

VNIVERSITAT ID VALÈNCIA



FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Programa de doctorado en Sostenibilidad y Paz en la Era posglobal

LA UNIDAD DE LA VERDAD Y LA PLURALIDAD DE LAS CULTURAS EN  
SIMONE WEIL

Tesis doctoral que presenta D. Rafael Amela Rueda

Dirección de la profesora

Doctora D<sup>ña</sup> Emilia Bea Pérez

Valencia, España, 2016.

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	11
2. PRIMERA PARTE: PLURALIDAD DE LAS CULTURAS	
2. 1. GRECIA.....	20
2. 1. 1. <i>La Ilíada</i> .....	22
2. 1. 2. Zeus y Prometeo en Esquilo.....	27
2. 1. 3. <i>Antígona</i> .....	32
2. 1. 4. <i>Electra</i> .....	34
2. 1. 5. La doctrina pitagórica.....	38
2. 1. 6. Heráclito.....	52
2. 1. 7. La fuente platónica.....	65
2. 2. ORIENTE.....	89
2. 2. 1. El desapego.....	90
2. 2. 2. El yo.....	92
2. 2. 3. El kôan y la contradicción.....	93
2. 2. 4. El âtman y el sentido del universo.....	95
2. 2. 5. Upanishad.....	97
2. 2. 6. Bhagavad-gîta.....	99
2. 3. ROMA E ISRAEL.....	109
2. 3. 1. Roma.....	113
2. 3. 2. Israel.....	126
3. SEGUNDA PARTE: LA UNIDAD DE LA VERDAD	
3. 1. Cristianismo esencial y cristianismo oficial: Principales críticas de Simone Weil a la Iglesia católica.....	147
3. 2. Cristianismo esencial.....	176
3. 2. 1. La desdicha.....	181

3. 2. 2. La gravedad y la gracia.....	188
3. 2. 3. El amor.....	218
3. 3. El problema del mal.....	254
3. 4. La contradicción.....	258
4. CONCLUSIONES.....	275
5. BIBLIOGRAFÍA	
5. 1. OBRAS DE SIMONE WEIL.....	279
5. 2. EDICIÓN DE OBRAS COMPLETAS DE SIMONE WEIL.....	280
5. 3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	281
5. 4. OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	289

## LA UNIDAD DE LA VERDAD Y LA PLURALIDAD DE LAS CULTURAS EN SIMONE WEIL

### 1. INTRODUCCIÓN:

La presente investigación tiene como objetivo mostrar la luz que emana de la filosofía de Simone Weil a la hora de pensar el problema de la dialéctica entre la unidad de la verdad y sus diversas manifestaciones a lo largo de la historia a través de las culturas. Un problema que quizá pueda considerarse perenne, pero que la actualidad presenta bajo nuevos matices que merecen ser abordados. No encontramos, sin embargo, en la obra de Simone Weil un libro que corresponda con exactitud a este tema, y tampoco es posible hallarlo en los estudios que versan sobre su obra o aspectos parciales de la misma, estudios cuyo número e interés creciente no dejan, por otro lado, de alentar esfuerzos investigadores en diversas direcciones. Sin embargo, dentro de la obra de Simone Weil se hallan diversos escritos que muestran claramente la existencia de una verdad atemporal encarnada en distintos momentos de la historia por diferentes culturas, constituyendo éste el tema central en títulos como *Intuitions pré-chrétiennes (Intuiciones precristianas)* o *La Source grecque (La fuente griega)*. Lo mismo puede decirse de la bibliografía secundaria, donde si bien pueden hallarse obras dedicadas a la relación de la filosofía weiliana con el judaísmo, no existen libros de temática exclusivamente entregada a la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas, salvo, muy limitadamente, *Simone Weil e o encontro entre as culturas*, organizado por Maria Clara L. Bingemer, donde destacan los artículos “Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil” de Emmanuel Gabelleri y “Unicidade da verdade e universalismo religioso weiliano como ponto de encontro entre as culturas” de Massimiliano Marianelli, así como capítulos y artículos diversos integrados en escritos de bibliografía secundaria de muy diversa índole. En cualquier caso, como sucede siempre con las grandes figuras del pensamiento filosófico, el tema de investigación que aquí se aborda surge, como tantos otros, de ese manantial de oro puro, por expresarlo a modo weiliano, que se halla presente en su filosofía y, en el caso particular de Simone Weil, también en su vida. Nada estaría descubriendo aquí al manifestar la admirable unidad y coherencia entre vida y obra de esta gran filósofa, y no pretendo extenderme en este punto tan destacado por todos los estudiosos, sólo diré, por lo que atañe a este trabajo, que ésta es una imagen demasiado límpida, pues, como veremos también existen importantes fallas en la indisoluble unidad que constituyó el pensamiento y la vida de Simone Weil, sobre todo, en lo que concierne a este estudio, respecto de su postura ante el judaísmo. En cualquier caso, desde nuestro punto de vista Simone Weil puede considerarse como filósofa en su sentido más genuino. Con esto únicamente deseo expresar la consecuencia inevitable que surge de su abandono abnegado y vivido en toda su constricción al encuentro con la verdad. Una verdad única, esencial, atemporal, sobrenatural, pero encarnada y pluriforme en sus manifestaciones históricas. Y aquí es donde el objeto de estudio presente adquiere una nueva perspectiva, como por otro lado sucede siempre que nos acercamos a problemas largamente debatidos desde una óptica original como la de Simone Weil. Allende una ética de mínimos que gestione la convivencia o coexistencia multicultural, allende el dogmatismo, el etnocentrismo y el relativismo cultural, *la verdad es*, aunque ésta no sea un objeto susceptible de posesión.

A mi modo de ver, y espero poder demostrar esta tesis a través de la presente investigación, la aportación de Weil al problema del diálogo intercultural e interreligioso

merece ser considerada en tanto supone una postura que difícilmente encuentra parangón. Una convivencia auténtica de los seres humanos y sus sociedades pasa irremisiblemente, a ojos de esta pensadora, por el esfuerzo siempre renovado de hacer *lo imposible* por realizar la verdad en la vida individual y colectiva de los pueblos. Sólo desde ese afán compartido, desde esa construcción espiritual de los hombres y sus sociedades, puede reconocerse aquella esfera común que los seres humanos, por el hecho de serlo, compartimos. Lógicamente, esta visión de las cosas se aparta de la compañía de cualquiera de las nociones o propuestas que restringen el tema de la verdad a un aspecto nuclear de la vida privada de los individuos, sin apenas voz y asociada al conflicto, como sucede en los casos de la tolerancia, el cosmopolitismo universalista y la política intercultural o de mínimos éticos compartidos. Es cierto que tras el fracaso del sueño ilustrado el pensamiento postmoderno hubo de afrontar la necesidad de derribar los enquistados puntales del pensamiento occidental, sin embargo, nuestros días reclaman nuevamente la tarea de reemprender la búsqueda de fundamentos en los que sustentar la nueva realidad presente. En tales circunstancias, cierto es también que apostar por fundamentos sólidos es a ojos de muchos una osadía, y más probablemente si el fundamento por el que se apuesta está cargado de historia, de pasado. Tal vez sean éstas algunas de las razones por las que el pensamiento filosófico, político y moral de nuestro tiempo se mueve en el terreno de mínimos éticos universales en su intento de gestionar una convivencia social sana y rica en diversidad. Y quizá también la razón por la que parte de la filosofía haya derivado a una suerte de hermenéutica crítica de las profesiones, de filosofía científica o analítica, según los casos. Sin embargo, creemos que la filosofía de Simone Weil presenta una actualidad enorme que ofrece no sólo perspectivas críticas respecto a la desigualdad económica, la precariedad laboral, las lagunas de la democracia, la ausencia de referencias éticas comunes y respecto al desarrollo de poderes cada vez más lejanos e inexorables, sino también enfoques de enraizamiento en la verdad y la justicia que merecen atención. Sin embargo, no podemos sino adelantar que la figura de Simone Weil representa una *rara avis* dentro del panorama filosófico del siglo XX en la que confluyen de una forma muy particular pensamiento cristiano, platonismo, cartesianismo, marxismo, sindicalismo libertario, gnosticismo y tal vez más tendencias. En este sentido, y sin pretender polemizar aquí con dichas posturas, el propósito de este trabajo es el de desvelar el modo en que Simone Weil concibe esa verdad única que intermitentemente proyecta su fulgor en la historia, y a cuyo rastreo no dejó de prestar nunca su atención.

No obstante, la profundidad del pensamiento de Simone Weil, el cual siempre muestra menos de lo que dice, su carácter fragmentario e inclasificable, su constante revisión, y la propia temática de la investigación, hacen que ésta no resulte una tarea fácil de ejecutar. Por otra parte, el carácter elíptico, asistemático e ilógico, mediante el que se expresa la filosofía weiliana, su sensibilidad espiritual próxima al misticismo, que hace de su filosofía una especie de gnosticismo, la constatación de diferentes etapas e influencias en su pensamiento, así como la diversidad de temas tratados en una obra singularmente vasta en contraste con la brevedad de su vida, presentan sus propias dificultades. Veamos someramente los aspectos más sobresalientes de tales obstáculos.

Cualquiera que haya leído alguna obra de Simone Weil sabe que la lectura de sus afirmaciones requiere un notable esfuerzo de atención. Esto es así no sólo por el modo en que

se expresa, sino en primer lugar por aquello que expresa. Como sucede siempre con los grandes del pensamiento, prácticamente todos los temas son abordados en mayor o menor medida. En Simone Weil encontramos ontología, epistemología, antropología, psicología, ética, política, historia, derecho, teología..., todo ello embrollado bajo una óptica y una coherencia que trasciende los parámetros de la lógica. Su continuo celo por la verdad exige a sus palabras un carácter conspicuo y fecundo al mismo tiempo, lo que en ocasiones produce en el lector la sensación de que únicamente se ha logrado captar la superficie de su mensaje. Sentenciosa como si de fórmulas matemáticas se tratara, Simone Weil trata de poner ante el tribunal de la verdad sus propias afirmaciones, manifestando únicamente lo esencial, depurando sus expresiones en favor de un juicio definitivo y arriesgado respecto de la veracidad de las mismas. Tal y como ella misma afirmaba en vida la cuestión permanente de su pensamiento y de la filosofía en general es la de esclarecer si dice o no la verdad, cualquier otro juicio le era ajeno.

Por otro lado, la obra de Weil se ve afectada por una muerte temprana que impidió seguramente un ordenamiento más sistemático de sus escritos e incluso una rigurosa selección de los mismos. Lo cierto es que su obra cuenta con títulos de carácter unitario, pero junto a ello encontramos también numerosos artículos de distinta índole, textos epistolares, documentos incompletos y opúsculos de carácter fragmentario y temática diversa, que, si bien se integran en el tono general de su pensamiento, dispersan muchas de sus ideas y complican el seguimiento de un hilo conductor en las investigaciones. Es por ello que existe, como señala Carmen Revilla, una cierta tendencia a asumir dicha dispersión y ubicar su lectura desde perspectivas parciales, traicionando así las pretensiones de la autora acerca de su obra<sup>1</sup>. Junto con todo ello es reseñable también la ausencia en Weil de principios historiográficos orientados al análisis de acontecimientos culturales y de las figuras históricas principales en los que se revela la verdad. Empero, y esto es sin duda lo más importante, en lo que coinciden la mayoría de estudiosos es en señalar la ausencia de rigurosidad en sus análisis histórico-culturales debido a sus planteamientos filosóficos de base, como atestigua su estigmatización del judaísmo y de Roma. A causa de las obvias implicaciones que esta deficiencia tiene con el objeto de la presente investigación, este problema será tratado ulteriormente en el apartado referente a "Israel y Roma".

A estas dificultades se suma también el estilo de la escritura weiliana por su intrínseca relación con el contenido de su filosofía<sup>2</sup>. Al carácter contundente, austero y sentencioso ya

---

<sup>1</sup> REVILLA, Carmen: "Descifrar el silencio del mundo", en VV. AA.: *Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 37. Edición de Carmen Revilla.

<sup>2</sup> De su estilo E. Bea ha destacado su espontaneidad, inmediatez y practicidad (entendida como la fusión entre conocimiento y ser), así como su carácter paradójico y místico (BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992, p. 14). Para A. Marchetti su escritura, inspirada y poética, reviste un fondo impersonal e inmutable (MARCHETTI, Adriano: *S. Weil. La crítica disvelante*, Ed. CLUEB, Bolonia, 1983, pp. 12-14). Por su parte, A. Dal Lago ha subrayado ante todo la desnudez de su escritura y su intrínseca relación con una biografía marcada por las experiencias límite (DAL LAGO, Alessandro: "La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo", en VATTIMO, Gianni y ROSSETI, Pier Aldo (Eds.): *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990). Mientras que A. Scattigno destaca el intento weiliano de restitución de la capacidad de atención, de forma que más que tratarse de una escritura privada se trata de expresar gradualmente la verdad como testimonio de un trayecto espiritual que sintetiza teoría y

apuntado de su escritura, se le añade una expresión en sus afirmaciones que muestra y esconde al mismo tiempo, ajena al discurso lógicamente trenzado y la argumentación, y que hace de la contradicción uno de los elementos fundamentales de su pensamiento, como tendremos ocasión de analizar. Como señala M. Blanchot:

Incluso en sus notas, las preguntas son escasas, las dudas casi desconocidas. ¿Está por tanto muy segura de lo que piensa? No exactamente. Pero parece que ella se responde en primer lugar, como si, para ella, la respuesta siempre fuese primera, precediendo toda pregunta e incluso toda posibilidad de preguntar: hay respuesta, y después otra vez respuesta, y después de nuevo respuesta; con frecuencia estas respuestas no coinciden e incluso se contradicen profundamente (de allí el malestar de muchos lectores), ella las deja tal cual, sin que parezca que renuncia a ninguna de ellas y menos aún que las concilia. Para Simone Weil, afirmar es a menudo la manera de preguntar o de experimentar<sup>3</sup>.

Siguiendo la estela heredada de la filosofía presocrática, presente también en Hegel y Marx, pero devolviéndola a su terreno sagrado, Weil reconoce en la contradicción lógica una armonía que la trasciende y supera, residente en un plano supraracional que escapa de los mecanismos exclusivamente lógicos. En este sentido, un acercamiento meramente racional a su obra no sólo no es posible, sino que resulta del todo inútil debido a la radical importancia del aspecto sobrenatural de la realidad a cuyo encuentro se dirige su obra. Es por ello que su filosofía pueda asemejarse, al menos en lo que respecta a sus escritos más marcadamente metafísicos, a una suerte de gnosticismo, para el cual las rutas habituales de la razón están vedadas (lo que no quiere decir que su objeto de estudio sea lo sobrenatural, pues según ella degradaríamos ese ámbito, sino el mundo como vía de comprensión y acceso a la luz).

En segundo lugar, y dejando de lado los obstáculos propios del pensamiento weiliano, comunes por otra parte a cualquier estudio sobre su pensamiento, es el tema mismo de la presente investigación el que se revela tortuoso. La tensión propia del problema filosófico genuino entre lo uno y múltiple, entre la verdad universal, objetiva y absoluta, y la diversidad de sus encarnaciones, presenta, a su vez, su particular complejidad. Por lo pronto, cabe señalar que el modo en que Simone Weil armoniza tales elementos imposibilita deslindar los confines de ambos polos en su pensamiento, de forma que más allá de un aparente eclecticismo de perspectivas filosófico-teológicas, su filosofía es una, su verdad es una, su faro es siempre uno, pero esta pureza radicada en la verdad única no se ve empañada ni negada en su plural manifestación. Desde el rotundo rechazo a cualquier viso de relativismo, Simone Weil ansía extraer la esencia común de los distintos tesoros culturales, las celestiales encarnaciones históricas que hacen las veces de heraldos de la verdad, pero de una verdad enraizada, de una verdad que, por decirlo así, habla muchas lenguas. Desde esta perspectiva, Weil no alienta la lucha intercultural, pero tampoco la rehúye cuando lo que se pretende es la implantación de una ética mínima que haga posible la convivencia, o mejor, la coexistencia intercultural,

---

búsqueda de dicha verdad (MELCHORI, Paola y SCATTIGNO, Anna: *Simone Weil. Il pensiero e l'esperienza del femminile*, La Salamandra, Milano, 1986, p. 94).

<sup>3</sup> BLANCHOT, Maurice: *La conversación infinita*, Arena, Madrid, 2008, p. 138. Traducción de Isidro Herrera.

apartando de la vida pública la cuestión típicamente filosófica de la verdad. Abandonar esta tarea supone, a su modo de ver, la capitulación definitiva no sólo de la filosofía misma, sino de una vida auténtica tanto en lo privado como en el terreno público.

En una época marcada por el fenómeno de la globalización, somos testigos de la pérdida del folklore, de la cultura tradicional y enraizada de los pueblos de la tierra, al tiempo que asistimos a la pugna por el mantenimiento o la prevalencia de aquellos principios éticos, políticos, religiosos y culturales, por los que éstos se han distinguido. Esta paradójica situación se encuentra bajo la amenaza de dos terribles enemigos: por un lado, el desenraizamiento o la pérdida del *pan espiritual* que las gentes de toda sociedad necesitamos; y por el otro, el conflicto bélico, la destrucción y la barbarie, que en manos de la tecnología actual pueden llegar a adquirir dimensiones hasta ahora desconocidas. Es por esto que ante una propuesta multicultural o intercultural de mínimos compartidos, la apuesta de Weil exhibe una gran originalidad en la medida en que no renuncia a una verdad substancial. Sin embargo, clara es también la tendencia a la polémica de esta y otras posturas, pues, de lo que aquí se habla es, en definitiva, de la justicia y la paz en el mundo. Hablar de unidad de la verdad es hacer una llamada al combate por parte de todos aquellos planteamientos perspectivistas, desacralizados, laicos, y relativistas, tanto en sentido filosófico como cultural; pero, por otro lado, hablar de una misma verdad en diversas culturas supone, a su vez, la negación de culturas y pueblos preeminentes, elegidos, líderes de la historia y la civilización, esto es, la caída de los privilegios que las diversas culturas se atribuyen en el fondo recóndito de su etnocentrismo. Es por ello que la propuesta de Simone Weil tiene como principales detractores a los eternos elementos de conflicto entre las sociedades humanas, a saber: en primer lugar, el relativismo sofístico que conduce a una pérdida de la espiritualidad y a una corrupción de la axiología fundamental de las sociedades; y en segundo lugar, el etnocentrismo de los pueblos elegidos, de los imperios mundanos, de los líderes del poder y la fuerza terrenos. Asimismo su planteamiento está confrontado con un laicismo desenraizado de valores espirituales, o más bien, desconectado de la aspiración a una verdad absoluta, sobrenatural, y por consiguiente defensor de un ateísmo que en lugar de purificar y acentuar la aspiración al bien, la cercena. Weil recupera la estela más platónica de la filosofía desde una perspectiva cristiana, por lo que la verdad universal, absoluta, trascendental, identificada con el Bien, la Belleza, y con Dios, es el constante objeto de reflexión de su pensamiento. Es claro, pues, que tales planteamientos chocan de pleno con respecto a las tendencias contemporáneas de la ética y la filosofía, lo que, a mi modo de ver no es razón para ver disminuido el interés por su obra. En Weil pervive, en definitiva, el deseo perenne de la filosofía de alcanzar el bien y la verdad, ligando tales cuestiones de modo inexorable con el sufrimiento humano, el mundo de la desdicha, y focalizando su mirada de un modo atento y amoroso en aquellos seres humanos que no cuentan para nadie.

Se dirá, sin embargo, con acierto, que en la filosofía weiliana misma encontramos sin lugar a dudas no sólo una demonización de las civilizaciones semita y romana, sino también un privilegio del cristianismo por encima incluso de su tan amada Grecia, como lo demuestra su concepción de la cultura helena y sus manifestaciones como si de intuiciones pre-cristianas se



tratara. Privilegio, no obstante, que nunca bautizará<sup>4</sup>, y que la situará, como al parecer siempre estuvo, en una soledad moral buscada. De su privilegio del cristianismo sobre otras manifestaciones de la verdad y su rechazo a entrar en la Iglesia se hablará largamente en el apartado “Cristianismo oficial y cristianismo esencial”. En cualquier caso, su concepción sobrenatural de la verdad de tradición cristiana y platónica es por sí misma un tema controvertido, inaceptable desde muchas perspectivas orientadas al problema de la interculturalidad, incluso insufrible, tal y como confiesa Juan Ramón Capella en su prólogo a la edición castellana de *L'ennracinement* a propósito de su platonismo exacerbado. Por lo demás, podemos decir en descargo de Weil que su interés, encomio, y conocimiento por la cultura oriental, por el folklore popular y sus joyas particulares allá donde éstas se encuentren (lo que incluye a África y a las poblaciones autóctonas norteamericanas), por los distintos géneros literarios, artísticos y culturales en los que se da voz a la verdad, e incluso por culturas perdidas de las que apenas nada se sabe, no demuestra sino su deseo permanente por dejar que la verdad hable incluso y ante todo por boca de aquellos que no tienen voz. En Weil existe, por tanto, el anhelo de ensalzar no sólo la parte expresiva de las culturas, sino también el corazón mudo que palpita en el interior de las mismas, el cual, como todo lo que se encuentra en la órbita de la desdicha, resulta ser un campo abonado para la reflexión de primera mano en torno a la pureza y la verdad.

Puede decirse, pues, que, por estas razones, la filosofía weiliana se revela especialmente fecunda en el terreno del diálogo interreligioso e intercultural. La conexión entre la verdad y la desdicha, entre la gracia y la ausencia de gravedad moral, establece como requisito para un diálogo auténtico y enriquecedor entre civilizaciones y credos, la existencia de hombres entregados a la búsqueda de la verdad, que es lo mismo que decir que tales relaciones sólo pueden tener como eje la ausencia total de prestigio, fuerza, y ansia de poder. Como no podía ser de otra forma, la propuesta que Simone Weil ofrece pasa irremisiblemente por una transformación espiritual alejada en grado sumo de la autocomplacencia, y que como toda transformación orientada a la verdad requiere de adiestramiento y esfuerzo continuos, y esto, claro está, dista mucho de ser una cuestión de mínimos. En definitiva, Weil siempre defendió la idea de que el progreso moral en sentido individual únicamente es posible cuando el norte al que se apunta es la perfección, puesto que de las expectativas de mejora parciales únicamente se logra mantener el estatus de imperfección del que se parte. Tal y como señala en *L'ennracinement*, la falsa concepción de grandeza, la degradación del sentimiento de justicia, la idolatría del dinero y la ausencia de inspiración religiosa, son para Weil las taras principales de nuestra civilización. Este principio reclama, pues, la persistencia en la búsqueda de la verdad, pero sin que de ello se deduzca que únicamente tal verdad se ha dado, se da, o se dará, en una cultura, región, figura o momento histórico privilegiados. Al fin y al cabo se trata de suprimir el centro de gravedad sobre el que se asienta la cultura de la fuerza, esa tendencia etnocéntrica irresistible y acrítica que empuja a la imposición, que rehúye el diálogo, y clama por la batalla. Lo que sucede no sólo a nivel cultural, sino también, y con una virulencia igual o mayor, a nivel confesional, donde el oficialismo institucional continúa constituyendo un importante freno para el diálogo. En definitiva, la profunda enseñanza de Simone Weil reside

---

<sup>4</sup> No queremos referirnos al expresarnos de tal modo a la controvertida cuestión del bautismo de Weil antes de muerte, sino únicamente deseamos constatar el hecho de que, filosóficamente hablando, sus escritos testimonian su rechazo inmovible a entrar oficialmente en la Iglesia católica.

en hacer ver que la condición imprescindible para el acercamiento y enriquecimiento intercultural pasa por la persistencia en la pregunta por la verdad. Es este sentido, y tal y como se apuntó al inicio de esta introducción, el objetivo de la investigación no es otro que el de perfilar cómo concibe Simone Weil esta verdad encarnada a través del tiempo y las culturas a lo largo de su obra, para lo que recurriremos a las principales aportaciones a este respecto de los diversos estudiosos de Weil, con el fin de ofrecer conclusiones fundadas sobre el tema y orientadas a las circunstancias histórico-culturales de nuestros días. Así, en primer lugar, orientaremos nuestro estudio a atestiguar las fuentes diversas de las que se nutre el pensamiento weiliano, las cuales se hallan manifestadas en una pluralidad de culturas a lo largo de la historia, atendiendo al mismo tiempo a aquellas culturas que representan la oposición radical a éste, a saber: Israel y Roma, para ulteriormente dirigirnos a la exposición de líneas maestras que vertebran el pensamiento weiliano y su concepción unitaria de la verdad.

En cuanto a la metodología que hemos empleado, además de evitar la parcialidad, como apuntamos, hemos intentado acotar la investigación a los objetivos marcados, limitando en varios sentidos nuestra exposición. La cuestión metodológica de los límites se torna revelante debido a que la particular filosofía de Simone Weil se presta al desvío y dificulta la focalización del discurso, y ello por varias razones. En primer lugar, al no tratarse de una filosofía sistemática ni de una obra organizada, al menos no por la autora, es necesario, ante todo, una labor inicial de estudio pormenorizado de todos sus escritos con el fin de seleccionar aquello que presenta una relación más directa con la investigación. De ese modo, ciertos contenidos quedan al margen con el fin de concentrar los esfuerzos en el tema escogido, aun cuando en momentos puntuales podamos recuperar alguno de estos contenidos por algún motivo particular e incorporarlo al trabajo. En segundo lugar, no es fácil establecer límites a las continuas conexiones entre ideas, nociones, principios, temas y áreas del pensamiento de Weil, conexiones que hacen que vayamos de un aspecto a otro de su filosofía fácilmente, en un vaivén en el que es posible perder de vista el norte al que se dirigía la investigación y los parámetros que permitían su alcance, por lo que es necesario evitar también esto. En tercer lugar, a la hora de establecer límites, la mayor dificultad la plantea el carácter profuso del pensamiento weiliano, debido a que, prácticamente cualquiera de las nociones y temas abordados, manifiesta una hondura tal que le hace susceptible de ser objeto de investigación por sí mismo, por lo que a la hora de estudiarlo es preciso también limitar la profundidad del análisis a los propósitos inicialmente establecidos. Una última dificultad metodológica, en cuanto a los límites se refiere, se presenta a esta investigación debido a su particular objeto, a saber: el de lograr exponer la unidad de la verdad defendida por Weil, en tanto que, de alguna manera, es una especie de exposición de su filosofía. Con el fin de evitar una presentación superficial y resumida de su filosofía, y al mismo tiempo de no convertir el trabajo en un recorrido a través de todas las dimensiones de su obra, desenfocando de ese modo el empeño de nuestra tarea, hemos tomado como principios de nuestra exposición y, por ende, como límites a la misma, precisamente, a todas aquellas nociones y elementos fundamentales inscritos en las diversas fuentes culturales de las que Weil bebió a la hora de ir configurando su propio pensamiento. De esta manera hemos hecho hincapié en el tema que nos ocupa, mostrando al mismo tiempo el particular relieve de nuestra tesis. Lógicamente, la exposición de la verdad universal y la pluralidad de las culturas en Weil, deja de lado el análisis de aspectos que tienen que ver con el presente histórico en el que vivió, como sus

planteamientos políticos, económicos o del trabajo, aun cuando las referencias puntuales sean inevitables.

Por otro lado, y teniendo en cuenta todas estas consideraciones metodológicas, hemos acudido, como no puede ser de otra manera, a la bibliografía secundaria a la hora de ofrecer un estudio contrastado y enriquecido con las aportaciones impagables que, a lo largo de los años, se están llevando a cabo, en muy diversos puntos del globo y sobre muy variados aspectos de la filosofía weiliana, por un número creciente de estudiosos, analistas y expertos. No obstante, también aquí hemos tenido en cuenta, principalmente, aquellos estudios con una mayor relación con nuestra investigación, intentando preservar en todo momento los límites a los que acabamos de referirnos. Es importante, señalar, en cualquier caso, que nuestro principal interés no ha sido sólo el de mostrar el modo en que el pensamiento weiliano defiende la existencia de una verdad universal pluralmente manifestada en diversas culturas, sino el de dejar constancia de que su propio pensamiento es o anhela ser eso mismo. Es decir, pretendemos exponer el modo en que Weil, a partir de las diversas fuentes culturales a las que acude, reconstruye esa verdad universal, ofreciendo el carácter esencial del que todas participan. Es por ello que, a pesar de las continuas referencias a la literatura sobre su obra, hemos intentado, como podrá comprobarse, dar voz principalmente a Weil, a aquello que escribió, que por su originalidad, hondura y relevancia requiere inevitablemente del comentario, pero que reclama, todavía con más fuerza, hacer oír su voz propia y genuina. De este modo evitamos, al mismo tiempo, una lectura que principalmente venga de afuera, mediante nociones e ideas ajenas o extrañas, en alguna medida, al pensamiento de Weil. También en este sentido hemos denegado todo tipo de análisis comparativo entre la filosofía weiliana y la de otros pensadores, lo que en nada beneficiaría a nuestros propósitos. En cualquier caso, en nuestro deseo de que sea Weil quien hable en todo momento por ella misma, así como en nuestro intento por ofrecer las más relevantes aportaciones a aquello de lo que ella habla, hemos recogido en este trabajo una gran cantidad de citas que nos ciñe a lo que Weil escribió y a lo que los principales expertos sobre ella han dicho.

Este trabajo también recoge un nutrido grupo de notas al pie con un interés aclaratorio, de profundización, o de relación con otras ideas de la pensadora (algo característico de su filosofía, como hemos señalado). En algunas ocasiones añaden nuevas citas de la autora o de expertos en su obra, en otras bibliografía relacionada con el tema, y en otras aportaciones de los más importantes estudiosos sobre Weil, así como reflexiones y comentarios propios del investigador. No obstante, hemos intentado evitar en todo momento que tales notas lleguen a constituir un discurso paralelo, pretendiendo, más bien, hacer ver la posibilidad siempre existente, de ampliar los límites, tanto verticales o de profundidad, como horizontales o de amplitud, en toda investigación sobre el pensamiento weiliano. Por otro lado, las obras de referencia que se han utilizado han sido las editadas en castellano por las diferentes editoriales que han llevado a cabo en los últimos años la traducción y edición de los escritos de Weil. Somos conscientes de que la referencia a la lengua original es, sin duda, la mejor de las opciones, no obstante, el hecho de haber leído las obras de Weil en castellano, hasta el punto de estar familiarizado con ellas, mucho antes de comenzar la presente investigación, me inclinó a remitirme a éstas. En este sentido, y por coherencia con la elección adoptada, las citas de bibliografía secundaria que se recogen a lo largo del presente trabajo

están también en castellano, habiendo sido traducidas por el investigador todas las escritas en lenguas foráneas.

Por último, me gustaría señalar que este trabajo persigue ofrecer una visión lo más fiel posible a lo que Weil expresó en sus escritos respecto al tema que abordamos, haciendo nuestros algunos de sus principios filosóficos fundamentales, como el de probidad intelectual, el rechazo de la idolatría y de lo que ella denominó el anillo de Giges, en referencia a Platón. Tampoco Weil puede sernos más amada que la verdad, ni hemos de identificarla con ella, si, como ella sostiene, la verdad es impersonal. Hacer de Weil una figura perfecta, sin fisuras, una santa en la que todo aspecto positivo nunca es suficientemente resaltado, al tiempo que los puntos más oscuros son dejados de lado, es haber vuelto invisible el anillo de Giges, es la licencia que conduce a la idolatría. En este sentido, hemos intentado, y esperamos en alguna medida haberlo conseguido, mantener un cierto equilibrio valorativo a la hora de enfrentarnos a su obra. Creemos firmemente que lo esencial es intentar averiguar si lo que dice es verdad o no, más allá de la innegable admiración que su pensamiento produce en cualquier lector atento y de la propia adhesión a la que inevitablemente conducen muchos de sus pensamientos, pues, como sucede en toda gran filosofía, es la vida la que está en juego, la de uno mismo. Es por ello que si bien este trabajo se afana en destacar las aportaciones de Weil y el esfuerzo abnegado por defender el hallazgo filosófico de primera magnitud que representa la existencia de una verdad universal eterna a través de distintas civilizaciones, también quiere dejar constancia de la incompletud de esta tarea debido a sus planteamientos acerca de Israel y Roma. Con el propósito de defender esta tesis, en ocasiones, junto a las obligadas referencias a la obra weiliana y a las aportaciones de los distintos expertos en la materia, hemos incluido puntualmente a lo largo de la exposición nuestra particular visión sobre ciertos aspectos.

## 2. PRIMERA PARTE: PLURALIDAD DE LAS CULTURAS

### 2. 1. GRECIA

Entre 1939 y 1943 Simone Weil escribe una colección de textos formada por traducciones del griego y por estudios o fragmentos de estudios concernientes al pensamiento griego. Dos de estos estudios, *La Ilíada o el poema de la fuerza* y *Antígona*, son artículos publicados en revistas, mientras que el resto de textos están sacados de sus cuadernos. El propósito que Weil concibió para estos escritos era el de hacer que las obras maestras de la poesía griega fueran accesibles a las masas populares, tal y como explica en una carta publicada en *La condition ouvrière* y al comienzo de su exégesis sobre *Antígona* de Sófocles. Allí señala:

Hace aproximadamente dos mil quinientos años se escribían en Grecia poemas bellísimos. Apenas son ya leídos más que por personas que se especializan en este estudio, y es una verdadera lástima. Pues esos viejos poemas son tan humanos que nos resultan aún muy cercanos y pueden interesar a todo el mundo. Serían incluso mucho más conmovedores para el común de los, los que saben lo que es luchar y sufrir, que para los que han pasado su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca<sup>5</sup>.

Como demuestran estas palabras, Weil siempre pensó que las obras de primera magnitud se prestan más a ser asimiladas por el pueblo llano, están dirigidas principalmente a él, máxime si se trata de obras en las que la desdicha esté presente, pues nadie posee una experiencia mayor de ella que las clases populares. Las obras secundarias, por el contrario, son en principio más digeribles por las clases intelectuales. De modo que estos textos representan un intento de divulgación con el propósito de conmover a todas las personas involucradas en el trabajo de fábrica, desde el director al peón, sin que éste último encuentre obstáculo alguno para penetrar en ellos, y todo ello sin condescendencia ni adaptación alguna.

Por otro lado, este apartado recoge también lo concerniente al contenido de un manuscrito legado por Weil a Joseph Marie Perrin antes de su partida para los Estados Unidos, y que éste tituló *Intuitions pré-chrétiennes* con el fin de señalar claramente el contenido del mismo. Como su amiga Simone Pétrement señala en su biografía sobre Simone Weil, para Weil la finalidad del manuscrito “era reunir los más hermosos escritos no cristianos sobre el amor de Dios”. Así, en este documento se encuentran reunidos textos que manifiestan un mismo espíritu religioso, cristiano, sea explícito o implícito, que viene a confirmar las grandes líneas maestras por las que discurre el pensamiento de Simone Weil. Desde la perspectiva weiliana las grandes tragedias de la Antigüedad, los poemas órficos, pasajes bíblicos, así como fragmentos de la escuela pitagórica y la ciencia griega, en general, anticipan en lo esencial el mensaje cristiano ulterior, como si de intuiciones precristianas se tratara, como bien supo ver Perrin; si bien, como hemos venido apuntando, de un cristianismo esencial, weiliano. A estas obras sumamos referencias pertenecientes a *Sur la science* relativas al conocimiento científico griego como expresión de la unidad de la verdad.

---

<sup>5</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005, p. 57.

Es difícil, no obstante, establecer con exactitud el límite a partir del cual poder discriminar entre la filosofía weiliana y el pensamiento griego del que se nutre. Esta dificultad nos conduce a la importante cuestión de si la visión de Weil de la cultura griega está viciada por su pensamiento, o si sucede más bien lo contrario. Ciertamente es que los ojos con los que Weil contempla ciertas obras del acervo cultural heleno más esplendoroso son innegablemente cristianos; y no deja de sorprender, a su vez, su modo de concebir el trasfondo de las grandes obras de la tragedia griega, del pitagorismo, de Heráclito y de Platón, por citar algunos casos. En este sentido, es cierto que algunos de los pasajes de la obra de Weil sobre Grecia exhiben una interpretación un tanto desconcertante del pensamiento griego, ya que parece acomodarla a sus propios intereses. Sin embargo, creo que es de justicia reconocer el mérito de la hermenéutica weiliana a la hora de hallar en Grecia huellas que preludian la llegada definitiva de una verdad revelada como es la del cristianismo. En escritos como *La Ilíada o el poema de la fuerza*, uno queda maravillado al ver hasta qué punto la noción de fuerza queda sellada en aquella obra de forma inmortal, tal y como Weil ha ido perfilándola a lo largo de su filosofía dentro del marco de la gravedad moral y la gracia, en total conexión con su particular visión cristiana. En general, puede decirse que la vehemencia con la que Weil interpreta la gran fuente de sabiduría que Grecia contiene, marcando la coincidencia con sus planteamientos de base, es resultado de la firme convicción de la existencia de una verdad situada más allá del tiempo y de este mundo, una verdad que recorre el universo a lo largo y ancho de las poblaciones humanas y que, en ciertos momentos y lugares, emite su fulgor con una intensidad destacada. En ocasiones, es imposible no advertir el carácter revelador que Weil muestra en la coincidencia con el cristianismo en lo que respecta a presupuestos filosóficos y científicos, así como en lo referente a nombres, personajes, y símbolos de las letras y la religión griegas, lo que constituye un hallazgo de primera magnitud en el ámbito del conocimiento universal. Tales momentos producen un sentimiento interior inequívoco de que la verdad está próxima. Es entonces cuando Weil se aleja de la plétora de interpretaciones habituales del pensamiento heleno para situarse dentro de un pequeño grupo de personas que podemos llamar propiamente filósofos. A mi modo de ver es precisamente esta verdad esperada, anhelada, amada, y atendida, la que está en juego, y lo está tanto en el pensamiento weiliano como en el griego. En este sentido, que tales obras del pensamiento griego puedan evocar la verdad tal y como Weil la piensa es, desde mi punto de vista, su mayor logro.

No obstante, es posible encontrar ciertos aspectos más oscuros de su interpretación que revisten importancia. Es cierto, en primer lugar, que existe en Weil un afán desmesurado por ofrecer explicaciones a casi todos los detalles de los textos griegos antiguos, por nimios que sean. Uno queda entonces sin saber muy bien cómo reaccionar, oscilando frecuentemente entre la perplejidad y la sensación de que se ha ido demasiado lejos. Esto es quizá especialmente peligroso en el caso de los mitos, cuya naturaleza se ofrece a la lectura múltiple en continua apertura y revisión. Por otro lado, el monoteísmo implícito que Weil atribuye a la fuente griega es más bien un presupuesto que una conclusión. En ocasiones, la multiplicidad de dioses se traduce como una multiplicidad de nombres que representan en esencia a la divinidad única. En otras, diversos dioses hacen las veces de las personas contenidas en la Trinidad. En cualquier caso, no queda claro que el politeísmo griego sea solo aparente, o más bien, que constituya en su profundidad una intuición del monoteísmo cristiano ulterior. No deja de ser curioso, en lo que concierne a este particular, su rechazo frontal de la cultura

hebrea y del genuino monoteísmo que se halla en ella. A lo largo de su obra, Weil marca una distancia insalvable entre Cristo y subsidiariamente Grecia, por un lado, e Israel y Roma por el otro, análoga a la que separa el Bien y el Mal, fruto de su pasión desmedida en uno y otro sentido. Así señala:

Los griegos tuvieron con frecuencia la fortaleza del alma que permite no engañarse; fueron recompensados por ello y supieron alcanzar en todo el más alto grado de lucidez, de pureza y de simplicidad. Pero el espíritu que se transmite de *la Ilíada* al Evangelio, pasando por los pensadores y los poetas trágicos, apenas franqueó los límites de la civilización griega; desde que Grecia fue destruida, no quedan más que reflejos. Romanos y hebreos se creyeron, unos a otros, sustraídos a la común miseria humana: los primeros en tanto que nación escogida por el destino para ser la dueña del mundo, los segundos por el favor de su Dios y en la medida exacta en que le obedecían. Los romanos despreciaban a los extranjeros, los enemigos, los vencidos, a sus súbditos, a sus esclavos; por eso no tuvieron ni epopeyas ni tragedias. Reemplazaron las tragedias por los juegos de gladiadores. Los hebreos veían en la desdicha el signo del pecado y por ello un motivo legítimo de desprecio (...) Romanos y hebreos han sido admirados, leídos, imitados en actos y palabras, citados siempre que había que justificar un crimen, durante veinte siglos de cristianismo<sup>6</sup>.

Esta acusada dicotomía entre civilizaciones que Weil siempre sostuvo le ha granjeado, no sin justificaciones, como veremos en el apartado dedicado a Israel y Roma, numerosas críticas, mermando en gran medida, si no anulando, el valor de sus exégesis histórico-culturales. Sin embargo, y con independencia de estas deficiencias, no puede desdeñarse el esfuerzo de Weil por subrayar la existencia de un λόγος esencial, el cual se debate en la contradicción, un λόγος ἄ-λόγος presente en la desdicha, el amor y la belleza, que de forma asombrosa es coincidente con el cristianismo por ella perfilado a través de su pensamiento y su acción.

### 2. 1. 1. La Ilíada

Esta célebre epopeya presenta a ojos de Weil un cuadro único del universo de la gravedad moral, a partir de la noción de fuerza. La original interpretación que Weil realiza de esta gran obra es de una belleza sublime y desgarradora a un tiempo. En ella saca a la luz la naturaleza de la fuerza, su impacto en el alma humana, su sinrazón y, en general, el universo de gravedad que se conforma entorno a ella, marcando así la distancia que lo separa de “los calidos baños” de la vida del amor y la paz. En *La Ilíada* la fuerza se presenta en su pureza, desnuda, sin ficciones que disfracen la verdad, sin ilusiones colmadoras de vacío, como lo son el patriotismo o la inmortalidad. Para Weil *La Ilíada* da fe del nivel moral de la civilización griega, se trata de un poema en el que se refleja el espíritu de un pueblo, así como la sabiduría de quien ha contemplado con atención la desdicha. En *La Ilíada* la fuerza es la protagonista y ésta es la razón de que no exista un bando privilegiado, un bando al que la fuerza no le afecte. Para Weil éste es de un detalle de suma importancia, ya que pone de manifiesto el profundo conocimiento de los griegos de lo que significaba la guerra, la destrucción y, ante todo, la desmesura (ὑβρις).

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 42.

En su opinión, “la fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver”<sup>7</sup>. Sin embargo, este cadáver puede ser literal o tratarse de un cadáver en vida. Como veremos en el apartado referido a la gravedad y la gracia, la fuerza no sólo se dirige a la materia, sea viva o inerte, sino también al alma humana, momento en el que mejor muestra su naturaleza. Por todas partes *La Ilíada* presenta escenas de muerte y destrucción sin paliativos, sin embargo, a Weil le interesa destacar esa otra muerte que lleva a cabo la fuerza, ésa que pese a no destruir el cuerpo del ser humano, aniquila su alma desde el exterior, produciendo la desdicha. “El alma no está hecha para habitar una cosa; cuando se la obliga a hacerlo, no hay nada en ella que no sufra violencia”<sup>8</sup>. Como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este estudio, se da una contradicción, una imposibilidad lógica: que un ser humano sea una cosa, algo inerte aunque vivo, que posee una realidad tangible, la de la desdicha, de cuya fuente bebe la auténtica sabiduría y el amor a Dios, y en la que la belleza se hace patente.

El proceso de reificación que la guerra opera en el ser humano hace de éste un cadáver vivo, aniquila su pensamiento y expone su ser a merced del destino, queda sometido a la fuerza para convertirse en un juguete de la necesidad. Cuando un ser humano es quebrado de ese modo, no importa en qué situación se encuentre dentro de las relaciones de fuerza, ya la ejerza o la padezca, el trato con el otro es un trato entre cosas; todo ocurre siempre dentro de un universo de gravedad moral en toda su expresión. Del mismo modo que Príamo no puede ya estremecerse en su súplica ante Aquiles, pues se encuentra embargado por la desdicha propia de quien sufre el contacto con la fuerza (a través de su hijo Héctor y de su polis), Aquiles, a pesar de compartir este mismo sufrimiento (en su caso por su padre y la muerte de Patroclo), está cosificado en su papel de aniquilador de hombres, y no puede sino tratar con Príamo como se trata con un desdichado. Así, empuja al suelo al rey de Troya, ahora no más que un pobre viejo, como quien aparta una mosca; y no por insensibilidad, sino por encontrarse poseído por el sentimiento absoluto de la fuerza. Amo y esclavo, suplicante y ejecutor de hombres, no son sino polos opuestos del mismo sometimiento del espíritu a la fuerza. Por otro lado, y a pesar de que no lo señale en esta ocasión, la súplica de Príamo a Aquiles ejemplifica la diferencia sostenida por Weil, a la que haremos referencia en la segunda parte del estudio, entre suplicar a Dios y a los hombres.

Por otro lado, como veremos con ocasión de la desdicha, hay casos en que “el compromiso entre el hombre y el cadáver” es tal, por utilizar la expresión weiliana, que la desdicha se torna irreversible. El factor decisivo entonces no radica tanto en las circunstancias exteriores como en la resistencia interior del alma frente a los golpes provenientes del exterior. “No hay en sus días ninguna posibilidad, ningún vacío, ningún campo libre para nada que proceda de sí mismos”<sup>9</sup>. La esclavitud, amenaza constante a la que se ven sometidos los personajes de *La Ilíada*, representa el extremo de la desdicha. La pérdida de la vida interior, de la expresión, de la reflexión y pensamiento orientado, de las personas amadas, en definitiva, de todo aquello que hace posible la libertad y la humanidad plenas, es el sello del esclavo. Todo queda supeditado al amo de tal modo, que las lágrimas y las alegrías están en función de

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 15.

<sup>8</sup> Ibid., p. 17.

<sup>9</sup> Ibid., p. 19.



su complacencia o sufrimiento. Por esta razón el amor del amo puede prender la llama del amor en el esclavo, del mismo modo que su dolor es capaz de desencadenar, como pretexto, las lágrimas por los seres queridos que la esclavitud borró de su vida, como sucede cuando tras la muerte de Patroclo las mujeres gimen, cada una por sus propias angustias. La fuerza cosifica, pues, hasta tal punto, que impone sobre el alma sus leyes mecánicas con un rigor análogo a la naturaleza. Así, como cuenta *La Ilíada*, Níobe, cuyos doce hijos murieron en casa a manos de Apolo y Ártemis, pensó en comer cuando estaba fatigada por las lágrimas. El hombre, convertido en cosa, en materia inerte, se conduce de este modo, bajo la implacable imposición de la fuerza sobre el alma, oscilando entre la vida y la muerte. Quienes ejercen la fuerza lo hacen despiadadamente, fríamente, como si de fuerzas naturales se tratara. Por el contrario, quienes la sufren lo hacen de forma análoga a como se sufre un desastre natural.

Sin embargo, y este es un dato muy importante, como muy acertadamente Weil señala, “en la *Ilíada* los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes por otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza”<sup>10</sup>. Agamenón, Ayax, incluso el propio Aquiles pasan en diversos momentos de la obra de la altivez a la humillación según la fuerza con la que cuentan, o mejor dicho, creen contar, en función de las circunstancias. El carácter azaroso, ciego, de ese vaivén de circunstancias y de fuerza, es lo que representa, según la interpretación weiliana, la balanza de oro de Zeus. El azar se entiende entonces como destino, un destino ciego, carente de luz, esto es, de amor, reflexión y de libertad para consentir la necesidad y abstenerse de la fuerza. El mundo de la guerra en *La Ilíada* parece impermeable a la gracia. La justicia de la guerra no puede poseer, por tanto, un carácter sobrenatural y colmar de amor al vaciado de sí, sino que supone una versión de la ley del Talión bíblica, de modo que aquellos que matan han de morir.

Si todos están destinados al nacer a sufrir la violencia, es esa una verdad que la fuerza de las circunstancias oculta al espíritu de los hombres. El fuerte no es nunca absolutamente fuerte, ni el débil absolutamente débil, pero ambos lo ignoran. No se creen de la misma especie; ni el débil se considera semejante al fuerte, ni es considerado como tal. Quien posee la fuerza camina por un medio que no ofrece resistencia, sin que nada, en la materia humana que le rodea, suscite entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene lugar, no hay justicia ni prudencia. Por eso mismo esos hombres armados actúan con dureza y alocadamente. (...) Al utilizar su poder, nunca sospechan que las consecuencias de sus actos les harán doblegarse a su vez<sup>11</sup>.

Es precisamente la falta de reflexión, de pensamiento atento y reposado, lo que provoca en los personajes de *La Ilíada* la ignorancia de la idea de límite. Para Weil es ésta una idea de una importancia capital, ya que continuará presente en el pensamiento griego a través de la filosofía, el teatro y la ciencia. Convencido de poseer fuerzas ilimitadas, para el fuerte el otro no es visto por ellos como un prójimo o semejante, sino que es ninguneado, pues cree contar con el favor del destino; ante él, el otro no impone la pausa requerida para la reflexión, sino que es tratado como una cosa. En este sentido, las ideas de *límite*, *equilibrio*, *proporción*, *medida*, propias de la geometría griega (para Weil tal vez análoga al *karma* budista), son

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 22

<sup>11</sup> Ibid., p. 24.

forjadoras de virtud ya que evitan la sanción que el exceso (orgullo, insolencia...) conlleva. Esta dinámica de la fuerza que impulsa hacia lo ilimitado es la que padecen griegos y troyanos en diversos momentos de la contienda, ora unos, ora otros, no se conforman con la paz, no pueden poner límite a sus aspiraciones de conquista, "lo que quieren es simplemente todo"<sup>12</sup>. La moderación o el límite en el uso de la fuerza se vuelven imposibles dentro de las relaciones de fuerza. La tentación del exceso, el prestigio de la fuerza, incluso el pretexto de los dioses, hacen acallar la prudencia en los pasajes en que ésta emerge de la voz de alguno de los personajes de la epopeya. Llega un momento en que saben de la inexorabilidad de su fatal destino: matar hasta morir. "Así, la violencia aplasta a los que toca. Termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre; nace entonces la idea de un destino ante el que los verdugos y las víctimas son igualmente inocentes, vencedores y vencidos hermanados en la misma miseria. El vencido es causa de desdicha para el vencedor, como el vencedor lo es para el vencido."<sup>13</sup>.

Por otro lado, en *La Ilíada* hallamos también el aspecto de irrealidad, de ilusión, propio de los fenómenos de la gravedad moral y en concreto de la guerra (aspecto que Weil pudo experimentar en la guerra civil española). La guerra comienza como si de un juego se tratara, en una primera fase, incluso tras haber contemplado la muerte de compañeros y enemigos, la necesidad no consigue cerrar su férrea red sobre el alma. Pero tras jornadas de combate, al avanzar la contienda, una idea se impone: no existe más futuro que la muerte, una muerte que puede llegar en cualquier momento, pero que es indudable que llegará.

Es cierto que todo hombre está destinado a morir, y que un soldado puede envejecer en los combates; pero para aquellos cuya alma está sometida al juego de la guerra, la relación entre la muerte y el futuro no es la misma que para los demás hombres. Para los otros, la muerte es un límite impuesto de antemano al porvenir; para ellos es el porvenir mismo, el porvenir que les asigna su profesión. Que los hombres tengan como porvenir la muerte es algo que va contra la naturaleza<sup>14</sup>.

El elemento temporal esencial al hombre queda mutilado. No es posible prever, planear, proyectar, aspirar, esperar... sólo se puede combatir a la muerte un día más. El pensamiento de una muerte inminente asalta al combatiente a cada jornada. Es entonces cuando el alma queda asfixiada por la necesidad, otra forma más de esclavitud. La lógica de la batalla se cierra sobre sí hasta el punto de imposibilitar la reflexión acerca de los objetivos y el fin de la misma. La desdicha extrema, tal y como apuntamos, elimina los medios que podrían cancelarla. Aquellos que la padecen ven en la aniquilación del enemigo la única salida a su desdicha; una victoria parcial o simplemente el cese de las hostilidades no se contemplan porque no podrían soportarse. Como tendremos ocasión de comprobar al referirnos a la desdicha, únicamente persistiendo en el amor, consintiendo la desdicha como efecto de la necesidad, puede el alma salvarse de su aniquilación exterior, para la cual ha de operarse una aniquilación autoimpuesta, esto es, aceptar libremente la muerte. Sin embargo, lo que sucede es justo lo contrario, la fuerza se apodera de tal modo del alma de los combatientes que sus acciones no son propiamente reales, poseen un carácter pasivo en la medida en que no son

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 26.

<sup>13</sup> Ibid., p. 29.

<sup>14</sup> Ibid., p. 31.

dirigidas por el pensamiento y la reflexión. Caídos como están por la gravedad moral, se dirigen en su comportamiento externamente, como la materia inerte y el instinto ciego animal. El engaño, la ilusión, consiste en creer que se actúa, cuando más bien se padece. Y si es cierto que no es lo mismo infringir violencia que padecerla, en cualquiera de los casos es la fuerza y no la libertad la que dirige tales acciones. En ese sentido y no en otros puede decirse que la violencia cosifica tanto a unos como a otros.

Sin embargo, en *La Ilíada*, el horror de la guerra, plasmado de forma desgarradora, se conjuga con ciertos momentos en los que la luz del amor brilla de una forma pura, lo que intensifica la belleza del poema, y confirma las dos fuerzas que reinan en el universo: luz y gravedad. La hospitalidad, el amor filial, del padre o la madre por el hijo y el conyugal están presentes en *La Ilíada*. El caso del amor conyugal vuelve a poner de manifiesto la pureza que Weil exige a este tipo de amor implícito a Dios, ya que el marido, evocando las humillaciones a las que su mujer puede ser sometida “omite aquella cuyo solo pensamiento mancillaría de antemano su ternura”<sup>15</sup>, del mismo modo que el pudor es condición del lecho nupcial, como señalamos en el apartado dedicado al amor. No obstante, Weil destaca dentro de las diversas formas de amor, como no podría ser de otro modo, la amistad, que en el caso de *La Ilíada* alcanza entre enemigos su mayor pureza. Así, estos destellos de luz, de amor, que relucen entre las tinieblas, logran plasmar el principio weiliano de la creación: pedazos de bien a través del mal. Por otro lado, *La Ilíada* subraya siempre la fragilidad de todo aquello que es valioso en el mundo de los hombres, que, tal y como veremos, se encuentra siempre expuesto al azar, dentro de las cuales se encuentra la πόλις de Troya, el μεταξύ por excelencia, que ejemplifica la barbarie que supone para Weil la pérdida de un puente hacia Dios, de un símbolo de enraizamiento, como vimos. De acuerdo con C. Revilla, la ciudad tiene en Weil un carácter metafórico (por lo que no sólo es encarnada por Troya, sino también por Toulouse, Venecia...) en el que quedan insertados algunas de las nociones capitales de su filosofía. "En el comentario a la *Ilíada* la referencia a la ciudad no tiene, en principio, carácter metafórico; sin embargo, tiende a adquirirlo al considerar cómo la destrucción de Troya aparece en el horizonte genérico de la guerra, y ésta como manifestación extrema del imperio de la "fuerza"<sup>16</sup>. Según esta autora la ciudad del poema no se refiere tanto a un espacio ideal de carácter público o político sino más bien a la esfera privada de las necesidades del individuo donde éste adquiere el protagonismo, al mundo del recuerdo y el deseo, a partir de la cual se configuran ciertamente las estructuras públicas propias de la polis que, sin embargo, no agotan su significado. La pérdida de la polis equivale a la pérdida de este espacio privado, de carácter precario, en el que se desarrollan los lazos personales familiares, de amistad y de paz. Este carácter metafórico de la ciudad impregna la cultura, ya que no sólo está presente en *La Ilíada* sino también en el esfuerzo de la ciencia griega por hacer patente el vínculo entre el espíritu humano y el universo, de tal manera que el mundo aparezca como "la ciudad de todos los seres naturales", como Weil señala en *Sur la science*. Es por ello que Grecia es para ella el espacio característico del arraigo, al hacer del mundo algo habitable, cotidiano, familiar, frágil, y susceptible de ser amado puramente.

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 36.

<sup>16</sup> REVILLA, Carmen: *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003, p. 80.

En definitiva, “por eso *La Ilíada* es algo único, por esa amargura que procede de la ternura y que se extiende sobre todos los seres humanos, igual que la claridad del sol. Nunca su tono deja de estar impregnado de amargura, nunca tampoco se rebaja al lamento”<sup>17</sup>. Estas palabras de Weil expresan la inspiración sobrenatural del poema mediante una imparcialidad análoga a la de Dios con el mundo, que expresa asimismo la igual condición humana. Tanto es así, que no existe diferencia de trato en la obra entre griegos y troyanos, pues no se dirige a enardecer sentimientos, a insuflar fuerza, sino a expresar la naturaleza de ésta. Aqueos y troyanos sufren igualmente el castigo y el rigor del destino querido por los dioses, que disponen de la victoria y la derrota a su antojo. Vencedores y vencidos, sometidos a la fuerza, no provocan desprecio ni admiración, sino tan sólo pesar.

Esta subordinación es la misma en todo los mortales, aunque el alma la lleve de manera diferente según el grado de su virtud. Nadie en *La Ilíada* se sustrae a ella, igual que nadie se sustrae a ella en la tierra. Ninguno de los que sucumben a ella es considerado por eso despreciable. Todo lo que en el interior del alma y en las relaciones humanas escapa al imperio de la fuerza es amado, pero amado dolorosamente, a causa del peligro de destrucción continuamente suspendido. Ése es el espíritu de la única epopeya verdadera que posee Occidente<sup>18</sup>.

Para Weil es significativo que los diversos mecanismos orientados a colmar el vacío se encuentran aquí presentes, mostrando que ni el orgullo, ni la humillación, ni el odio, ni el desprecio, ni el olvido encuentran espacio para pervertir de fuerza el espíritu de amor y de justicia que recorre las páginas de *La Ilíada*. Para Weil esta imparcialidad milagrosa está también presente en la tragedia ática de Esquilo y de Sófocles y en el Evangelio. A su modo de ver estas obras no sólo comparten la maravillosa expresión de la miseria humana, fruto del amor a Dios y el deseo de verdad, sino que además retratan la desdicha de un ser divino y humano al mismo tiempo. Así, la Pasión de Cristo tiene, según Weil, su espejo en la miseria padecida por Antígona y Electra, ofreciendo la misma verdad esencial: “No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo”<sup>19</sup>. En opinión de Weil, pues, este espíritu de justicia y amor por la verdad, presente en Grecia y en el Evangelio, no tiene eco una vez destruida la civilización griega. Los mártires constituyen, según sus planteamientos, una prueba de ello, ya que, como veremos, la gracia sólo acontece a través de un dolor y sufrimientos extremos, de una total privación de consideración social, y de una eliminación del ego, de modo que no hay nada más extraño en la gracia que la alegría. Lo que, según Weil, nos muestran las tragedias áticas y el Evangelio es que la gracia implica inexorablemente el sentimiento del golpeo de la fuerza en lo más profundo del alma, sólo que al haberse transformado en amor, la fuerza no puede destruirla.

## 2. 1. 2. Zeus y Prometeo en Esquilo

El nombre de Prometeo significa Providencia. Según Hesíodo, Prometeo fue árbitro en la disputa causada por las partes de los animales sacrificados que debían corresponder a los

---

<sup>17</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 37.

<sup>18</sup> Ibid., p. 40.

<sup>19</sup> Ibid., p. 41

dioses y los hombres respectivamente, inclinándose en el reparto a favor de los hombres. Para Weil esta historia evoca a la de Job (16, 9), en la cual éste implora a Dios una correcta mediación entre Él y el hombre. Weil, sin embargo, aprovecha junto con el *Prometeo*, un pasaje del coro del *Agamenón* de Esquilo (Vv. 160-183) para conectarlo en su filosofía. En nuestro caso, trataremos en primer lugar el análisis de Weil referente al *Prometeo* para abordar a continuación el que se refiere al fragmento de un coro del *Agamenón*, destacando el nexo común que las une desde la particular hermenéutica weiliana.

En primer lugar, la descripción del encadenamiento de Prometeo sobre la roca recuerda inevitablemente a la de Cristo y al justo de Isaías, ya que en los tres casos el ajusticiado se mantuvo en silencio. Según Weil existe una correspondencia entre Prometeo y Cristo al ver en el encadenamiento de Prometeo la crucifixión de Cristo, pues en ambos casos el justo se encuentra a la intemperie, a merced del viento, siendo un juguete en manos del mismo. Según su interpretación, "podría pensarse que Esquilo superpone aquí al suplicio de la crucifixión el del ahorcamiento"<sup>20</sup>. El sufrimiento, no obstante es un hecho compartido, puesto que, "en cuanto Prometeo se queda solo, se produce un estallido de dolor que no deja lugar a duda sobre el carácter físico del sufrimiento. Esquilo deja claro, igualmente, que sufre por amor"<sup>21</sup>, y en concreto, por amor a los hombres, del mismo modo que Cristo. Además, Zeus centra en Prometeo toda la ira dirigida contra la especie humana, del mismo modo que Cristo murió por los pecados de los hombres. El destino, el Hado, la fuerza inherente a la inexorable necesidad, es la causa de su desdicha. La falta cometida: robar el fuego de la sabiduría, fuente que sería maestra de las artes y recurso para el hombre. La causa de la falta: la locura de amor. En este sentido, tanto Zeus como Prometeo se hallan sometidos a la necesidad, el primero como verdugo y el segundo como víctima, de forma que el único modo en que el amor y la reconciliación pueden triunfar es mediante un acto de libertad, de libre consentimiento a dicha necesidad. En ambos casos también, el mal queda destruido por esa particular transmutación en su contacto con el Bien puro y absoluto, impidiendo así su transmisión y convirtiéndose en maldición, tal y como apuntamos.

Es importante que Prometeo ofrezca un recurso, ya que, como veremos en el mito del nacimiento del Eros (el Amor) en *El Banquete*, el padre de Eros es Póros, cuyo significado, entre otros, es el de recurso. Como Eros, Prometeo es diestro en obtener soluciones (incluso para lo imposible), pero ante todo, como indica Weil, su semejanza radica en que ni el uno ni el otro ejercen ni padecen violencia, a pesar del sufrimiento al que se ve sometido Prometeo. Por otro lado, en el verso 153, Prometeo se duele de ser objeto de mofa y del escarnio de su enemigo. Sin embargo, a pesar de tales sufrimientos, Prometeo sabe que Zeus ha de mostrarse bondadoso y calmar su ira. Zeus a quien él ayudó a establecer su reino en la batalla contra los Titanes y que ahora le castiga por su amor al hombre, al que Zeus iba a aniquilar en favor de una nueva raza. En 437 Prometeo explica sus logros con respecto al hombre, cómo gracias a él dejaron de ver sin ver nada, de oír sin oír nada, de vivir soñando, y sin comprender el modo en que ocurren los hechos. A mi modo de ver, tanto las expresiones como el trasfondo poseen un paralelismo innegable con Heráclito. En 468 se destaca la relación entre el amor y la desdicha, y Prometeo aparece en boca del coro como un médico (epíteto que también pertenece a

---

<sup>20</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, Trotta, Madrid, 2004, p. 90.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 82.

Cristo y a Eros) que enferma. Y más adelante el coro manifiesta su esperanza de que algún día tenga el mismo poder que Zeus (Dios Padre), lo que hace pensar no en una lucha entre ellos sino en una comunión o unión armónica. En definitiva, de la misma manera que sucede con Antígona, como veremos, Prometeo tuvo compasión, amó, y sin embargo, no obtuvo para sí compasión ni amor.

Existe, también una cierta referencia al pitagorismo, sobre todo cuando Prometeo cuenta haber limitado los privilegios de los dioses. Para Weil "esto enlaza directamente con las ideas pitagóricas sobre el límite y lo ilimitado, que constituyen el fondo de esa doctrina. La comparación no es arbitraria en absoluto, pues Platón atribuye precisamente esta parte de la doctrina a una revelación de Prometeo. Esta revelación tiene que ver además con la enseñanza de las técnicas"<sup>22</sup> y asimismo con la enseñanza del número como invento más rentable y sobresaliente. Los dones enumerados por Prometeo poseen, por otro lado, una innegable correspondencia con los que presenta *La Biblia*, donde a pesar de que se dice que "la Sabiduría fue la que enseñó a los hombres a labrar la tierra y los demás oficios, hoy nadie tiene presente este tipo de pensamientos. Sin embargo, ¡cuánto no cambiarían nuestras vidas de contemplar todas las técnicas como dones de Cristo!"<sup>23</sup>. Para Weil, este hecho junto con la utilización de términos como ἄρθμεω (unir), ἀριθμὸν (número), ἄρμός (juntura, articulación), ἁρμονία (encaje, acuerdo, justa proporción), o la noción de ρυθμός (movimiento regulado por tiempos, medida, cadencia, regularidad... en relación con la armonía), manifiestan una conexión subyacente con el pitagorismo. Por otro lado, Weil advierte que:

el de Zeus es un caso muy singular en esta tragedia. En todas las demás obras de Esquilo, el atributo esencial de Zeus es la sabiduría. Sólo secundariamente se le presenta como poderoso, justo, bueno y misericordioso. Es, ante todo, el Dios sabio. En esta tragedia carece de sabiduría, hasta el punto de que dicha carencia amenaza el futuro de su dominio; por sus "consejos faltos de sagacidad" está condenado a perder su trono, y sólo Prometeo liberado de sus cadenas puede prestarle ayuda. La conclusión que se impone es que el propio Prometeo es la sabiduría de Dios<sup>24</sup>.

Si a esto sumamos la figura de Zeus como dispensador de sabiduría tal y como se expone en el Agamenón, puede concluirse que existe una identidad entre Zeus y Prometeo; ambos resultan ser uno y el mismo Dios. En realidad, en el Prometeo de Esquilo se percibe claramente que la verdadera naturaleza divina radica en la sabiduría y no en la fuerza, puesto que sólo Prometeo puede evitar que el Dios más fuerte de todos pierda su hegemonía. También Cristo se encontró privado de la sabiduría en el momento en que creyó estar abandonado por su padre. Como quedará de manifiesto en el apartado concerniente a la unidad de la verdad, La separación entre Dios Padre e Hijo de la Pasión es una separación aparente, como sucede también, según la interpretación de Weil, en el caso de Zeus y Prometeo.

Todo es libertad en este drama hecho de clavos y cadenas. Cuando los Titanes y Zeus inician su enfrentamiento, cada cual está en igualdad de condiciones de contar en su bando con la sabiduría de Prometeo. Los Titanes no la quieren. La rechazan. Escogen el uso único de la

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 90.

<sup>23</sup> Ibid., p. 89.

<sup>24</sup> Ibid., p. 91.

fuerza. Ni siquiera se dignan a mirar a Prometeo. Esa elección les condena a la derrota, pues el destino iba a conceder la victoria al adversario que no se hubiera servido únicamente de la fuerza, sino también de la sabiduría; y eso lo sabía Gaia, la madre de Prometeo. Cuando los Titanes le dan la espalda, Prometeo se dirige voluntariamente a Zeus, quien voluntariamente le acoge, y gracias a ese consentimiento se convierte en el soberano del universo<sup>25</sup>.

Prometeo representa a ojos de Weil el cordero degollado desde la fundación del mundo, en la eternidad, ya que nada hace pensar que su pasión haya constituido un hecho histórico de ningún tipo, lo que no supone para Weil un argumento para rechazar el carácter histórico de los Evangelios, sino todo lo contrario. Su convicción en la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas es firme, como lo prueban estas palabras: "Muy sólido es desde luego poder decir a los incrédulos que sin la obsesiva de la Pasión nunca se hubiera producido esa civilización griega en la que beben todos nuestros pensamientos sin excepción"<sup>26</sup>. Pero no sólo la Pasión, como vemos, es marca de esta unidad. En las Suplicantes de Esquilo, Zeus aparece como suplicante, es su epíteto, lo que significa que la súplica por un desdichado viene siempre de Dios, en coincidencia con los planteamientos defendidos por Weil.

En cuanto al pasaje de un coro del *Agamenón*, lo primero que Weil destaca de este en este fragmento es que contiene enseñanzas propias de los Misterios, especialmente el de Eleusis<sup>27</sup>, a pesar de que también existen referencias al orfismo. En él "Zeus no designa a una divinidad concreta más de lo que lo hace la palabra 'Dios'. Además tiene la misma raíz. Por otra parte, se desconoce su nombre, lo cual implica, según las ideas de los antiguos, para los cuales nombrar suponía la posesión de una autoridad, que no resulte posible alcanzarlo, al contrario de lo que sucede con los dioses falsos. Tan sólo es posible orientar hacia él el pensamiento, y eso basta para obtener la perfección"<sup>28</sup>. Lo importante, no obstante, a la hora de conectarlo con la unidad de la verdad, es su perfecta conexión con el cristianismo y con el pensamiento griego.

En cualquier caso, para Weil la idea de límite es el eje en torno al cual gira el poema. Zeus es visto como Dios supremo, Dios de la medida y el límite, y por tanto, castigador de todo aquel que guíe su conducta a través de la desmesura, el exceso y la extralimitación en el uso del poder y la fuerza, caso de Prometeo. La sabiduría, consistente en el conocimiento del equilibrio, la proporción y la autolimitación de uno mismo, es el objetivo mismo al que se dirige el coro del *Agamenón*. En este sentido existe una clara referencia a la mediación geométrica entre el macrocosmos y el microcosmos humano; entre Dios y el hombre; entre el hombre y el hombre; entre el hombre y la naturaleza; entre Dios y la naturaleza; entre Dios y Dios.

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 92.

<sup>26</sup> Ibid., p. 94.

<sup>27</sup> Para Weil las tragedias de Esquilo y Sófocles se encuentran impregnadas del culto místico. El uso en Sófocles del término *μηχανή*, empleado también por Platón, Píndaro o Herodoto, posee para Weil un carácter revelador al considerarlo un término litúrgico característico de los Misterios de Eleusis, relacionado con el Misterio de la Redención. El término significa medio, y es sinónimo de *Póros* (el recurso, la vía), el cual es analizado en este trabajo en referencia al *Banquete*. La célebre traducción latina es *machina*, término utilizado para nombrar al Dios que descendía desde lo alto del escenario al final de una obra teatral. Vemos, pues, que no sólo la ciencia sino también las letras griegas poseían para Weil un principio heurístico de carácter divino.

<sup>28</sup> Ibid., p. 22.

En segundo lugar, el fragmento explicita el método o camino que es preciso seguir a la hora de adquirir esta sabiduría suprema, a saber: para conocer es preciso haber sufrido (πάθος). No cabe duda de que este principio establece una conexión entre la desdicha y la verdad, sin que ello signifique equiparar sufrimiento a conocimiento, sino más bien indicando, como en el caso del cristianismo, el uso sobrenatural que del sufrimiento puede hacerse. A pesar de que Weil no lo indica en su exégesis, esta interpretación de la sabiduría en clave de padecimiento, de desdicha, más incluso que de sufrimiento, vuelve a oponerse al mártir, pero no sólo porque el sufrimiento no otorga de forma automática el conocimiento, como ella bien advierte, sino porque en el propio fragmento se indica claramente que a tal sabiduría por el camino del sufrimiento se llega incluso sin desearlo, lo que elimina cualquier tipo de romanticismo o alegría en el padecimiento.

En tercer lugar, en el fragmento se dice que esta sabiduría a través del sufrimiento es una gracia violenta que proviene de los dioses, por lo que la referencia a la Cruz de Cristo, a la Pasión, y por consiguiente, al pensamiento de San Juan de la Cruz, según el cual sólo la experiencia de la Cruz de Cristo es capaz de iluminar, son claras. La noción de gracia de la filosofía weiliana, a pesar de que ella no lo indique, está también presente. Por otro lado, Weil establece asimismo una conexión entre los primeros versos pronunciados por Prometeo y el final del libro de Job. En su opinión, ambos muestran “la misma conexión misteriosa entre el extremo dolor físico, acompañado de una extrema angustia del alma, y la revelación completa de la belleza del mundo”<sup>29</sup>.

Por otro lado, Weil explica que “la ‘pena que es memoria dolorosa’ significa, según el vocabulario órfico, el presentimiento de la felicidad eterna, el presentimiento del destino divino del alma. Ese presentimiento es el que se va destilando gota a gota en el sueño de la inconsciencia; a la hora de tomar conciencia del mismo, ya es uno presa de la gracia, y sólo queda dar su consentimiento. Este cuadro de la acción de la gracia coincide con el mito de Core”<sup>30</sup>. Junto con ello, Weil advierte en los términos “memoria dolorosa” una referencia a la reminiscencia platónica y a la “noche oscura de San Juan de la Cruz”. Sin embargo, en lo que se refiere al método para alcanzar esta sabiduría, Weil señala con acierto que lo importante, tal y como expone el texto, es mantener el pensamiento vuelto hacia Dios con amor, lo que concuerda perfectamente con la mirada, la atención amorosa o la espera atenta a Dios weiliana, así como la relación entre amor y pensamiento a la hora de adquirir sabiduría y no opinión. Por otro lado, al relacionar los versos del fragmento del Agamenón con el Prometeo, Weil advierte una semejanza inequívoca entre la historia de Prometeo, la de Cristo y la de Zeus. En el Agamenón, Zeus aparece como el instructor de los hombres, papel que desempeña Prometeo en otras obras, lo que para Weil significa que, en realidad, se trata del mismo Dios, de Dios padre e Hijo. La pasión de Prometeo es, por tanto, el camino de la sabiduría abierto a los hombres, del mismo modo que la crucifixión de Cristo; en ambos casos Dios padre queda unido al hijo a través de un sufrimiento extremo pero redentor basado en el amor de ambas partes. Dios padre recibe el amor mendigado al hijo de forma desgarradora, bajo la ausencia aparente, la máxima distancia posible, recibiendo por amor el ser de la criatura que no es sino su propio ser. Dios Hijo consiente la desdicha extrema por amor, el vacío completo de sí desde

---

<sup>29</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 47.

<sup>30</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 23.



sí, bajo la ausencia aparente del padre, a la máxima distancia posible de él, y sin embargo en completa comunión con él. El plan de la Creación, al haber revelado de ese modo esta sabiduría a los hombres, queda así cumplido.

Existe, no obstante, a mi modo de ver, la posibilidad de extraer una similitud entre el pensamiento weiliano y el fragmento del *Agamenón* concerniente a su concepción sobre los nombres en relación con su contenido, que Weil pasa sorprendentemente por alto. En el fragmento Zeus es invocado desde el desconocimiento de quién pueda ser, más aún, se dice que no puede compararse a nada, simplemente se llama Zeus, sin que sepa realmente qué o quién es, para concluir diciendo que quien con el pensamiento vuelto hacia él proclame su nombre, recibirá de él la plenitud de la sabiduría. Hemos señalado ya la relación de la conclusión con la atención, la acción no actuante, amorosa, deseosa de Dios y a la que el pensamiento queda subordinado, sin embargo, lo que aquí se señala respecto del nombre de Zeus y el desconocimiento de quién es, es justamente lo que defiende al hablar del nombre de Dios. Dios es simplemente la palabra con la que invocamos a aquello que se desea, que se ama, al Bien Absoluto, a la Verdad Absoluta, a la Belleza Absoluta, algo que no puede ser equiparado a ninguna concepción humana, y que carece, por tanto, de representación, pero que, no obstante, posee el poder de purificar si no se le adscribe a ninguna de estas concepciones, al contrario que sucedía con palabras como derecho, democracia o persona.

### 2. 1. 3. Antígona

Es un hecho de vital importancia a la hora de constatar la unidad de la verdad en diversas culturas que, del mismo modo que sucede en el Evangelio, en las tragedias áticas como *Antígona* y *Electra*, así como los himnos homéricos como el *Himno a Deméter, relato del rapto de Core*, siempre es Dios quien busca al hombre y no al contrario, pues, como podremos ver ulteriormente, el esfuerzo muscular por parte del ser humano en busca de Dios es baldío. No podemos llegar a Dios por nosotros mismos, sino que es él quien se abraza a sí mismo a través nuestro, de la misma manera que "no podemos ir a buscar esta energía solar, debemos limitarnos a recibirla"<sup>31</sup>. Así también, este conjunto de obras comparte la temática central del descenso de Dios al hombre, esto es, de la operación sobrenatural de la gracia. En consecuencia, ya se trate del Reconocimiento de Electra y Orestes, de la muerte por amor de Antígona, o de la belleza como trampa para el amor de Dios en el *Himno a Deméter* (y en otras obras como el *Fedro* de Platón y el cuento escocés del *Duque de Noruega*), Dios busca afanadamente al hombre vaciado de sí para descender hasta él y colmarlo de amor sobrenatural.

Sin embargo, por su conexión con los elementos principales del cristianismo, los dramas de Sófocles presentan una importancia clave en la constatación de la existencia de una verdad eterna, sobrenatural, que recorre la historia y las culturas. Para Weil las tragedias de Sófocles muestran la siguiente enseñanza:

nada hay que secuestre la libertad interior. Sus héroes conocen la desgracia, pero no la obsesión (...) Ninguno de sus personajes posee el menor atisbo de locura, por más que todos

---

<sup>31</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995, p. 18.

ellos pasen por situaciones como para volverse loco: Filoctetes, Edipo, Antígona (jentre su padre y sus hermanos!, su nacimiento es impuro, pero su piedad es pura), Orestes. El propio Ajax, después de su delirio inconsciente, es maravillosamente lúcido. En ningún sitio se quiebra la forma humana. Electra: supone la victoria de la pureza sobre la impureza... Siempre me consolará esta lectura<sup>32</sup>.

En todas está presente el drama de la soledad y de la debilidad del individuo y en todas ellas se muestra cómo la pureza vence sobre la impureza (la propia Weil recreó en *Venise sauvée* el espíritu de las tragedias clásicas griegas erigiendo a Jaffier como héroe perfecto). En este sentido Sófocles es para Weil "el poeta griego cuya inspiración presenta de modo más visible, y tal vez más puro, una índole cristiana"<sup>33</sup>. Según su visión:

en cada uno de estos dramas el personaje principal es un ser valiente y orgulloso que lucha completamente solo contra una situación intolerablemente dolorosa; se dobla bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; su coraje se quiebra por momentos; pero aguanta y no se deja degradar jamás por la desdicha. Por eso estos dramas, aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza. Mas bien se guarda de ellos una impresión de serenidad<sup>34</sup>.

Antígona representa, pues, la figura de Cristo en la medida en que muere por amor, no sólo a su hermano, sino a la verdad y a la justicia. Antígona prefiere morir por amor a vivir sin él, pues como señala en la obra nació para compartir el amor y no el odio. A mi entender, esta es una manera de expresar el amor fraternal como amor implícito a Dios, del mismo modo que el amor conyugal del hijo del rey por Antígona, el cual le lleva a compartir su muerte, pues en realidad, no se trata de que Antígona ame a uno de sus hermanos por encima del otro, sino más bien de equidad, de imparcialidad en el amor como acto de justicia. El tema de la justicia divina como imparcialidad, incluso como compasión y caridad, cuya imagen es representada por sol que ilumina por igual a justos e injustos, vuelve a estar aquí presente. En segundo lugar, este amor representa una locura a ojos del común de los mortales (incluida su propia hermana), de las leyes de la polis, y en general del orden social establecido. Su fidelidad al hermano vencido frente a la fidelidad a la patria victoriosa pone de manifiesto su rechazo a la fuerza y al prestigio del poder, al tiempo que su abnegación al amor y a la justicia. Para G. Di Nicola la transgresión de Antígona aparece para Weil más profundamente como obediencia a Dios<sup>35</sup>. En este sentido, Antígona ejemplifica, como Cristo, la figura de un ser que padece la injusticia por amor, que es humillada y castigada con la muerte, pero que logra detener la maldición transmitida de generación en generación. Según Weil, "se ha entendido muy mal eso que llaman la fatalidad en la tragedia griega. No existe fatalidad, sino que se trata de ese concepto de la maldición que, una vez se ha producido merced a un crimen, se va transmitiendo de unos hombres a otros sin que pueda ser destruida si no es mediante el sufrimiento de una víctima pura que sea obediente a Dios"<sup>36</sup>.

Por otro lado, Antígona, como Cristo, representa la rebelión frente a las leyes positivas, al no doblarse en ningún momento ante ellas en su obediencia a Dios, expresión ésta que el

---

<sup>32</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, Trotta, Madrid, 2001, p. 62 y ss.

<sup>33</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 20.

<sup>34</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 57.

<sup>35</sup> DI NICOLA, Giulia Paola: *Nostalgia di Antigone*, Andromeda Editore, Teramo, 1998, p. 69.

<sup>36</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 22.

propio Sófocles utiliza en la obra, y que posee en relación con nuestros intereses un carácter ciertamente revelador. En realidad, la contraposición existente en la obra entre el derecho positivo y las leyes no escritas e imprescriptibles de Dios, se corresponde perfectamente con los presupuestos en los que Weil basa su distinción entre derechos y deberes. Esta actitud es admirada y aprobada en el interior del corazón por las gentes de Tebas (polis en la que se desarrolla el drama), los cuales sienten piedad por la desdicha de Antígona y admiración por su amor fraternal y por el que el hijo del rey le profesa a ella. Sin embargo, el miedo al sufrimiento impide que tales sentimientos tengan expresión; Antígona no obtiene palabras de consuelo (imposibilidad de atender al desdichado, de dar expresión a su desdicha). Vemos, pues, con claridad meridiana, que el amor es una locura, como el propio hijo del rey señala, una locura que posee todas las connotaciones que hemos ido exponiendo con ocasión de la filosofía weiliana, y que por tanto, hacen referencia una vez más a Cristo. El orgullo y la valentía de Antígona se quiebran frente al dolor extremo y el desconsuelo, prueba una vez más de que la desdicha, aun persistiendo en el amor a causa de la gracia, no puede dejar de estremecer ni siquiera a un ser divino. Sus palabras finales evocan indudablemente un espíritu similar al cristiano. Antígona no sabe qué crimen ha cometido ante Dios, y tampoco comprende cómo es necesario que aun entonces deba volver su rostro ante él. Sin embargo, la clarividencia aparece un instante después cuando afirma que el mal que recibe es consecuencia del bien que ha hecho. Tal vez el único verso alejado de la esencia cristiana, y que injustificadamente Weil no trata, es aquel en el Antígona afirma que, en caso de que quienes la han sentenciado hayan errado, no les desea más sufrimiento que el que ellos le procuraron injustamente. Ciertamente es, que tal concepción de la justicia muestra equidad pero está alejada del perdón del mal cometido por ignorancia, como en el caso de Cristo; y podríamos decir que se aproxima, por el contrario, a la concepción weiliana del castigo, de dudoso carácter cristiano, aun cuando así lo sostenga ella.

Por su parte, el rey se encuentra totalmente sometido al poder, al imperio de la fuerza, y al prestigio; la polis y sus leyes deben anteponerse ante todo. Sin embargo, Antígona, libre de cualquier esclavitud que no sea la del cumplimiento del deber, sabe que existe otra autoridad, otras leyes, otra justicia más allá de este mundo en la cual la culpabilidad y la inocencia es posible que no coincidan con lo estipulado aquí abajo, tal y como señala en un diálogo con el rey. De cualquier modo, la figura del rey, que finalmente es presa de la desdicha, llegando a perder a su propio hijo y a su mujer, sirve como ejemplo de que la soberbia, la extralimitación, la ὑβρις griega, tiene funestas consecuencias y recibe su castigo en clave de expiación. El límite, la moderación y la abstención de la fuerza que nacen del amor constituyen, una vez más, el tema central de la obra.

#### **2. 1. 4. Electra**

La desdicha, la miseria, y la humillación como consecuencia de la virtud, el valor, la fidelidad, y el amor, vuelven a ser elementos principales de este drama de Sófocles, cuya trama posee un fiel reflejo en la obra de Shakespeare *Hamlet, Rey de Dinamarca*. Sin embargo, a pesar de su carácter sombrío, en *Electra* hay un final de alegría suprema, alegría que colma todos los infortunios precedentes, rompiendo el asilamiento y la desesperanza a la que se

había confinado a Electra. Como sucedía con Antígona, Weil piensa que:

esta historia esta hecha para conmover a todos aquellos que, en el curso de su vida, han tenido la ocasión de saber lo que es la desdicha. Por supuesto, es esta una vieja historia. Pero la miseria, la humillación, la injusticia, el sentimiento de que se está completamente solo, de que se está entregado a la desdicha, abandonado de Dios y de los hombres, ésas cosas no son viejas. Son de todos los tiempos. Son cosas que inflige la vida todos los días a los desfavorecidos por la fortuna<sup>37</sup>.

No cabe duda, pues, de que Weil, concibe también este poema como una obra de inspiración cristiana, donde la desdicha, el abandono de Dios y la gracia conforman el trasfondo principal. A diferencia de la obra anterior, Electra representaría al alma humana caída en la desgracia, mientras que Orestes sería Cristo<sup>38</sup>. Como desdichada, a Electra no le es posible comprender que alguien pueda contemplar verdaderamente su desdicha y compadecerla, atenderla, escucharla y compartir su infortunio. Sólo Orestes, como se indica explícitamente en la obra, puede hacerlo. La fortaleza de ánimo y la fe le procurarán una persistencia en el amor que se tornará vital en el instante decisivo, ese pequeño intervalo de tiempo en el que todo se debate. Nuevamente el amor de Electra es expresado como una locura, un desequilibrio natural, en contraste con su hermana Crisótemis, la cual trata de mantener el equilibrio natural evitando pensar en la desdicha sufrida por su padre. Electra jamás traiciona a quienes ama, mientras que Crisótemis es víctima del miedo y la cobardía, de la gravedad moral, por lo que no puede sino colmar el vacío mediante la ilusión, evitando la verdad.

Existen, por otro lado, ciertas similitudes con respecto a Antígona, pues en ambos casos se da la contraposición entre el amor (de Electra por su padre asesinado y su hermano Orestes) y el odio (de su madre Clitmenestra y su amante Egisto, a la postre rey de la polis, a Electra). Sin embargo, y es de reseñar que Weil no lo analice, el móvil de la venganza posee una importancia insoslayable en la obra. La muerte a manos de Orestes de Egisto y Clitmenestra, es la llave para la liberación de la esclavitud y la desdicha de Electra, y por consiguiente, representa la restitución de la justicia. La venganza, que es una especie de apego, una necesidad de colmar un vacío, aquí puede interpretarse como un caso particular de aquella ley del Talión en la versión griega presente como vimos en *La Ilíada*, y por consiguiente, de larga tradición cultural, o simplemente como un triunfo del bien sobre el mal. En cualquier caso, existe a mi juicio una diferencia importante entre la ley correctiva del exceso en *La Ilíada* y la venganza de Orestes en favor de Electra. Si en el primer caso se trata de una ley extensiva al conjunto de combatientes (tal vez con la excepción de Patroclo) en la medida en que, presos como están de la fuerza, han perdido toda idea de mesura, en el caso de Electra, según la interpretación de Weil, la justicia que castiga el exceso no proviene del principio que limita el mundo, lo ordena y lo somete a necesidad, sino de la encarnación de ese principio en la figura de Orestes. Orestes habría venido en tal caso, al igual que Jesucristo, a traer la espada, el fuego, el logos. El carácter imparcial e impersonal del Dios solar que ilumina con su luz a justos e injustos, deviene en Electra en un Dios Hijo sufriente que colma de

---

<sup>37</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 63.

<sup>38</sup> Weil reconoce, no obstante, un sentido místico allende su sentido exterior, llegando a establecer una conexión entre el alejamiento de Orestes a edad temprana con el fin de salvar su vida, con la huida a Egipto.

gracia al alma desdichada de Electra, al tiempo que impone la muerte a sus malhechores. Es en este punto en el que advierte una doble caracterización de la figura divina en el pensamiento weiliano entre un Dios compasivo, amoroso, del perdón y atención a la desdicha, y un Dios vengativo y castigador del mal. Ulteriormente veremos que su particular concepción del castigo cancela esta oposición reuniendo ambos términos en el carácter sagrado de las penas, sin embargo, parece incongruente que el móvil divino de la venganza sea a ojos de Weil, como tendremos ocasión más adelante de analizar, una característica propia del judaísmo que ella criticará con ahínco. Es posible, no obstante, que Weil considerara superfluo el tema de la venganza en la medida en que se trata de Intuiciones pre-cristianas, y por consiguiente, no tienen porqué reflejar una identidad, sino tan solo una similitud con el cristianismo. Quede al menos apuntado.

Empero, es posible hallar en los versos que componen *Electra* notables intuiciones pre-cristianas, traídas, sobre todo, de la mano de la protagonista. Electra no se somete jamás a la fuerza, simplemente la consiente gracias a la permanente fidelidad a su padre, al que nunca podrá ya recuperar, y a la esperanza de que algún día su hermano aparecerá para cambiar la situación. Electra se encuentra, pues, a la espera de Dios. Esta desdicha voluntariamente adoptada, como toda desdicha, tiene el peligro de tornarse irreversible, eliminando de una vez por todas en Electra la espera. Ése es el momento crucial, el momento en el que Electra se ve abandonada, pierde la medida, y parece decidida a dar de lado a la razón y la bondad para entregarse definitivamente a la venganza. Sin embargo, la llegada de su hermana le sirve para afianzar su ánimo, y restablecer su virtud. Su hermana, consciente de la ley de la gravedad, sabe que el débil ha de someterse al fuerte, y, por tanto, que lo único razonable y provechoso para Electra es claudicar. Sin embargo, ella prefiere morir antes que traicionar a quienes ama, en referencia, claro está, a su padre y su hermano, contraponiendo una vez más la fuerza al amor. No obstante, al comunicársele la falsa muerte de Orestes, Electra comprende la irreductibilidad de su desdicha y se dispone a matar a Egisto, pidiendo ayuda a su hermana en esta empresa. Aquí se muestra perfectamente la diferencia entre el desapego operado por el amor en Electra, a la que ya nada le importa salvo la venganza, y el apego de su hermana a lo poco se posee, así como el miedo a sufrir violencia. Sin embargo, una vez contempla de manos de su propio hermano la urna que supuestamente contiene sus cenizas, Electra experimenta la desdicha extrema que nace del amor incondicional. No obstante, uno de los coros de la obra recuerda a Electra que debe ser moderada y limitarse en los llantos dirigidos a los suyos, ya que tanto su padre como su hermano eran mortales, por lo que el amor que debe profesársele no ha de ser nunca absoluto. Tal vez se trata de un guiño más a la tesis interpretativa de Weil que sostiene el carácter divino de Orestes y probablemente, a pesar de que no lo señala, del padre de Electra como Dios padre. Sea como fuere, es impelida a ser razonable y ceder ante los fuertes en favor de su propia vida, esta vez por boca de Orestes al que Electra no ha reconocido todavía; incluso le ordena dejar la urna que supuestamente contiene las cenizas de Orestes antes de contarle la verdad, lo que exige un desapego extremo por parte de Electra, violentando su amor por él. Sin embargo, ni cede a la cobardía ante los suyos, ni mantiene el apego suficiente que le impida dejar la urna para atender a la verdad. El anonadamiento de Electra es absoluto; cree que nada de lo ama existe, que sólo existen aquellos que le oprimen, y sin embargo prefiere acudir a la nada a la que pertenecen aquellos a quienes ama que pactar una vida feliz bajo la sumisión de sus enemigos. El conocimiento de la muerte de Orestes no

provoca en Electra una vuelta de sus ojos a la vida, sino que supone la prueba definitiva de su locura, esto es, de que su amor por él y por su padre es total y absoluto. Empero, a esta locura desde la perspectiva del apego y la gravedad moral subyace una coherencia en el amor según la cual, el auténtico amor, como veremos en la segunda parte de este trabajo, del mismo modo que se encuentra colmado con la sola contemplación de la felicidad de aquel al que ama, desea compartir la desdicha del amado, deseo que Electra expresa en sus lamentos. En cualquiera de los casos, preferir la muerte en esta situación implica encontrarse ya en la nada, es decir, requiere de un anonadamiento previo, consentido por amor. De ese modo, el instante en el que la persistencia en el amor podría desaparecer, precipitando a Electra a una desdicha sin posibilidad de salvación, queda así superado. Es el infinitamente pequeño simbolizado por el grano de mostaza, de granada de Prosperina y que representa el reino de los cielos (tema presente también en el *Himno a Deméter* y en el cuento del folclore popular del *Duque de Noruega*). Orestes, sintiendo verdaderamente la desdicha de su pobre hermana, apiadándose de ella como nadie antes lo había hecho, no puede aguantar más sin revelar su verdadera identidad, "no puede dejar de hacerlo; la compasión es más fuerte que él"<sup>39</sup>. Dios desciende al vaciado de sí por amor, acontece así la gracia en su inexorabilidad; movimiento ascendente a la segunda potencia. El reconocimiento, tema habitual en las letras grecolatinas y en el folclore, tiene aquí también su espacio.

Se produce un reconocimiento doble. Dios reconoce al alma por sus lágrimas, y a continuación se da conocer él mismo. Cuando el alma agotada ha dejado de esperar a Dios, cuando el infortunio exterior o la sequía interior le hace creer que Dios no es una realidad, y, pese a todo, ella sigue amándolo y sintiendo horror por los bienes de aquí abajo que pretender suplantarle, es precisamente cuando Dios, pasado el tiempo, acude hasta ella, se presenta, la habla, la toca. A eso es a lo que san Juan de la Cruz llama noche oscura<sup>40</sup>.

Por tanto, no es el azar sino el amor el que opera dicho reconocimiento, pues, como explicaremos más adelante, sólo Dios atiende al desdichado. Por otro lado, la urna que contiene las cenizas de Orestes y la alegría suprema que sigue al reconocimiento evocan la Resurrección. A su vez, el aspecto harapiento, de esclavitud y mendicidad de Electra, denota el vacío absoluto de su alma operado por la gracia, del mismo modo que el exilio de Orestes evoca también la desdicha de los combatientes, cuyas penas y vidas se desarrollan lejos de los cálidos baños, lejos de la patria. En ocasiones, no obstante, como sucede en el Duque de Noruega, la apariencia calamitosa es la de Dios, lo que indica que su descenso en la gracia está vacío de poder y de prestigio. En cualquier caso, la inspiración cristiana es clara: Electra ha muerto en vida por amor a Dios, único bien absoluto, y Dios, tras haber mendigado el amor de Electra, no puede sino amarla a su vez de forma absoluta; Dios se abraza a sí mismo a través de ella. Como, por otro lado, los bienes de este mundo no son absolutos, Dios no puede hallarse en él si no se encarna, razón por la que Weil considera a Orestes como Jesucristo. En definitiva, se trata de un acto puro de amor incondicional, un amor que sólo a Dios concierne. Electra simboliza el alma redimida de la desdicha por la gracia divina, operada gracias a la persistencia del amor y el consentimiento de la desdicha producida por la necesidad. La creencia de que todo lo que ama ha perecido y su desdicha es absoluta es la prueba de fuego. Sin embargo, como ya apuntamos, para Weil el sentimiento de total ausencia de Dios es justamente la

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 55.

<sup>40</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 19.

marca de su presencia. "El grito de Cristo y el silencio del Padre componen conjuntamente la suprema armonía; toda música no es más que una imitación de esta armonía; y a ella se parecen, aunque de infinitamente más lejos, aquellas armonías nuestras que alcanzan a la vez el más alto grado de desgarró y de dulzura. El universo entero, incluidas nuestras propias existencias que son fragmentos suyos, no es más que la vibración de esta suprema armonía"<sup>41</sup>. De este modo, ese encuentro al que Dios se presenta ausente se produce cuando a pesar de todo el sufrimiento el amor se mantiene. La creación obtiene entonces cumplimiento, el amor se impone, Dios se ama a sí mismo, una alegría pura y suprema inunda el alma, colmo del vacío por parte de la gracia.

### **2. 1. 5. La doctrina pitagórica**

El estudio de la doctrina pitagórica debió de cautivar profundamente a nuestra autora. Aun cuando su investigación posee un marcado carácter filosófico, dirigida a la convergencia con la verdad cristiana única y universal, es claro que sus amplios conocimientos matemáticos fueron una inestimable herramienta a la hora de analizar minuciosamente el pitagorismo y sacar sus conclusiones. Sea como fuere, lo cierto es que Weil considera el pensamiento desarrollado en la escuela pitagórica como uno de los centros neurálgicos de la civilización griega. Lejos de constituir un vestigio de civilización ya obsoleto, reconoce una influencia sobresaliente del pitagorismo en la filosofía platónica, lo que proporciona un puesto preeminente dentro de la verdad universal de corte cristiano que ella misma sostiene. El acercamiento que Weil realiza a esta escuela está enmarcado dentro de su concepción de la ciencia y ante todo de la verdad universal que hemos ido perfilando a lo largo de este trabajo. Según la hipótesis de Weil, el Mediterráneo prehistórico debió reunir a iberos, pelagos, troyanos, fenicios y egipcios en una civilización más o menos homogénea, cuya pureza espiritual se mantuvo en la Antigüedad desde el Egipto prehistórico hasta la llegada del cristianismo. Una vez más esta hipótesis implica la excepción de los romanos y hebreos, al menos hasta el momento anterior al Exilio. A su vez, el pitagorismo hundiría sus raíces en un pasado muy remoto que, según las referencias de Herodoto, bebió de la fuentes del pensamiento egipcio; según Diodoro de Sicilia mantiene analogías con la religión druídica, la cual, para Diógenes Laercio marca el origen de la filosofía griega.

Sea como fuere, el pitagorismo continúa siendo "el gran misterio de la civilización griega"<sup>42</sup>, puesto que a pesar de impregnar todas las expresiones culturales griegas es difícil desentrañar su origen y establecer con exactitud los límites de su doctrina. Para Weil, no obstante, es claro que la presencia del pitagorismo en la vida profana de Grecia es casi absoluta en una época en la que, según su interpretación, la unidad con la vida sobrenatural era tan grande como su distanciamiento en la actualidad. Por otro lado, Weil sostiene un principio hermenéutico en su análisis de la doctrina pitagórica según el cual no es posible interpretar los pocos documentos que se conservan si no es como una suerte de adivinación desde el interior mismo de la vida espiritual que los impregna. Como ella misma indica: "los textos fundamentales son dos o tres fragmentos de Filolao, un pasaje del *Gorgias*, dos del

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 142.

<sup>42</sup> Ibid., p. 96

*Filebo* y uno del *Epinomis*. También Aristóteles y Diógenes Laercio fueron transmisores de algunas formulaciones. A todo esto hay que añadir una fórmula pitagórica. Y eso sin dejar de tener presente en lo posible a la totalidad de la civilización griega<sup>43</sup>. No obstante, en lo que se refiere a nuestros intereses, debido al carácter profundo, fragmentario y oscuro del pensamiento pitagórico, nos centraremos exclusivamente en reunir los aspectos principales de dicha doctrina en relación con la verdad cristiana defendida por Weil, los cuales, por otro lado, han sido abordados casi en su totalidad en los apartados anteriores. En este sentido, nuestra finalidad es doble: por un lado evitar la redundancia y por otro dotar de unidad las tesis del pensamiento pitagórico, que hasta ahora han estado dispersas en este trabajo.

En primer lugar, Weil destaca que para los pitagóricos, como Platón, según el testimonio de Aristóteles, el uno es el símbolo de Dios, algo que también parece sugerir Heráclito en uno de sus fragmentos, como tendremos ocasión de comprobar. Así, del mismo modo que el uno representa a Dios, cada una de las cosas de este mundo posee un número como símbolo propio, el cual mantiene una relación con cada cosa. En este sentido, Weil señala que en la doctrina pitagórica, los términos, *logos*, *arithmós*, *número* y *relación* se utilizaban indistintamente. Por otro lado, los números cuadrados o segundas potencias mantienen a su vez un vínculo con la unidad, una mediación basada en un término medio, de modo que entre la unidad y tales números existe una igualdad basada en la proporción.

Filolao, del que apenas conocemos nada, parecía sostener una definición de armonía como unidad a partir de una mezcla, y como el pensamiento único de pensantes separados, lo cual presenta una similitud asombrosa con el misterio de la Trinidad. La amistad como igualdad hecha armonía y la teoría según la cual cada cosa tiene un número o participa del número, que Platón adaptaría ulteriormente a su filosofía, no es más que una forma más de expresar la armonía, el *λόγος* que rige el universo, y que en la tradición cristiana se denominará Verbo. Pero el número, como señala Filolao, no sólo concierne a las cosas divinas, sino también a los asuntos humanos, ya se trate de actos o pensamientos e incluso de las artes y las técnicas. Para Filolao la mediación sería la armonía de parejas de contrarios de distinto rango o especie, la unidad resuelta en una dimensión superior.

En Filolao quedan recogidos, pues, los principios generales del pitagorismo: la unidad como origen de todas las cosas; la imposibilidad de que lo ilimitado sea real y verdadero, ya que toda realidad es armonía entre lo finito y lo infinito, limitado e ilimitado<sup>44</sup>; la verdad como

---

<sup>43</sup> Ibid., pp. 97 y ss.

<sup>44</sup> Weil subraya que tanto Eudoxo a partir del cálculo integral como Zenón en sus aporías ponen esto mismo de manifiesto. Para Weil, no obstante, existe en ambos casos una perspectiva histórica equivocada sobre sus planteamientos respectivos. En el caso de Eudoxo formuló el postulado que se conoce con el nombre de axioma de Arquímedes, mientras que lo que planteaba Zenón, lejos de ser sofismas, era el principio de que una misma cosa se muestra a la vez como ilimitada y finita. Weil no llega a decirlo, pero según sus planteamientos, lo que estaría poniendo de manifiesto Zenón es la misteriosa conjunción de finito e ilimitado en el mundo, lo cual conduce a un absurdo, un imposible, una contradicción, capaz de transportar al alma a una verdad sobrenatural. Por otro lado, también Hipócrates en la biología y la medicina y Arquímedes basaron sus respectivas teorías en las ideas de proporción y armonía como unidad de contrarios. A propósito de Arquímedes, Weil escribe: "Arquímedes decía: Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo. Para cumplir esa palabra, deberían darse dos condiciones. Lo primero, que el punto de apoyo no perteneciera al mundo. Y después, que ese punto de apoyo se encontrara a una distancia infinita a la mano que obra. La



perteneciente al número; el orden universal establece la armonía entre las cosas que no son semejantes; la armonía entendida como el pensamiento común de lo que piensa por separado. Esta última fórmula representa para Weil la Trinidad. Para ella "sólo una cosa puede cumplir exactamente este aserto de unos pensadores que piensan juntos, y esa cosa es la Trinidad. La frase de Aristóteles de que 'el pensamiento es el pensamiento del pensamiento' no comprende la Trinidad, puesto que es posible tomar el sustantivo tanto en su sentido activo como en su sentido pasivo. La fórmula de Filolao sí la comprende porque el verbo está en activa"<sup>45</sup>. Dios resultaría ser sujeto y objeto de pensamiento, así como el pensamiento que une ambos términos. Sin embargo, no puede ser objeto de pensamiento como si se tratara de una cosa, ya que en esencia es sujeto, persona, es el que es. Por esta razón cada uno de los tres términos ha de ser necesariamente persona y encontrarse dentro del pensamiento de Dios. Esta Trinidad es, por tanto, la amistad suprema al tener lugar en Dios. Del mismo modo Ferécides, maestro de Pitágoras, sostenía, según Proclo, que Dios se transformó en Amor a la hora de crear estableciendo a partir de contrarios la identidad, el acuerdo y la amistad, extendiendo por todas las cosas esta unidad. A pesar de que únicamente se conservan textos sobre su figura, para Weil, las aportaciones de Proclo, Clemente de Alejandría, Suidas, le llevan a pensar en Ferécides como la figura de un sabio sin maestro, que bebió de las escrituras reveladas de los fenicios, y de la profecía de Cam.

Lo que es claro, no obstante, es que tanto en Filolao como en Platón y en Heráclito vemos que la armonía es la unidad de los contrarios, ya se trate de el uno y el dos, creador y criatura, lo que limita y lo ilimitado, lo Mismo y lo Otro. Además, si Dios es el aquel que limita, las cosas creadas, los números, son el resultado de la mediación entre lo ilimitado y Dios, que es el uno. En cualquier caso, para Weil esta oposición tiene a Dios como uno de sus términos. Así señala:

los pitagóricos hablaban, no de una unión entre el límite y lo ilimitado, sino de una unión entre lo que limita y lo ilimitado, lo cual es mucho más hermoso. Lo que limita es Dios. Dios le dice al mar: No irás más allá, etc... Lo ilimitado no tiene existencia más que cuando se le dispensa un límite desde fuera. Todo cuanto existe aquí abajo se ha constituido de esa manera, y no sólo todas las realidades materiales, sino también la totalidad de las realidades materiales, sino también la totalidad de las realidades psicológicas, las nuestras y las ajenas. Ésa es la razón de que aquí abajo no haya más que bienes y males finitos<sup>46</sup>.

Por otro lado, esta misma mediación ha de hallarse entre Dios y la materia inerte de su creación: Cristo.

La prueba ontológica, la prueba de la perfección, que no es, por otra parte, una prueba para la inteligencia como tal, sino sólo para la inteligencia movida por el amor, no versa únicamente sobre la realidad de Dios, sino también sobre los dogmas de la Trinidad, de la Encarnación y de la Pasión. Eso no significa, naturalmente, que la razón humana hubiera podido probar la verdad de tales dogmas sin la revelación; pero una vez se hacen presentes, se imponen con

---

operación de levantar el mundo por medio de una palanca sólo está al alcance de Dios. La Encarnación procura el punto de apoyo. Puede decirse también que todo sacramento constituye un punto de apoyo semejante. Y que cualquier ser humano que obedece perfectamente a Dios constituye un punto de apoyo semejante. Porque Dios está en el mundo, pero no pertenece a él" (Ibid., pp. 153 y ss.).

<sup>45</sup> Ibid., p. 111.

<sup>46</sup> Ibid., p. 33

certidumbre a la inteligencia, siempre y cuando ésta haya sido iluminada por el amor, de manera que no puede negarse a suscribirlos, aunque queden fuera de su ámbito y no esté facultada ni para afirmarlos ni para negarlos. Dios sólo es perfecto en tanto que Trinidad, y el amor que la Trinidad constituye sólo encuentra su perfección en la Cruz<sup>47</sup>.

Platón coincide en que la igualdad geométrica es de vital importancia tanto en los asuntos humanos como en los divinos, ya que en ella se basa la convivencia, la amistad, el orden, la moderación y la justicia, que, en definitiva, es lo que proporciona cosmos. Esta idea estaba ya presente en autores como Anaximandro. Discípulo de Tales, y de madre fenicia, descendía de Cadmo y Agénor, quienes, según Heródoto, llevaron a Grecia el culto a Osiris bajo el nombre de Dioniso, y defendía también una concepción de la Justicia divina como imparcialidad, según la cual una necesidad mecánica castiga las rupturas del equilibrio compensando tales rupturas y estableciendo un orden. Según su teoría, el movimiento que va desde el nacimiento a partir del ἄπειρον hasta el retorno a él que supone la muerte está anudado por la necesidad, según la cual todas las injusticias (extralimitación, desmesura) han de ser expiadas para que el orden prevalezca<sup>48</sup>. En este sentido, la justicia no sería nada distinto a la propia mediación, tal y como la describía Anaximandro, sin embargo, en el caso de los hombres, el pecado rompe la relación armónica proporcional entre los hombres y entre el hombre y Dios, aun cuando existe la posibilidad de redención, esto es, de una mediación entre el pecador y Dios. A su vez Dios es lo Uno, la unidad, origen y destino de la mediación.

Por su parte, Platón también parece seguir esta misma idea de mediación. De hecho, Weil interpreta la inscripción de la puerta de la Academia, la cual impedía la entrada a quienes ignoraban la ciencia matemática (y también la frase atribuida a Platón Ἄει ὁ θεὸς γεωμετρεῖ, "Dios es siempre geómetra"), como un calambur equivalente a la frase bíblica de que "Nadie va al padre sino por mí". Coincide también en que la realidad resulta de la mezcla armónica entre el límite y lo ilimitado, y pone de manifiesto que la asimilación de los números no semejantes entre sí por naturaleza queda demostrada con el empleo de las figuras planas. En el *Timeo* añade, además, la figura del término medio como mediador entre dos elementos aislados, de forma que él y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. El pitagorismo presente en Platón es, pues, innegable. Pero no sólo encontramos estas enseñanzas en Platón, sino que, según Weil, se hallan también presentes en el cristianismo. Así señala: "la referencia es inevitable. Al tiempo que Cristo se reconoce como el hombre de los dolores de Isaías y el Mesías de todos los profetas de Israel, se reconoce asimismo como esa media proporcional o término medio en el que los griegos habían pensado tan intensamente durante siglos"<sup>49</sup>.

Para Weil, la mediación de los números inconmensurables fue el mayor logro del pitagorismo del que podemos dar cuenta. En este sentido, puede decirse que la escuela pitagórica descubrió esta verdad en todos los ámbitos de realidad, hallando mediación incluso para los números no naturalmente semejantes, los denominados λόγοι ἄ-λόγοι, en lo cual vieron las huella de Dios en el mundo.

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 114.

<sup>48</sup> Weil ve en el ἄπειρον (lo indefinido o indeterminado) una similitud con la Madre del *Timeo* de Platón, en la medida en que hace referencia a la materia, a la necesidad, y por consiguiente en lo contrario al bien, que es también lo correlativo al mismo, por lo que representa a la justicia en el mundo.

<sup>49</sup> Ibid., p. 106.

Esto significa que la geometría es la ciencia de búsqueda de las medias proporcionales (semejante, en griego, significa proporcional) por la proporción incommensurable (i.e.:  $\sqrt{n} \times m$ ) y que procede de una revelación sobrenatural. Lo que unido a los pasajes en los que Platón describe la mediación entre Dios y el hombre con la imagen de la media proporcional ( $a/b=c/d$ ) y a los numerosos pasajes del Evangelio en los que Cristo de la misma imagen para su propia función mediadora (así como mi Padre me ha enviado, del mismo modo os envío yo a vosotros, etc.), presenta la invención de la geometría en Grecia, en el siglo VI, como una profecía en sentido estricto<sup>50</sup>.

La Mediación (amor, λόγος, Espíritu Santo) está, por tanto, presente en todo y en cualquier proporción (mediación entre Dios y Dios, Dios y el hombre, el hombre y el hombre, el hombre y la materia inerte, Dios y la materia inerte). La fascinación de Weil por tal descubrimiento le hace conjeturar sin pruebas y afirmar: "se pensó erróneamente que custodiaban esa maravilla secreta por miedo a que la misma contradijera su sistema; pero no hubiera sido digno de ellos semejante baja" <sup>51</sup>. Lo fuera o no, lo cierto es que los griegos encontraron las huellas de esa mediación en la naturaleza sensible, en lo que creyeron era un signo de Dios en el mundo. La búsqueda de proporciones representa para Weil el motor de la ciencia griega, de ella nace la geometría, la noción de función, de la cual se deriva la actual noción de ley, y la demostración como elemento metodológico no sólo numérico sino de la ciencia natural. Esta búsqueda de la armonía constituía al mismo tiempo la salvación del alma en la medida en que los deseos son de carácter ilimitado, de modo que concebir el universo como equilibrio era pensarlo como modelo de salvación. Para ella "resulta maravilloso e indeciblemente extasiante pensar que fue el amor y el deseo de Cristo lo que hizo que surgiera en Grecia la invención de la demostración" <sup>52</sup>.

Según su interpretación, la demostración viene provocada por el deseo de rigurosidad acerca de verdades cuyo origen descansa en Dios. Además, el hecho de que no dispusieran de álgebra sólo quiere decir, en su opinión, que a pesar de conocerla sobradamente, no la quisieron para sí e incluyeron sus conocimientos en su geometría. Es por ello que la geometría de Tales es considerada por Weil la primera y única de las revoluciones. La moderna revalorización de raíces cartesianas del álgebra, igual que el movimiento inercial galileano y el intento de reducción de la ciencia a unidad, apartará a la civilización occidental de sus fundamentos griegos; al tiempo que, como explica en su escrito "Reflexiones sobre la teoría de los quanta", la relatividad y la teoría de los quanta acabarán por abrir un abismo entre la concepción griega de la ciencia y la ciencia actual. Pues es posible establecer una importante diferencia entre la ciencia contemporánea o tecnociencia y el positivismo, puesto que, como explica M. Nancy en *Malheur et beauté du monde*, a pesar de la estrechez de su perspectiva y de su orgullo, la ciencia del s. XIX, en su firme creencia en el determinismo, y por tanto, en su cercanía respecto a la necesidad, es más próxima a la realidad dada para una experiencia espiritual que las especulaciones sobre la relatividad. El conocimiento de los números en Grecia constituyó un vehículo en la distinción entre ilusión y percepción. En la percepción existe un contacto con la necesidad, manifestada en el orden riguroso de las apariencias. La

---

<sup>50</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 154.

<sup>51</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 107.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 108.

existencia de leyes en la sucesión de los fenómenos testimonia la realidad de la cosa, un sustrato de las apariencias de carácter numérico, intangible y únicamente inteligible<sup>53</sup>.

Mientras la geometría es la ciencia de lo que siempre es, vehículo que conduce a las verdades sobrenaturales, el álgebra está asociada a la vulgaridad técnica, y a un espíritu fáustico de dominio que acaba por cercenar los puentes a Dios. Como apunta Th. Nevin Weil considera el álgebra como una degradación de la matemática, como una profanación del misterio pitagórico de la armonía de los contrarios λόγοι ἄ-λόγοι, una degradación análoga a la reducción de Dios a la potencia terrena, armonía que según él se encontraba, no obstante, en la obra de Copernico, Galileo y Bode, así como la razón estética y teológica estaba presente en Kepler (de igual forma que la ciencia griega comparte con la contemporánea de la mano de Heisenberg, el pensamiento la búsqueda de elementos primigenios a partir de los cuales se desarrolla toda, así la idea de oposición como generadora de movimiento). La propia Weil, empero, reconoce ejemplos en la ciencia contemporánea de amor puro por la verdad como el del matemático Karl Gauss, cuya búsqueda desinteresada de la verdad, fuera de todo anhelo de prestigio, produjeron en ella una fascinación que nunca dejó de mostrar. No obstante, para Th. Nevin "no sería honesto decir que Weil abandonó Descartes a favor de Platón, dejando una ciencia dinámica y humanística para volver a una estática y teística. En realidad ella las fusionó en su suerte de teísmo experimental. Creó una ciencia dotada de sensibilidad religiosa"<sup>54</sup>. A su modo de ver, esta concepción científica, si bien puede ser un buen tónico es difícil pensar que pueda constituir una buena dieta para el proceder científico, pues según él la verdad postulada por Weil aparecería a la ciencia como extradisciplinar, como ideológica y en el mejor de los casos peligrosa.

En cualquier caso el hecho es que para Weil no es sólo que la ciencia se distancie de mundo de la vida, por decirlo a modo husserliano, sino que únicamente garantiza la utilidad, no así la verdad. La geometría es la que hace del universo un cosmos. Para Weil la geometría plana es un ejercicio de purificación y erradicación de la injusticia en cuanto se trata de un pensamiento sin punto de vista. Tal y como expone en la introducción a su tesis final de estudios superiores "Ciencia y percepción en Descartes", el origen de la ciencia moderna se lleva a cabo a través de una doble revolución dada en Descartes, la que convierte a la física en matemática aplicada y la que convirtió a la geometría en álgebra. Pero esta revolución que pretendía emular a la de Tales desligó la geometría de la tierra, y su conocimiento se trasladó del ámbito sensible al racional, y acabó por eliminar la verdad como su horizonte propio, lo que constituyó el error fundamental. A este respecto M. Castellana explica: "es por ello que la epistemología tradicional pierde su papel fundamental, de análisis de la relación entre teoría y realidad; la matemática desde el advenimiento de la geometría no-euclidiana estructura y elabora nuevos objetos, abstractos y muy lejanos de la realidad"<sup>55</sup>. A todo ello hay que añadir que el rechazo de la intuición y la subsiguiente expresión del razonamiento científico en un

---

<sup>53</sup> NARCY, Michel: *Malheur et beauté du monde*, op. cit., p.60-77.

<sup>54</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 255. La propia Weil, empero, reconoce ejemplos en la ciencia contemporánea de amor puro por la verdad como el del matemático Karl Gauss, cuya búsqueda desinteresada de la verdad, fuera de todo anhelo de prestigio, produjeron en ella una fascinación que nunca dejó de mostrar.

<sup>55</sup> CASTELLANA, Mario: "Matemática ed epistemología" en VV. AA.: *Persona e impersonale, la questione antropologica en Simone Weil*, op. cit., p. 8. Traducción propia.

lenguaje abstracto y únicamente provisto de signos algebraicos, junto con la especialización, han producido una terrible separación entre la ciencia y el vulgo. La ciencia, dedicada por completo al estudio de las relaciones sin que éstas se hallen ligadas a un contenido, ha sustituido a la religión, y lo ha hecho sorprendentemente no por su verdad sino por su utilidad. Hemos vuelto en cierto modo, dice Weil, a un periodo sofístico en nuestro abandono de la verdad, donde impera la tendencia a la persuasión desde todos los ámbitos: cine, prensa, propaganda, publicidad, partidos políticos... La matemática ha sido desposeída de su puesto regio entre las ciencias para acabar teniendo una función servil respecto de la física, constituyendo el lenguaje o medio de expresión de los hechos. La geometría ha sido arrancada de la verdad, por lo que únicamente la comodidad es quien dirige la batalla entre geometrías divergentes. Así también la ciencia moderna cae en contradicción al postular, por un lado, el valor de la ciencia *per sé* y su autonomía, y por el otro al centrarla en sus aplicaciones, habiéndola desconectado de la cuestión de la verdad. Precisamente el desinterés e incluso el desdén por las aplicaciones en su búsqueda de la verdad fue el que hizo en Grecia desarrollarse la ciencia. Así también, como señala G. Fiori:

la degradación del sentimiento de la justicia está unida a la idolatría de la fuerza y viene de la concepción moderna de la ciencia. Esta concepción está en la fuente de la contradicción interior que nos desgarrar después de dos o tres siglos. Por un lado, sobre la base de la ciencia moderna que fue fundada por Galileo, Descartes, etc. y por supuesto también por Newton hasta el siglo XIX y XX, vemos la fuerza como única maestra de la naturaleza. Por otro lado, sobre la base del humanismo del Renacimiento, triunfante en 1789 e inspirada en una forma degradada de la Tercera República, creemos que los hombres pueden y deben fundar sus relaciones mutuas sobre la justicia reconocida por la razón<sup>56</sup>.

Th. Nevin explica del siguiente modo la posición weiliana respecto al cambio en la orientación de la ciencia:

Más allá de su disciplina y de sus métodos, la ciencia se ha impuesto con la fuerza de la ideología, y este significado es aquella que más interesa en este punto. La ciencia de hecho ha creado un complejo de valores a los cuales la sociedad occidental se adhiere, aunque vagamente, sin grandes protestas. Su antagonista histórico, la autoridad eclesiástica, fue derrotada por siglos de desprecio e indiferencia. El creciente prestigio de la ciencia de la época del Renacimiento europeo, prestigio derivado en particular de los descubrimientos en el campo astronómico, físico y biológico, y de la fuerza lógica del razonamiento científico y de sus aplicaciones técnicas, ha hecho que la ciencia tome el lugar de la creencia religiosa como modo para conocer el mundo y, en contraste con la actitud religiosa de temerosa aceptación, para adoptarlo a los propósitos humanos<sup>57</sup>.

Para M. Sourisse, Weil percibe el cosmos como una hierofanía, al estilo de los arquitectos románicos. Desde su punto de vista se trata de una primera *Biblia*, esto es, de una primera manifestación del Verbo, de un símbolo<sup>58</sup>. Por tanto, tal y como Weil señala en *Sur la*

---

<sup>56</sup> FIORI, Gabriela: *Simone Weil. Une femme absolue*. op. cit., p. 189. Traducción propia.

<sup>57</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 222. Traducción propia.

<sup>58</sup> SOURISSE, Michel: "La perception-La lecture" en *Cahiers Simone Weil*, T: IX, nº 2, 1986, p. 153. En esta misma línea iría Wanda Tommasi cuando advierte una desvinculación entre signo y significado, consecuencia de la pérdida de contacto con las cosas, lo cual ha dado lugar, a una tendencia idolátrica

*science*, se ha producido una degradación de los símbolos (que, como bien apunta Massimiliano Marianeli, son el lugar donde la filosofía y teología quedan articulados recíprocamente, y donde Cristo, entendido como *metáfora real*, encarna el símbolo supremo<sup>59</sup>) en favor de los signos por parte de la ciencia moderna en su afán de manipulación de lo real. A. Krogmann dice al respecto: "los modos de expresión de las ciencias, mientras actúan como un símbolo de lo sobrenatural, no pierden nada de su exactitud científica. Esto permite referirse a los datos de la acústica (las proporciones de intervalos de sonidos), de la mecánica (leyes de palanca) o de la química (la fotosíntesis de la clorofila) para ilustrar los eventos y procesos políticos y sociales, e incluso, intrapsíquicos y sobrenaturales"<sup>60</sup>. En una carta de respuesta a Alain Weil afirma: "Descartes no descubrió un modo de impedir que el orden, una vez concebido, se volviera una cosa en lugar de una idea. El orden se vuelve una cosa, me parece, cuando se convierte una serie en una realidad distinta de los términos que la componen, expresándola mediante un signo; pero el álgebra es precisamente eso y desde un principio (desde Viète). No hay más que una manera de concebir una serie sin separarla de los términos, y es la analogía"<sup>61</sup>. El estudio de la proporción en la geometría entendida como ciencia de la naturaleza, y concretamente como señala Platón en el *Epinomis* como asimilación de números no semejantes entre sí naturalmente, fue el espíritu fundacional de la ciencia. Desde tales presupuestos no sólo fueron capaces de pintar la necesidad inexorable de un mundo ajeno a los deseos y aspiraciones humanas, sino que, a diferencia de la ciencia clásica y de la ciencia del siglo XX heredera de ésta, fueron capaces de conectarlo con el Bien y la Belleza.

Según una admirable imagen que se encuentra en los maniqués y que por cierto se remonta mucho más atrás, el espíritu es desgarrado, despedazado, esparcido a través del espacio, a través de la materia extensa. Es crucificado en la extensión. ¿y acaso la cruz no es el símbolo de la extensión, configurada por las dos direcciones perpendiculares que la definen? El espíritu también es crucificado en el tiempo, esparcido en fragmentos a través del tiempo, y se trata del mismo despedazamiento. El espacio y el tiempo son una sola y misma necesidad doblemente sensible, no hay otra necesidad<sup>62</sup>.

Esa imagen es la que merece el amor del hombre, el amor dirigido a un universo implacable pero que, en definitiva, es nuestra única patria, la ciudad que nos es propia. La ciencia moderna se desvía de la verdad al no comprender que no es la fuerza bruta la soberana del mundo, sino la determinación, el límite, y por consiguiente la justicia. La ciencia y el arte griegos tendrían como objeto la representación o manifestación de esta imagen secreta y misteriosa que hace más sentida en los momentos de desdicha. Platón, por ejemplo, era

---

de la palabra (TOMMASI, Wanda: *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993, p. 162). También J. Daniélou señala la existencia para Weil de una dimensión simbólica y sagrada del cosmos en el paganismo, que temía pudiera ser destruida por el tecnicismo de la civilización moderna ("Hellénisme, judaïsme, christianisme" en VV. AA.: *Réponses aux questions de Simone Weil*, Aubier Montaigne, Paris, 1964. Edición de J. M. Perrin).

<sup>59</sup> MARIANELI, Massimiliano: "Los mitos y el mundo simbólico" en VV. AA.: *Acción y contemplación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007, p. 127. Edición de María Clara Lucchetti y Giulia Paola Di Nicola.

<sup>60</sup> KROGMANN, Angelica: "Le travail (Expérience et notion)" en VV. AA.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, p. 228. Edición de Gilbert Kahn. Traducción propia.

<sup>61</sup> WEIL, Simone: *Sobre la ciencia*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, p. 104.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 130 y ss.

consciente de que recta del geómetra no es la que dibujamos, del mismo modo que el ángulo puro o el triángulo en sí no son las que representamos, pero eso no quiere decir que sean producto de nuestra mente, sino que más bien parecen imponérsenos como nociones necesarias, como leyes del mundo. En cualquier caso, el conocimiento científico requiere desde la perspectiva platónica (que Weil hace suya en todo momento) de una imagen o representación imperfecta de la verdad que se ha contemplado en el mundo inteligible.

Existe en el ámbito de la geometría contradicciones en el sentido de correlaciones de contrarios entre las cosas del mundo y nuestras nociones ideales, pues siendo infinitamente diferentes sólo al asimilarlas alcanzamos la eficacia, las cuales son un reflejo de la condición humana, y que la ciencia clásica pretendió resolver eliminando uno de los términos<sup>63</sup>. La adecuación del mundo natural al pensamiento humano es para Weil un don, un misterio, una gracia. "Es una sola e idéntica gracia y, curiosamente, el objeto estudiado por la ciencia no es otra cosa que esa gracia"<sup>64</sup>. Es por ello que en un extracto de carta que se conserva a A. W. (André Weil) señala:

pero los griegos no le adjudicaban valor a un método de razonamiento considerado en sí mismo; lo valoraban en la medida en que permitía estudiar eficazmente problemas concretos; no porque estuviesen ávidos de aplicaciones técnicas, sino porque su único objeto era concebir cada vez más claramente una identidad de estructura entre la mente humana y el universo. La pureza de alma era su único desvelo; "imitar a Dios" era su secreto; el estudio de la matemática ayudaba a imitar a Dios en la medida en que se consideraba el universo como sometido a las leyes matemáticas, lo cual hacía del geómetra un imitador del legislador supremo<sup>65</sup>.

Así, según Weil, los griegos fueron ascendiendo paulatinamente desde las verdades poco rigurosas relativas al mundo sensible hasta la exactitud de verdades incomprensibles a la inteligencia, esto es, hasta los misterios de la fe. La ciencia matemática misma no es sino una mediación entre estos dos tipos de verdades. No obstante, esta concepción de la fe unida a la verdad y la exactitud ha perdido su vigencia. "Hoy queremos esa certeza para las cosas materiales. Para las cosas relativas a Dios nos basta con la creencia. (...) Nuestra inteligencia se ha vuelto tan torpe que ni siquiera somos capaces ya de pensar que puede haber una certeza auténtica, rigurosa, acerca de algunos misterios incomprensibles. El uso que en este terreno puede hacerse de las matemáticas es absolutamente inestimable. En este aspecto son insustituibles"<sup>66</sup>. Más allá de la técnica que impregna nuestro mundo actual, la exigencia de rigor matemático, la búsqueda de la belleza en el arte y la desdicha son claros iluminados en medio de un bosque cubierto por la necesidad, a partir de los cuales nos es posible amarla y

---

<sup>63</sup> Así, por ejemplo la ciencia clásica eliminó la discontinuidad de la física en su contraposición a la idea de continuo, la noción de orden a favor de la necesidad ciega, todo ello inspirado por la noción de progreso ilimitado, cuya imposibilidad se haría manifiesta al entrar el siglo XX. No obstante, tampoco la ciencia actual aceptará reparar en los límites que la correlación de contrarios impone, contemplándolos y describiéndolos en la medida de sus posibilidades; su huida de la ciencia clásica será una carrera hacia delante, habida cuenta de la imposibilidad de un progreso científico ilimitado.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 163 y ss.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>66</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., pp. 109 y ss.

consentirla. "En resumen, la aparición de la geometría en Grecia es, de todas las profecías que anunciaron a Cristo, la más manifiesta"<sup>67</sup>.

El carácter religioso de la ciencia griega está, pues, para Weil fuera de toda duda. A su modo de ver, uno de los males de nuestra civilización radica, precisamente, en haber olvidado por completo su orientación trascendental, incluso en haber contrapuesto tal orientación a la orientación propiamente científica. Así señala:

Únicamente esa idea del orden del mundo como objeto de contemplación es capaz de hacer entender el destino sobrenatural de la ciencia. Hoy en día no existe otra cosa más importante que ésta, habida cuenta del prestigio actual de la ciencia y de la importancia que se la concede incluso entre personas casi iletradas. La ciencia tiene por objeto en todas sus ramas, desde las matemáticas a la sociología, el orden del mundo, al cual contempla forzosamente bajo el aspecto de la necesidad, pues deben quedar rigurosamente excluidas cualesquiera otras consideraciones de conveniencia o finalidad que no sean la misma noción de orden universal<sup>68</sup>.

Es claro según estas palabras que en Weil ciencia y religión se hallan conciliadas por el rigor metodológico y la exclusión de la idea de Providencia como intervención divina con fines particulares, fundamento de la crítica de Weil a los milagros. La idea de que el universo nació por la combinación de necesidad e inteligencia (de forma que ésta última persuade a la necesidad sin ejercer en ella violencia) es lo que, según la interpretación weiliana, habría cautivado a la civilización helena, aun cuando existe la posibilidad de que tal concepción se hallara ya en pueblos y doctrinas pretéritas. Así explica: "he aquí el descubrimiento que había embriagado a los griegos: la realidad del universo sensible está constituida por una necesidad cuyas leyes son expresión simbólica de los misterios de la fe. (Probablemente esto era conocido desde siempre pero oculto en las doctrinas secretas, y los griegos tal vez lo redescubrieron.) Aún así, era conocido con toda seguridad por los primeros cristianos"<sup>69</sup>. Weil cree verdaderamente que fuera de su interpretación, la cual establece una verdad única, universal, sobrenatural, a lo largo de las diversas culturas y religiones, no existe criterio hermenéutico posible que dote de coherencia e inteligibilidad los textos y fragmentos que conservamos de Grecia. La pérdida, el olvido de esta unidad de la verdad es, en opinión de Weil, lo que justifica el hecho de que un gran número de textos del *Nuevo Testamento* no nos resulten comprensibles en modo alguno. En este sentido resulta maravilloso es encontrar textos como una de las cartas de San Pablo a los Efesios (3, 17-19) en la que se encuentra una clara referencia a la geometría como objeto de conocimiento previo y necesario al conocimiento del amor, el cual sobrepasa el conocimiento, constatando así la diferencia entre Mediación y proporción anteriormente señalada. Weil concluye: "La armonía mantiene bajo llave en un mismo mundo a Dios y a la materia. Es evidente que es Lógos"<sup>70</sup>.

Sin embargo, en lo que será una constante a lo largo de su obra su interpretación sobre la historia resulta más que dudosa en muchos aspectos. En primer lugar, como no podía ser de otro modo, no tiene reparos en decir desde el convencimiento más profundo que Roma fue la causa de esta pérdida, una pérdida cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días. En

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 115 y ss.

<sup>68</sup> Ibid., pp. 36 y ss.

<sup>69</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 156.

<sup>70</sup> Ibid., p. 158.



segundo lugar, respecto del posible origen babilónico de la matemática sostenido por estudiosos como Chançay o Dieulefit, cree que Grecia, a pesar de conocer el álgebra babilónica (pues según la tradición Pitágoras habría viajado hasta Babilonia) la habría rechazado, incluso prohibido con anterioridad a Diofante por motivos filosófico-religiosos, al parecerles impíos, por el hecho de que su abstracción referida a los números los convertía más bien en juegos mentales que en una ciencia encaminada a la verdad, un carácter parcial que también Egipto había mostrado en la matemática al dirigirla de manera exclusivamente empírica. Sólo Grecia había concebido la matemática como estudio de la naturaleza aplicando el método racional a problemas concretos, y no a juegos mentales como en el caso de los babilonios. Sin embargo, no presenta pruebas de ninguna de estas hipótesis. A su modo de ver, por debajo de la geometría griega se encontraban concepciones religiosas, ante todo el orfismo, del cual Pitágoras y Platón no habrían sido sino meros apéndices, y que la conectaba con cultos esotéricos que habrían sido destruidos por el Imperio romano. Pero su abominación de Roma es tan extrema como su entronización del pitagorismo. Así, al referirse al drama que se habría dado en Grecia a partir del descubrimiento de los inconmensurables y la vulgarización que se hizo de él, la cual habría dado pábulo al descrédito de la verdad y a la posibilidad de defensa de tesis contradictorias, cree que en realidad éste no supuso en materia científica ninguna ruptura, en cambio implicó en política la expansión de la demagogia y el imperialismo que hundieron definitivamente la civilización helénica. El descubrimiento de los inconmensurables no habría roto los esquemas pitagóricos, el pitagorismo habría sido masacrado a manos de Roma en el s. V y no por muerte intelectual.

En cualquier caso, más allá de tales hipótesis, la tesis realmente defendida por Weil acerca del pitagorismo y la ciencia griega en general es que, a diferencia de los babilonios:

los griegos no le adjudicaban valor a un método de razonamiento considerado en sí mismo; lo valoraban en la medida en que permitía estudiar eficazmente problemas concretos; no porque estuviesen ávidos de aplicaciones técnicas, sino porque su único objeto era concebir cada vez más claramente una identidad de estructura entre la mente humana y el universo. La pureza de alma era su único desvelo; "imitar a Dios" era su secreto; el estudio de la matemática ayudaba a imitar a Dios en la medida en que se consideraba el universo como sometido a las leyes matemáticas, lo cual hacía del geómetra un imitador del legislador supremo<sup>71</sup>.

Weil sostiene que la desvinculación de la ciencia del ámbito divino, ha dado lugar a una influencia diabólica de la ciencia sobre la vida espiritual desde el Renacimiento, lo que, parece ser una interpretación un tanto sesgada. Es cierto que la oposición actual entre ciencia y religión, la fragmentación del saber, el cientificismo generalizado, y ante todo, la subordinación de la ciencia a intereses económicos y de guerra son algunos de los aspectos negativos de la ciencia en el mundo actual. Weil acierta también al señalar que esto no debió significar una escisión o enfrentamiento frontal entre religión y ciencia, y que, un sentido profundo, dicha oposición no tiene razón de ser. También creo que está en lo cierto al destacar el espíritu que envolvía el esfuerzo científico griego, el cual poseía principalmente un interés teórico, y cuyos éxitos, como sucedió también en Egipto, Mesopotamia y otras civilizaciones a Grecia, no estaban para nada reñidos con una heurística religiosa fuerte. No obstante, hay que tener muy presente que la reacción científica de rechazo a la religión es una consecuencia de

---

<sup>71</sup> WEIL, Simone: *Sobre la ciencia*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006, p. 205.

su subordinación forzosa al fanatismo religioso y el dogmatismo, algo que, por otro lado, Weil también rechaza. En este sentido, podría decirse que la religión ha manifestado igualmente en el pasado una influencia demoníaca sobre la ciencia. De modo que lo correcto más bien sería reconocer la compatibilidad y la capacidad de alimentación recíproca entre ciencia y religión. En cualquier caso, la tesis weiliana es subsidiaria de su tesis principal, a saber: que la verdad es de naturaleza sobrenatural porque es Dios mismo, de modo que cualquier expresión humana encaminada a reflejar esa verdad ha de encontrar su inspiración en Dios.

No obstante, más allá del carácter divino o religioso de la ciencia, lo que Weil muestra de forma precisa son las consecuencias que la aportación de la doctrina pitagórica tiene para comprender la noción de necesidad, tanto en su dimensión mundana, como en su dimensión humana o espiritual. Weil indica que, según esta particular doctrina:

es el número, dice Filolao, el que da cuerpo a las cosas. Añade que el número opera ese efecto, haciendo que las cosas sean cognoscibles conforme a la esencia del *gnómon*. Si tomamos la palabra en su primer significación, el *gnómon* es la varilla vertical del reloj de sol. Esa varilla que queda fija mientras su sombra gira y cambia de longitud. La variación de la sombra viene determinada por el carácter fijo de la varilla y el movimiento giratorio del sol. A esa relación es a la que hoy en día la matemática designa con el nombre de invariante y grupo de variación. Se trata de una de las concepciones fundamentales de la mente humana<sup>72</sup>.

El *gnómon* (γνώμων) queda definido, pues, como el punto invariante sobre el que se apoya la necesidad del universo. La necesidad, entendida como el conjunto de leyes de variaciones a partir de ciertas relaciones constantes, posee un carácter condicional y tiene como condición de posibilidad el *gnómon*, a partir del cual constituye la realidad. El *gnómon* constituye, pues, el elemento fijo a partir del cual se producen todas las variaciones, de modo que la relación entre éstas y el *gnómon* es la necesidad.

Apoyada en algo, constituye la realidad misma de la creación. A nosotros nos resulta imposible concebir qué apoyo es éste. Se trata de eso que los griegos designaban con una palabra (*ápeiron*) que a la vez significa ilimitado e indeterminado. O de que aquello que Platón llamaba el receptáculo, la matriz, el portahuellas, la esencia, madre de todas las cosas y al mismo tiempo intocada siempre, siempre virgen. En el agua tenemos su mejor imagen, porque no tiene ni forma ni color, a pesar de ser visible y tangible. No nos resistimos a señalar a este respecto el parecido que tienen las palabras materia, madre, mar, María, que llegan hasta el punto de ser casi idénticas. Esa característica del agua pone de manifiesto el uso simbólico que se hace de ella en el bautismo, más que su poder de lavar<sup>73</sup>.

En realidad, lo que se pone de manifiesto desde el pitagorismo es que la materia está sometida a la necesidad. Ésta se constituye a partir de leyes de variación de carácter cuantitativo, esto es, a partir de funciones, esto es, de lo que los griegos llamaban indistintamente número, ἀριθμός o λόγος, y que constituye un límite. En este sentido, la matemática se erige como la ciencia natural por excelencia, ya que su objeto no es otro que la necesidad pura y condicional a la que la materia está sujeta. La demostración, en este sentido, constituye en "el encadenamiento puramente condicional de la necesidad"<sup>74</sup>, esto es, una vez

---

<sup>72</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 122.

<sup>73</sup> Ibid., p. 123.

<sup>74</sup> Ibid., p. 125.

desvinculada a la materia y percibida como un entramado o red de condiciones anudadas entre sí. La necesidad, pues, es algo que se impone a la realidad en todas sus dimensiones, natural, psicológica y social, por lo que la matemática, y con ella el número, la proporción o el λόγος, resulta, como los pitagóricos descubrieron, imprescindible para el conocimiento de tales fenómenos. En la medida en que desvela la necesidad puramente condicional, la matemática desvela la necesidad análoga presente en la realidad material. Gracias a ella, el hombre es capaz de contemplar, de mirar la necesidad, sin que ésta suponga un sometimiento. La matemática es, por tanto, una vía para el hombre mediante la cual abstenerse del sometimiento a unas fuerzas naturales que le sobrepasan pero que, gracias a la lucidez que ofrece el conocimiento científico-matemático, el hombre puede concebir como necesidad y no ya como fuerza.

La facultad con la que el hombre contempla, bajo el nombre de necesidad, la fuerza más brutal igual que se contempla un cuadro, esa facultad no es precisamente la porción del hombre que pertenece al otro mundo, sino que se halla en la intersección de los dos mundos. La facultad humana que no pertenece a este mundo es la del consentimiento. El hombre es libre de dar su consentimiento o no a la necesidad. Esa libertad se hace posible en él siempre y cuando conciba la fuerza como necesidad, es decir, siempre y cuando la contemple. No tiene libertad para dar su consentimiento a la fuerza tal cual<sup>75</sup>.

Esto es, que el hombre es capaz de abstenerse del sometimiento a la fuerza sólo en la medida en que ésta representa para él la más pura necesidad. No obstante, este consentimiento, esta geometría del hombre para consigo mismo, que hace de él un microcosmos, es un absurdo, una locura al ir contra la lógica imperante en el mundo. Sin embargo, esta locura, análoga a la locura de Dios en la Creación, y en la Encarnación y la Pasión, y que es operada por Dios mismo como producto de la gracia, es cumplimiento mismo de la Creación, pues supone, como en Dios, una renuncia a ser todo por amor. Por eso es por lo que Weil afirma que "la necesidad es una enemiga del hombre cuando éste piensa en primera persona"<sup>76</sup>. En primera persona el hombre es todo, y entonces la necesidad aparece bien como un amo, bien como un esclavo, o bien como un obstáculo y un medio, a la vez, para conseguir sus objetivos. Esta última relación del hombre con la necesidad es que está presente en el trabajo o en cualquier otra actividad humana. Sin embargo, este equilibrio entre el hombre y la necesidad a través de la acción es también, en último término, una ilusión, ya que la voluntad, como materia psicológica que es también está sometida a la necesidad. En primer lugar, el equilibrio en la actividad humana es sólo temporal, en segundo lugar, lo que la voluntad establece como fines de la acción resultan ser indefectiblemente medios, y por último, cuando el ser humano cae rendido por el agotamiento, el imperio de la necesidad se impone en toda su desnudez. El equilibrio entre voluntad y necesidad mediante el cual el hombre aspira a ser feliz en y desde el mundo natural, ha de supeditarse a la felicidad sobrenatural para que pueda obtener su verdadero significado. Y éste es justamente el servicio que ofrece que la matemática.

Podría pensarse, no obstante, que la necesidad matemática es una cuestión de inteligencia, o bien ese infinitamente pequeño del hombre que pertenece a otro mundo, esto

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 126.

<sup>76</sup> Ibid., p. 124.

es su parte espiritual encomendada a Dios; se trata, empero, de un intermedio entre ambos. Se trata del consentimiento, de consentir la posibilidad de caer en la desgracia, de aceptar todo lo que existe, incluso el mal, excepto aquel que podemos evitar, y sólo el amor puede obrarlo (pitagorismo, Heráclito, estoicismo y platonismo coinciden con esta verdad cristiana fundamental). Lógicamente no un amor al mundo material como tal, pues la materia no es objeto de amor por sí misma, ni siquiera por amor a los hombres, pues también ellos se encuentran aplastados por la necesidad. Sólo el amor Dios, que no es una persona pero es como una persona puede obrar el consentimiento, lo que "supone compartir la Cruz de Cristo"<sup>77</sup>. Así, de la misma manera que el consentimiento es la facultad intermedia entre el mundo natural y el sobrenatural, que en Dios es voluntad, la necesidad es el intermediario entre esos dos mundos presentes en el hombre. Pero si la necesidad es lo que media entre Dios y el hombre, la necesidad está más cercana a la voluntad de Dios que la materia, en la medida en que supone la obediencia de la materia a la voluntad de Dios. Asimismo no sólo existe oposición entre lo que limita y lo ilimitado en la materia, sino que existe otra entre esta misma necesidad y la libertad humana que encuentra su unidad en la obediencia. "Cualquier otra libertad es un embuste"<sup>78</sup>. Es en este sentido en el que matemática, tal y como los pitagóricos la concibieron, resulta ser el pensamiento en acto que pone de manifiesto la relación o mediación propia de la necesidad. Pensamiento en acto que no es sino atención intelectual, pero que, desprovista del amor en la aceptación de la necesidad, no ofrece a las cosas y seres que nos rodean plenitud de realidad. "Pero ya el hecho de que la relación que compone el entramado de la necesidad esté suspendida del acto que obra nuestra atención hace de ella algo que es nuestro y que nosotros podemos amar"<sup>79</sup>. Además, la comprensión del porqué de los acontecimientos evita el zarandeo de la pasión y el sufrimiento, como sostenía Spinoza. Sin embargo, lo que permite amar y consentir la necesidad del mundo es la belleza, en la cual toda el alma e incluso el cuerpo dan su complicidad. Para Weil, "no hay duda de que la esencia misma del sentimiento de la belleza está en el sentimiento de que esa necesidad, una de cuyas caras es una brutal constricción, presenta en su otra cara la obediencia a Dios. Por efecto de una misericordia providencial, esa verdad se vuelve sensible para la parte carnal de nuestra alma y en cierta forma también para nuestro cuerpo"<sup>80</sup>.

Para Weil existen tres misterios principales en toda naturaleza: la belleza; la operación de la inteligencia aplicada a la contemplación y el conocimiento de la necesidad a nivel teórico, así como la aplicación de tales conceptos teóricos a la técnica y el trabajo; y la justicia, entendida, como veremos, como compasión y gratitud. "Son los tres huecos que dan directamente acceso a la puerta central que es Cristo"<sup>81</sup>. Por consiguiente, no es sólo que la doctrina pitagórica haya alcanzado lo máximo que la inteligencia humana puede concebir acerca de la mediación divina, la relación, sino que lo más destacable es que la matemática se abre a los dominios de ética, la estética y la mística, anudando de forma perfecta el *lógos* universal o divino con el humano. Si bien es cierto, como veremos en Platón, que la necesidad es tan sólo una cara de la belleza a la que conduce la vía matemática, ya que la otra es el bien,

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 128.

<sup>78</sup> Ibid., p. 130.

<sup>79</sup> Ibid., pp. 132 y ss.

<sup>80</sup> Ibid., p. 135.

<sup>81</sup> Ibid., p. 140.

puede decirse en cierto sentido que la necesidad participa también de justicia. La necesidad obliga a la coexistencia de todas las cosas que están en la realidad, lo que elimina el crimen, la posibilidad de causar dolor o evitar hacer el bien a cualquiera de esas realidades siempre que esté en nuestras manos. La necesidad como indiferencia, necesidad como negación de la elección, como obediencia, como indeferencia, como consentimiento a todo cuanto existe, como desapego, todo ello se reúne alrededor de esta noción que para Weil tiene en la matemática una vía incomparable de expresión. Una vez más, para Weil la doctrina pitagórica apunta a la creencia en una verdad sobrenatural revelada con mucha anterioridad a la cultura griega. Así afirma: "No existe milagro alguno ni profecía alguna comparables al prodigio de la concordancia. (...) Precisamente, esa matemática es, por encima de todo, una especie de poema místico compuesto por el propio Dios, hasta el punto de que le entran a uno dudas de que una cosa tan magnífica sea tan reciente, y que no hayan sido los griegos quienes inventaron la geometría, sino simplemente quienes en parte la divulgaron y en parte la redescubrieron"<sup>82</sup>.

### **2. 1. 6. Heráclito**

A lo largo de este trabajo han ido apuntándose ciertas referencias a la filosofía de Heráclito, sin embargo, debido a la importante relación existente con respecto a los planteamientos de Weil, y en concreto con la temática de la presente investigación, se ha preferido reservar un apartado para el análisis de tales relaciones. Esto no quiere decir, sin embargo, que encontremos en Weil estudios o exégesis profundos sobre Heráclito, ya que lo más con lo que contamos es con su traducción de los fragmentos de Heráclito y con una breve nota titulada "Dios en Heráclito", sacados de los cuadernos redactados en Marsella y Nueva York entre 1940 y 1942. Lo cierto es que no llegó a elaborar ninguna exégesis sobre los fragmentos, lo cual dificulta más si cabe la ardua tarea que de por sí supone la interpretación de los mismos. No obstante, la obra de Weil, como iremos viendo, nos ofrece el marco hermenéutico necesario para ofrecer una aproximación de lo que podría haber señalado en lo referente a la aportación o conexión del pensamiento de Heráclito a la verdad única que estamos rastreando en las diversas culturas. Nuestra pretensión es, pues, la de mostrar las posibles coincidencias con los planteamientos fundamentales de la verdad universal que desgranaremos en la segunda parte del estudio. Para ello nos remitiremos a la selección de fragmentos hecha por Weil, teniendo como referencia la ordenación establecida por H. Diels.

1. En este fragmento encontramos una serie de elementos que muestran una total consonancia con la verdad única. En primer lugar, el λόγος posee una gran importancia, como sucedía también en Platón, el pitagorismo, y en general el pensamiento griego, en lo que se refiere al orden del mundo, a su armonía, belleza, proporción. El λόγος rige el universo, pues las cosas se producen conforme a él, sin embargo nuestra ignorancia acerca de ello, como en la caverna, nos hace vivir en la ilusión. La gravedad era la ilusión de creer que se es libre cuando en realidad es la necesidad lo que impera sobre el alma. Conforme al λόγος, conforme al límite impuesto por Dios sucede todo, jamás podremos ir más allá. Sin embargo saber esto mismo nos ofrece la posibilidad de acomodar nuestra vida al λόγος, de armonizar nuestro

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 137.

λόγος al λόγος universal (nuestra alma a Dios), de consentir la necesidad una vez hemos despertado de la ignorancia.

2. En mi opinión este fragmento puede interpretarse de diversa forma. Por un lado, podría decirse que el λόγος al ser lo común no resulta ser nada personal, lo que coincidiría con la crítica weiliana acerca de la persona, con su idea sobre el aspecto sagrado que hay en el ser humano, y con el aspecto impersonal de la verdad. Este aspecto divino, impersonal, que se halla en cada uno de nosotros de forma secreta, muda, ínfima, al que hemos de unirnos es Dios mismo. Para ello es necesario aniquilar el ego, vaciarse de uno mismo por amor, ser prójimo del prójimo, amigo de Dios, borrar las diferencias que personales propias del "yo" y "tu", convertirse en lo común, en la nada que lo es todo, que todo lo une y está presente en todo.

3. La interpretación de este fragmento es arriesgada por lo enigmático de la sentencia, sin embargo, es posible aventurarse a decir que el sol puede constituir un símbolo de Dios, siendo su pequeño tamaño una referencia al aspecto infinitamente pequeño en el que reside la salvación, en el que Dios está presente, representado por el grano de mostaza, de granada, Prosperina...

4. La felicidad no puede residir en el placer corporal, ni en Heráclito, ni en Platón, ni en el cristianismo. El cuerpo es cárcel para el alma y su disfrute no es felicidad, tan sólo placer que puede tornarse displacer. La felicidad y la alegría auténtica son de índole espiritual y no exentas de sufrimiento y dolor extremos.

5. *La Ilíada* nos mostró ya el hecho de que la sangre no purifica la sangre, únicamente alimenta la locura de la guerra. La dinámica de la fuerza no conoce el bien, donde ella impera el hombre está muerto, aun manteniéndose en vida, y ya nada hay que le acerque a los cálidos baños. Sin embargo, la muerte del enemigo, la venganza, la masacre del bando contrario, resultan siempre una victoria, una victoria que convierte a los vencedores en héroes, una victoria bendecida por los dioses. Pero no hay victoria ni catarsis en ello. El auténtico héroe, el verdadero Dios no purifica derramando la sangre de otro, sino que lo hace consintiendo por amor a los hombres que se derrame la suya.

8. Esta es tal vez una de las ideas que más conexión posee con la unidad de la verdad. La contradicción, la oposición, la lucha de contrarios ha sido, como ya hemos señalado, un elemento muy presente en la filosofía presocrática y que tiene su eco, aunque para Weil de un modo deformado, en Marx y Hegel. Lo importante aquí es comprender que aquello que se opone coopera, produce armonía, belleza y origina las cosas. Hemos visto cómo Platón, siguiendo a la escuela pitagórica, piensa que la unión armónica entre lo que limita y lo ilimitado es lo que genera el mundo, a partir de una media proporcional existente en todas las cosas. Es por ello que Weil sostiene que "lógos para los griegos es esencialmente la mezcla del límite y de lo ilimitado"<sup>83</sup>. Por otro lado, desde la perspectiva weiliana, la contradicción conduce, de la mano del amor, a nivel del pensamiento hasta las verdades sobrenaturales.

---

<sup>83</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 105.

Huelga, en mi opinión, insistir sobre este aspecto que hemos ido desarrollando en páginas; baste, pues, con advertir su presencia.

9. El carácter sumamente general de esta sentencia le hace interpretable en muy diversos sentidos, razón por la cual la interpretación no debería llevarse demasiado lejos desde ninguna perspectiva. Lo que parece innegable es que la sentencia se refiere a la ignorancia acerca de lo que verdaderamente es valioso, siendo el asno el símbolo del hombre ignorante y el oro el valor que ha de escogerse. Heráclito nos hace ver que nuestras decisiones y acciones están nubladas por la ignorancia, de modo que, en realidad, como Weil sostiene, cuando creemos estar actuando somos en realidad pasivos, sin saber distinguir la ilusión de la realidad, el bien de la necesidad, la libertad del sometimiento inconsciente, el deseo del objeto.

10. Esta sentencia iría en la línea de la armonía existente en la oposición en todas las cosas, en lo que parece una reformulación del pitagorismo. La unidad parece ser la expresión de dicha armonía de modo que lo uno es proceso y es origen de todo.

11. La parte carnal del alma y el cuerpo, una vez se dejan arrastrar por la parte espiritual y ésta por la gracia, no pueden evitar el dolor y sufrimiento y reciben su parte de golpes. Las alas arrastran el carro por un camino tortuoso en un movimiento descendente a la segunda potencia que implica inexorablemente la desdicha.

12. Esta célebre sentencia puede verse desde la perspectiva weiliana como una reformulación de la mediación en el mundo de lo Mismo y lo Otro, elementos que ulteriormente Platón adoptará en su filosofía. Así, siempre son otras las aguas y las almas de los líquidos aun cuando el río por el que fluyen sea el mismo, el elemento de permanencia, de eternidad, proveniente del principio que limita y el elemento de constante devenir se encuentran así conciliados.

13. Sello inequívoco de la gravedad. Del mismo modo que la energía movilizada por las bajas intenciones es siempre superior a que la movilizan las buenas intenciones, es posible hallar placer en lo pútrido, ya sea el mal, la mentira, el ejercicio de la violencia etc. El colmo del vacío por efecto de la gravedad busca el placer, mientras que la persistencia en el vacío mediante la gracia implica dolor.

15. La identificación de Hades y Dioniso parece indicar que Dioniso es el Dios que acoge a los muertos, y que Weil ha identificado con Osiris y con el propio Cristo<sup>84</sup>. Heráclito, que se expresa en tercera persona del plural, marca la diferencia entre el comportamiento del pueblo llano griego y él, sin embargo, en este caso no tacha sus acciones de ignorantes, sino que reconoce que la procesión y el himno del falo, los delirios y bacanales, que de por sí constituirían acciones vergonzosas, son acciones celebradas en favor del Dios de los muertos, lo cual las purifica. Aquí también puede constatarse cómo la energía de origen sexual, el deseo carnal es en último término deseo de Dios, de plenitud, aunque sea un modo engañoso de

---

<sup>84</sup> Existe para Weil una correspondencia entre las figuras de Osiris, Cristo y Antígona en la medida en que son seres que purifican el mal a través del martirio y de la Pasión. "Osiris no solamente fue matado, sino torturado. Estuvo encerrado en un cofre donde murió lentamente asfixiado y aterrado. El suplicio de Antígona está cercano a éste" (WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, Trotta, Madrid, 2003, p. 187).

acceder a él. Sin embargo, como vimos en *El Banquete*, el impulso erótico es capaz de orientar correctamente el deseo hasta la persecución de la plenitud gracias al amor de Dios.

16. La claridad que no se acuesta, esto es, que no obscurece, es la luz eterna, Dios. Puede también verse como el Bien que no posee un mal que se le opone, lo que también estaría refiriéndose a Dios. En ambos casos parece que claridad y oscuridad vendrían a representar la luz y la gravedad en términos weilianos. El hecho de que uno no pueda esconderse ante ella, está expresando que nadie puede escapar a Dios, a la verdad. Se puede vivir sumido en la oscuridad de la caverna, incluso es posible desear su refugio una vez se ha salido de ella, pero para aquel que contempla la luz que no se acuesta, sabe que la mentira, el error, la ilusión viven en la oscuridad y que, en realidad, no pueden ocultarse a ella, como nada puede ocultarse a la Verdad, a Dios.

18. Esta es tal vez la frase que con mayor literalidad parece encontrarse en sintonía con el pensamiento de Weil. La espera, la atención, la mirada nacidas todas ellas del amor son los estados que requieren para que lo imposible, lo inesperado pueda sobrevenir. No se puede buscar lo inesperado, como no se puede buscar la gracia, ascender a Dios, sino que se ha de esperar, sólo así la contradicción puede conducir a lo que parecía imposible, sólo así el movimiento descendente de la gracia puede finalmente tener cumplimiento. Dios es, pues, esperanza.

21. Esta terrible sentencia parece estar refiriéndose a que, la muerte y la claridad van de la mano, de la misma manera que el sueño y oscuridad. Si ver despierto se refiere a la conciencia de la necesidad y ver dormido al estado en el que se encuentran los prisioneros de la caverna, esto es, la ignorancia y el sometimiento a la gravedad, entonces la sentencia parece coincidir completamente con los planteamientos weilianos. Para Weil la luz, la libertad, la auténtica sabiduría es el consentimiento de la necesidad y no el sometimiento a ella, lo que implica en último término el consentimiento de la muerte, de una muerte total y absoluta, ya que el Bien absoluto no se halla en este mundo. La muerte es el puesto fronterizo que ha de alcanzarse para pasar al otro lado del cielo; todo lo demás no son más que ilusiones colmadoras de vacío.

22. Volvemos a encontrar aquí dos elementos ya usados en otros aforismos: el oro y la búsqueda. Si nos mantenemos fieles a los principios hermenéuticos sostenidos anteriormente el sentido de la frase parece claro: no puede buscarse la gracia, no es posible intentar ascender hasta Dios. Si así obramos removemos mucha tierra, actuamos en exceso sin actuar verdaderamente, y además, el botín, en el mejor de los casos, no es más que una poca cantidad de bien, pero de un bien que se encuentra al nivel del mal, esto es, de un bien sucedáneo del Bien absoluto.

23. Esta enigmática sentencia parece querer señalar que la Justicia obtiene reconocimiento gracias al contraste con la injusticia, es decir, que el hombre requiere de los actos más atroces para poder concebir la Justicia. Pero tal vez pueda leerse en clave de reproche hacia el hombre que vive dormido, en sueños, ya que utiliza nuevamente la tercera persona del plural. En ese caso lo que puede querer decir es que no somos capaces de alcanzar por la vía del Bien la Justicia, sino que podemos reconocer su nombre gracias a la injusticia que



se le opone. Sin embargo, no está claro si Heráclito se refiere a una Justicia divina y perfecta, como la encarnada por el Justo perfecto en el caso de Platón, o si se refiere más bien a la Justicia tal y como existe en este mundo, esto es, con una mezcla de bien y mal. En este último caso, el reproche sería mayor, pues lo que estaría apuntando Heráclito es que ni siquiera gracias a los crímenes alcanzaríamos el orden de la auténtica Justicia, si bien es cierto que parece más bien limitarse al primero de los reproches. También es posible establecer una relación entre la sentencia heracliteana y la concepción platónica del Justo perfecto por contraste del injusto, ya que en ambos casos se pone de manifiesto que la justicia puede concebirse y reconocerse a partir de su contraposición con la injusticia.

25. Esta aseveración subraya de forma contundente y clara la asociación entre desdicha y verdad, entre desdicha y gracia.

26. La primera proposición de este aforismo parece coincidir exactamente con la decreación weiliana, la noche oscura de San Juan, y la salida de la caverna. Todos parecen decir que la sabiduría (luz) consiste en estar muertos para este mundo (como explicita el propio Platón en el *Fedón* 64a-67d), esto es, para nosotros mismos, pues esto requiere de una autoaniquilación, una muerte consentida del ego, y un sometimiento del cuerpo y la parte carnal de alma al amor sobrenatural que invade el alma espiritual. Pero esto supone, al mismo tiempo, estar vivos y despiertos para el otro mundo, pues quien vive en este mundo duerme sin saberlo. Esta es la razón de que dormidos, es decir, vivos en este mundo estemos en contacto con lo que en realidad no es, con lo que está muerto, mientras que al despertar contactamos con lo aquello que no está muerto, sino tan sólo dormido, a la espera de nuestro despertar. Esta es la razón de que en el fragmento 57 Heráclito señale que, pese a que Hesíodo haya sido considerado maestro de todas las cosas, no conocía el día y la noche pues son una y la misma cosa, pues no es posible la primera sin haber pasado previamente por la segunda (noche oscura en San Juan). Y es la razón también de que en el fragmento 73 advierta que no se debe hablar ni actuar como durmiendo, ya que, como señala en el fragmento 75 los que duermen son artifices y colaboradores de lo que sucede en el mundo, esto es, de la gravedad.

27. La sabiduría es nuevamente el tema central de este fragmento. Heráclito denuncia nuevamente el error por ignorancia a la que la gran masa de hombres que se hayan dormidos se ve sometida. La δόξα, las esperanzas infundadas, están a la mayor distancia posible de la ἀλήθεια, como la necesidad del bien, tal y como señalaba Platón, de modo que lo que los hombres esperan, desean y creen que es justo recibir una vez muertos, es muy distinto de lo que realmente les depara la justicia y la verdad divinas.

28. Este aforismo muestra someramente la diferencia entre la apariencia de justicia y la auténtica justicia. Por un lado señala que las apariencias, en aquellos que conocen el modo de preservarlas, se granjean la estima, pero por otro, reconoce el carácter implacable de la verdadera justicia, para la cual las apariencias no pueden esconder la verdadera realidad. Este es el fundamento de que Platón concibe al justo perfecto con una apariencia máxima de injusticia, tal y como queda representado en Cristo.

29. Nuevamente Heráclito establece una criba entre los ἄριστος, los mejores o excelentes, aquellos que destacan por su sabiduría (en ningún caso parece referirse a una clase

egregia) y el resto de hombres ajenos a la verdad. Aquellos que conocen lo que es el bien saben que sólo hay uno, la gloria eterna y no las cosas terrenales de las que la mayoría se halla ávido. Traducido al lenguaje weiliano podría resultar así: El bien auténtico, aquel no posee contrario por parte del mal, es Dios, por lo que para el hombre el mayor y único bien de todos es la gracia, y no los bienes particulares de este mundo, para los cuales el deseo no encuentra límite alguno. El desapego, el deseo sin objeto, la idea de límite, el límite que impone la eternidad en contraposición a lo pasajero e ilimitado de la materia de este mundo... todo ello se encuentra formidablemente bien sintetizado en este aforismo.

30. Nuevamente el símbolo del fuego, aparece como la sabiduría eterna que hace del mundo un κόσμος, donde todo sucede κατά μέτρον, conforme a medida. Si tenemos en cuenta las diversas conversiones del fuego, primero en mar, después la mitad tierra etc., para Weil lo que se concluye es que el fuego es la simiente y el mar sería el ἄπειρον. Este fuego, sin embargo, no es producto de dioses ni de hombres, lo que quizá tenga conexiones con el fuego de Prometeo. En cualquier caso, Weil señala que:

los estoicos, que procedían de Heráclito, tenían aún otro nombre para el fuego en el sentido de energía. Lo llamaban el soplo (πνεῦμα). Decían que este soplo sostiene el mundo. Entendían por ello la energía, exactamente en el sentido de la ciencia moderna, la energía en sus diferentes niveles. En el nivel más elevado está la energía sobrenatural por la que se define la inspiración. Daban también este nombre de soplo o πνεῦμα al fuego. Verosíblemente la palabra soplo era también sinónimo de fuego en el tercer sentido<sup>85</sup>.

32. Si, tal y como Weil hace, nos remitimos a Filolao veremos que Hestia es el nombre de lo Uno. Hestia es "hogar, lugar central y divino de la morada; fuego. Fuego central de los pitagóricos. 'Centinela de Zeus'. Zeus que se alimenta de la realidad: trinidad. Hestia que se queda: unidad. Metáforas concordantes. El Fuego es el Espíritu, que es la unión de las Personas"<sup>86</sup>. Esto explicaría porqué lo Uno quiere y no quiere ser llamado Zeus, señalando el aspecto personal e impersonal al mismo tiempo de lo Uno visto como el fuego central, el Espíritu Santo. En cualquier caso, este fragmento parece hacer referencia a la doctrina pitagórica según la cual el uno es símbolo de la divinidad.

33. El carácter elíptico de esta sentencia la abre a diversas interpretaciones. La voluntad de uno solo puede referirse a Dios, y por consiguiente, a la gracia, de forma que no solo existirían las leyes naturales sino también la ley sobrenatural, entendida como el cumplimiento de la voluntad de Dios, como sucede en Weil. Por otro lado, es posible que haga también referencia a no seguir las leyes de los muchos (gravedad, derecho, democracia, colectividad, idolatría...), lo que en realidad concuerda con lo primero.

34. La referencia a la masa aparece nuevamente aquí. La atención, la mirada, la contemplación amorosa es la fuente de la que la inteligencia se nutre para comprender la verdad; sin embargo, los hombres, en su mayoría, oyen pero no escuchan, ven pero miran, actúan pero en realidad padecen, su presencia es una ausencia, su realidad una nada.

---

<sup>85</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., 147.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 129.

37. Tal vez podamos relacionar este fragmento con el señalado anteriormente, según el cual los hombres en vano purifican la sangre con sangre. En tal caso, lo que estaría señalando Heráclito la inutilidad de intentar lavar o purificar la suciedad (referida al alma) con suciedad. En realidad, esto es lo mismo que señalaba Weil con respecto a los sacramentos, el bien o el justo perfecto convertido en maldición, donde la pureza es lo único que progresivamente puede destruir el mal que hay en nosotros.

41. En esta sentencia Heráclito se adelanta en siglos a la concepción deísta aristotélica que concibe a Dios como pensamiento del pensamiento, e incluso a Hegel, y que parece apuntar al fuego eterno que se enciende y apaga conforme a medida, que es pensamiento, que es armonía surgida de la contradicción. Y también claro está a la sabiduría divina que gobierna el mundo y somete la fuerza convirtiéndola en necesidad obediente al bien. Todo lo demás es para Heráclito δόξα.

42. Con esta afirmación Heráclito continúa en la estela de la gran enseñanza de la civilización griega, la aplicación del límite presente en el cosmos al ser humano para acomodarlo a aquel haciendo de sí un microcosmos. La ὑβρις, la tendencia a lo ilimitado, a la desmesura es castigada por el fuego produciendo el incendio, esto es, es ajusticiada por naturaleza, por el propio orden cósmico. Así, lo que aconseja este fragmento es la enseñanza que ya encontrábamos en la *Iliada* y que se ha mantenido a lo largo de toda cultura griega: la medida, el límite, la moderación, la prudencia, la templanza, y en general la virtud es lo único que puede hacer escapar al hombre del ciego destino. El hombre es capaz de captar la rigurosidad del orden nacido del límite en el mundo natural y humano, y por consiguiente, es capaz de autoimponerse dicho límite, esto es, de apagar la desmesura antes de que ésta sea castigada por necesidad. En este comprender y consentir la necesidad del mundo consiste el Bien.

44. Es posible relacionar esta frase con lo expuesto en el fragmento anterior. Puede ser, no obstante, que Heráclito simplemente esté refiriéndose a una cuestión política y por consiguiente de fuerza con respecto a cualquier ataque, pero es posible también que posea un sentido más profundo referido a la defensa de la ley entendida como expresión del λόγος universal. En ese sentido, la ley representaría el límite que los hombres se autoimponen libremente desde el profundo conocimiento de las leyes cósmicas. La ley social sería entonces la que mantendría el orden político asimilándose así al universo, razón por la que debe ser defendida del mismo modo que se defiende los límites físicos de la polis. Este sentido de defensa de la ley corre en paralelo con el intento de inspiración pura en la defensa de Francia que Weil quiso llevar a cabo en *L'enracinement*.

45. Esta inquietante sentencia parece contradecir todo lo dicho previamente, pero a mi modo de ver, esto es tan solo una apariencia. Si, como acabamos de decir, la limitación de la tendencia desmesurada en el alma es imprescindible para que nuestro λόγος sea conforme al universal, pero al mismo tiempo no nos es posible encontrar ese λόγος en el alma, no es posible la asimilación del alma al universo. No obstante, tal vez se refiera de una manera velada a Dios. En tal caso, Heráclito estaría haciendo referencia al auténtico yo del hombre, al alma espiritual inundada por el amor, que no es otra cosa que Dios mismo, cuyo λόγος posee una profundidad que excede las facultades humanas y que sólo se ofrece al hombre con la

gracia, esto es, en forma de amor. De esta manera podría estar señalando que el λόγος del alma posee un carácter divino que le hace insondable, lo cual encaja perfectamente con la noción de contradicción weiliana, y por tanto no parece contradictorio con lo dicho anteriormente, ya que el hombre podría comprender las leyes naturales y los límites que ha de imponerse ante la tendencia a la desmedida de sí mismo, y al mismo tiempo señalar que la profundidad que subyace al amor esencial a nuestra alma y alma divina no está a nuestro alcance. También podría querer decir simplemente que Dios mismo es un pozo sin fondo de sabiduría, y que la gracia y el alma no están a disposición nuestra.

50. El carácter impersonal de la verdad se exhibe aquí sin tapujos. No es Heráclito la verdad, sino que ésta es impersonal y no pertenece a nadie, a diferencia del error, como veremos con Weil. Así, si atendemos a ella comprenderemos que todo es uno, tal y como ha sido caracterizado con anterioridad.

51. La contradicción se resuelve en identidad, la oposición es armonía, y ésta es cambio de lado. Para Weil no cabe duda de que está hablando precisamente de las verdades sobrenaturales a las que se accede a partir de la contemplación de lo contradictorio, de la atención a la oposición hasta que finalmente, y no por obra nuestra, pasamos al otro lado, al lado de la sabiduría divina, donde la contradicción no es sino armonía, belleza, verdad. Si, por otra parte, interpretamos este cambio de lado como giro o vaivén, estaremos haciendo referencia a la gracia. De hecho, la nota de Weil en referencia a las palabras de Lao Tsé sobre el arco van indudablemente en esta dirección. Lao Tsé define el Camino del cielo como un arco, de modo que al estirar la parte superior del arco la cuerda desciende y viceversa, como sucede con el movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. De esta manera señala que la mayor dimensión disminuye y la más pequeña se ensancha, saca de donde hay demasiado y añade donde hay poco. Así sucede también con la gracia, donde lo infinitamente pequeño que es Dios inunda toda el alma humana, y el cuerpo y la parte natural anímica no tienen ya manejo en el carro, han sido reducidos a la sumisión a Dios. Añade también que no es ésta la norma por la que se rige el hombre, sino que el pobre pasa privaciones y el rico goza de las riquezas del mundo, lo que equivale a decir que la ley por la que los hombres suelen conducirse es la gravedad moral. Y concluye señalando que únicamente podrá establecerse justicia y ordenar la abundancia si hay un Hombre Justo, que vive según las normas del Camino, independiente y humilde para no dejarse influir por nadie, ni aspirar a situarse por encima de los demás. Las coincidencias con el Justo Perfecto de Platón, y con Cristo son aquí reveladoras. La humildad, virtud sobrenatural por excelencia para Weil; Camino, expresión utilizada también por Heráclito; normas del Camino, las leyes sobrenaturales de la gracia; así como aspirar a situarse por encima es lo mismo que decir que bajar es subir con respecto a la gravedad y viceversa, la gravedad es baja pero se sitúa aparentemente en la superficie, es superficial, como sostiene Weil. La unidad de la verdad vuelve a resplandecer con especial intensidad en este fragmento.

52 y 70. El tiempo es un niño, este reino es el de un niño. La niñez y el juego evocan, en cierto modo a Nietzsche, cuyo pensamiento también bebió de Heráclito, sin embargo, presenta también conexiones con la verdad expuesta hasta ahora. El carácter pueril del tiempo parece indicar inocencia, así como el juego indica la ceguedad del azar, del destino, del devenir entendido como necesidad, lo que en conjunto parece señalar la inexistencia del tiempo tal y

como lo percibimos, esto es, como futuro y pasado colmadores de vacío. El vacío se muestra cuando futuro y pasado son borrados dejando al desnudo el ciego vaivén de los hechos. *La Ilíada* muestra claramente este vacío. El pensamiento del combatiente ha de pasar cada día por la muerte, no existe futuro y el pasado queda borrado por la inminencia de muerte. El tiempo se asemeja entonces a un juego, el carácter ciego azar y la inocencia del niño, pues todos han de sufrir el castigo del destino por igual por sus propios crímenes ofrece una imagen muy aproximada al cuadro pintado por Heráclito. Por otro lado, al señalar que este reino es el de un niño parece indicar que el carácter ciego e inocente del tiempo es el que reina aquí, en este mundo, sin embargo, Cristo advierte de que su reino no es de este mundo. Esto complementaría lo explicitado por Heráclito (tal vez implícito), e indicaría que el tiempo, no como se vive aquí abajo, sino como es en la realidad, en el reino de Dios, es en verdad inexistente, aunque tal vez esto sea llevar demasiado lejos la interpretación.

53, 54 y 80. La oposición o contradicción es generadora de todas las cosas, la que las hace aparecer, generando toda la diversidad existente, (esta idea se señala tanto en el fragmento 53 como en el 80), lo que justifica que algunos aparezcan como dioses, otros como hombres, unos como libres otros como esclavos. Esta contradicción es armonía en el sentido en que es identidad, sin embargo, se trata de una armonía manifiesta inferior a la invisible. El mundo humano refleja bien esta diferencia. La armonía propia del mundo es necesidad, y por ende, sometimiento a la gravedad, a la lucha de fuerzas. Sin embargo, existe una armonía superior, sobrenatural, nacida del bien y del amor, en la que la existencia de las relaciones de amo y esclavo entre los hombres no puede tener cabida, que es esclavitud consentida a la voluntad de Dios pero que no es manifiesta del mismo modo que la anterior.

35 y 55. Ambas sentencias señalan, a mi entender, la importancia en la filosofía y el conocimiento en general de la apertura y la atención a la verdad venga ésta de donde venga, rechazando las áreas vetadas o el dogma. Así también, el carácter omniabarcante de la filosofía requiere de un proceso de nutrición de muchas otras disciplinas y áreas del conocimiento. Esta idea está en consonancia con lo expuesto acerca del pitagorismo, en el sentido de que religión y ciencia, en lugar de contraponerse, han de alimentarse del mismo deseo de verdad.

60. La concordancia con el movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia que hace ascender al alma hasta a Dios es total. Del mismo modo, el ascenso aparente del alma que se efectúa en la gravedad es realmente una caída. En conclusión, tanto en la caída moral como en el descenso de Dios hasta el hombre el camino es uno y el mismo.

62. Aquí parece haber una referencia a la Encarnación de Dios y a la salvación de los santos. Los dioses, inmortales, al encarnarse mueren la vida de los mortales, pues el sufrimiento y el dolor no están exentos en la Pasión. Por el contrario, los mortales cuya alma pertenece a Dios mueren su vida para vivir la de Dios.

64, 65 y 66. El rayo, el fuego eterno que Prometeo robó a Zeus y que es sabio y gobierna el mundo, el Alma del mundo platónica es escasez y abundancia en la medida en que es amor, y Eros es hijo de Poros y Penía. Esquilo, Heráclito y Platón coinciden meridianamente en este aspecto. Este fuego (símbolo también de Cristo), que vive eternamente, que es λόγος,

es el que juzgará y alcanzará todo, es pues, la auténtica medida y justicia de todo lo que existe, es Dios mismo.

67. Que Dios es día y noche lo hemos visto a raíz del mito de la caverna y de la noche oscura de San Juan, y también abundancia y hambre a través del mito del nacimiento de Eros, e invierno y verano, pues en general la desdicha y la verdad, la gracia y el sufrimiento van unidos en Dios.

67<sup>a</sup>. En esta sentencia, tal vez lo más destacable sea subrayar la unión de cuerpo y alma por medio de la proporción, una proporción que es genuinamente λόγος en la filosofía heracliteana, y que es proporción geométrica en el lenguaje pitagórico y platónico, pero en el que cuerpo y alma se hallan asimilados, mediados, en cualquier caso, pues como señala el fragmento el alma está unida al cuerpo de forma firme y proporcionada. Por otro lado subraya la particular relación por la cual el cuerpo, la tela de la araña, sirve de instrumento al alma de un modo análogo a como lo hace el bastón al ciego, lo que no hace sino incidir en el papel que juega el cuerpo con respecto al alma. No obstante, es también posible destacar el hecho de que el alma, al igual que sucede con la araña, que corre como si experimentara dolor al producirse la ruptura de su tela, siente el dolor del cuerpo al instante, por lo que no es posible respetar el carácter sagrado del hombre sin respetar la totalidad del ser humano, incluyendo su cuerpo.

69. Heráclito parece hacer aquí alusión a la diferencia el sacrificio del justo perfecto, del santo o de Dios encarnado, que es un autosacrificio y el sacrificio que no lleva a cabo por pureza. No obstante, es posible también que pretenda distinguir entre el carácter sagrado que las prácticas religiosas, en este caso sacrificios, poseen para las personas que realmente lo contemplan y realizan en su pureza y aquellos cuya inspiración no es sobrenatural. En cualquier caso, existe una clara relación entre pureza y sacrificio, y por tanto entre verdad y justicia y de-creación.

71. Abandono a Dios, la contradicción, experiencia de la imposibilidad, del absurdo, de la locura de amor, el instante previo a la gracia, el desgarrar de amor entre Dios y Dios, la noche oscura antes del amanecer, las palabras de Cristo a su padre en la cruz, todo ello lo evoca el fragmento.

70, 72, 78 y 79 . Dios es la verdad. Tal vez sea el fragmento 79 en el que más claramente queda justificada la inclusión de Heráclito en la estela de esta verdad universal. Lo que se pone aquí de manifiesto es que el conocimiento auténtico, la ἀλήθεια, tiene un carácter sobrenatural, lo que convierte a Heráclito en un místico. El hombre, como criatura, no puede aportar sino δόξα a no ser que su atención se dirija a Dios. Sólo la gracia ilumina, sólo Dios aporta luz, la caverna únicamente remedos de verdad. El carácter ciego e ignorante de la verdad propio de la δόξα, es el que se denuncia en el fragmento 70 y en el 72 respecto del λόγος universal que gobierna todas las cosas. La conclusión, como señala el fragmento 79 es que el hombre es un niño en comparación con el δαίμων, pues ignora la verdad.

77, 117 y 118. De estos tres fragmentos se concluye que el alma es aire y su muerte consiste en hacerse húmeda<sup>87</sup>, lo que también puede producir deleite, pues la ebriedad humedece el alma. Así, el alma que es luz (gracia) seca es la más sabia y la mejor, pues no sólo está seca, sino que se alimenta de energía sobrenatural.

82, 83. Aquí aparece nuevamente la proporción existe en el mundo. De la misma manera que el mono más bello es feo comparado con el hombre, el hombre más bello es feo e ignorante comparado con Dios. Toda la creación está anudada por el λόγος, por un proporción geométrica entre las cosas creadas, produciéndose relaciones armónicas o proporcionales entre lo que de por sí es desproporcionado.

85. El tema del deseo apego a un objeto está aquí presente. La sentencia puede interpretarse como la venta del alma por conseguir aquello que se desea, "moriríamos para obtener lo que el corazón desea. Es más penoso renunciar al deseo del corazón que a la vida"<sup>88</sup>. Sin embargo, esta muerte no es una muerte operada por desapego, esto es, un proceso de de-creación, al consistir justamente en lo contrario. La energía movilizada por el deseo apegado a un objeto es tan grande como para morir por ella, sin embargo, esa muerte no purifica el alma, sino que la rebaja al ser esclava de los objetos materiales de este mundo.

86. La importancia de la fe como iluminadora del conocimiento respecto de los dominios de Dios es también una característica muy cercana a la que sostiene Weil sobre la necesidad de amor sobrenatural como alimentadora de inteligencia. La idea es que sólo Dios ilumina el camino que conduce a Él.

88, 91. Lo mismo y no lo mismo, Lo Mismo y Lo Otro, elementos de la creación. La coincidencia con Platón es aquí evidente; el devenir incesante del mundo transforma continuamente las cosas, sin embargo, algo permanece en el cambio. Weil señala al respecto:

Quando Platón habla de las revoluciones del universo, no está pensando solamente en los ciclos diarios, mensuales o anuales, sino también en las nociones que les une dentro de su sistema de símbolos de lo Mismo y lo Otro: es decir, las nociones de identidad y diversidad, de unidad y multiplicidad, de absoluto y relativo, de bien puro y bien con mezcla de mal, de espiritual y sensible, de sobrenatural y natural (...) en esas parejas de contrarios que constituyen la unidad, el segundo término no es simétrico al primero, sino que está supeditado a él al tiempo que es su opuesto<sup>89</sup>.

De modo que cualquier revolución o cambio, originado por la lucha de opuestos, está sujeta a la unidad original, al ἀρχή, de forma que la contradicción ha de comprenderse en referencia la unidad de la que todo sale y a la que todo vuelve, al origen y fuente de todo, a Dios.

89. Es posible que Heráclito esté haciendo aquí referencia a la trascendencia, señalando que la auténtica realidad es una, el reino de Dios.

---

<sup>87</sup> Tesis que le costó la acusación de hidropesía.

<sup>88</sup> Ibid., p. 143.

<sup>89</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 31.

90, 94. El fuego, la sabiduría eterna, es la moneda de cambio. Existe un límite impuesto por Dios a todas las cosas, como vimos en Platón, los pitagóricos, que es justo porque es imparcial, y al que nada, ni siquiera el hombre cuando ya no es más que un cadáver viviente como vimos en la *Ilíada*, puede escapar.

97. De la misma manera que alma siente aversión a la luz, y patatea, reniega, no reconoce la verdad hasta que el proceso va avanzando. El rechazo al vacío hace que ladremos a Dios.

101 y 116. El autoconocimiento es también un tema que parece recorrer la filosofía griega. Para Heráclito el conocimiento de uno mismo es la clave para forjar un microcosmos acorde con el cosmos universal, lo que concuerda con la máxima socrática de conócete a ti mismo, y coincide en lo esencial con el proceso de de-creación como autoconocimiento en Weil. Lo que tienen todas estos planteamientos en común es que el conocimiento de uno mismo es una vía de acceso privilegiada a la verdad, en lo que subyace la tesis de que el ser humano tiene dentro de sí *lóγος*, verdad, a Dios mismo.

101<sup>a</sup>, 107. La interpretación weiliana respecto del primero de los dos fragmento no deja lugar a dudas: Heráclito distingue entre la constatación a través de lo que uno presencia y los rumores que uno escucha. Sin embargo, en el fragmento 107 señala que tanto la vista como el oído no atestiguan correctamente si alma es inculta, lo que viene a decir que, en realidad el alma debe guiar al cuerpo en el proceso gnoseológico, de la misma manera que sucede en Sócrates, Platón y Weil.

102. La perfecta coincidencia con los planteamientos weilianos acerca de la necesidad, el Bien y la justicia divina hace pensar que Weil haya adoptado esta tesis de Heráclito, si bien Weil reconoce principalmente la herencia estoica, puesto que lo que éste señala es justamente el hecho de que el mundo, la creación es totalmente conforme con la voluntad de Dios. Todo en él está sujeto a un orden que es bello, a una imparcialidad ciega que es justicia, a una necesidad que se torna bondad para aquellos que están despiertos y comprenden que dicha sabiduría ordenadora del mundo es amor.

103. Weil parece interpretar la circunferencia del círculo como una espiral imagen del progreso interior, del proceso de purificación operado en el alma por la gracia, y por tanto, como símbolo de la eternidad.

104, 108. También el tema de la bestia social, de lo colectivo está claramente presente en Heráclito. El gran animal de Platón es también para Heráclito ajeno a la verdad, la multitud es por esencia mala pero posee una capacidad de encanto que la convierte en uno de los peores peligros para el alma humana. Sólo algunos hombres dedicados por entero a la búsqueda de sí mismos, de la verdad, pueden llamarse puros en la medida en que escapan de los lazos de lo colectivo. Se requiere, pues, un huida, un exilio, una soledad moral, como Platón y Weil apuntan, para estar en disposición de recibir la verdad. La coincidencia es también aquí perfecta.

110. Los deseos en el hombre son ilimitados, por esa razón si todos se cumplieran no



existiría κόσμος, sino χάος. Nuevamente la idea límite.

111. Los placeres corporales surgen de la oposición entre estados buenos y malos equivalentes, a la misma altura. Es por ello que deba existir una huida del alma por parte del cuerpo para alcanzar el Bien superior a la oposición entre bien y mal que se da en el cuerpo, mediante la cual no puede accederse, y en la que el placer no tiene cabida. Es importante, por otro lado, que Heráclito no hable del dolor sino del placer. Esto puede querer indicar que, en realidad, el dolor y el sufrimiento son indispensables para el Bien auténtico, tanto en su sentido anímico como corporal, en cambio, el placer del cuerpo, que no es por sí mismo, sino que surge gracias su contrario, no supone ninguna palanca que nos trasporte a la realidad fuera de este mundo. Dicho de otro la oposición entre placer y dolor que se da en el cuerpo es vana a la verdad.

112. La conexión entre la virtud y la verdad, así como obrar conforme a la naturaleza (consentimiento de la necesidad, microcosmos) con atención (virtud sobrenatural) encajan perfectamente en este punto con los planteamientos weilianos.

113 y 114. El λόγος como elemento común a la creación, y por consiguiente extensible a todos los seres humanos sitúa a Heráclito en una posición coincidente con Platón, para el cual las almas de los hombres, incluidos los esclavos, son capaces de recordar la verdad que olvidaron. En el caso de Weil esto se relaciona con sus particulares posiciones acerca de la figura del loco o del tonto del pueblo, los cuales no sólo poseen λόγος, sino que están incluso más cerca de la verdad que la mayoría de los supuestamente sabios. Por esta razón dice en 114 que los sabios han de basarse en la ley de Dios (gracia), pues en ella descansan las leyes humanas, esto es, las leyes propias de la libertad, en contraposición con la necesidad que impera en el resto del mundo natural. Es claro, por tanto, que Dios aparece aquí como ley.

115. El λόγος se acrecienta a sí mismo, de la misma manera que es Dios quien se alimenta de amor a sí mismo a través del hombre vaciado de sí por amor a Él.

119. Heráclito se anticipa con mucho al célebre principio antropológico que define al hombre como animal social. El ἔθος del hombre es su δαίμων, lo que puede significar que la costumbre, esto es, la autolimitación es la parte en la que se manifiesta la divinidad que hay en él.

124. Parece que este fragmento evoca el caos original de la materia informe anterior a la imposición del orden o la sabiduría divina, que es justamente aquello que le dota de belleza. Esta concepción de la creación se asemeja a expuesta por Platón en Timeo, en ambos casos el caos original y el azar acaba obedeciendo al límite impuesto por Dios tornándolo cosmos y belleza.

125<sup>a</sup>. La unión de riqueza y vicio es un principio que Heráclito constata y denuncia. El desapego nuevamente aparece, como en Weil, y en general en el cristianismo, como condición de la virtud.

126. Como Weil y tantos otros intérpretes han señalado a lo largo de la historia las estaciones han sido consideradas por casi todas las grandes civilizaciones como reveladores

del orden divino. Heráclito en este fragmento se sumaría a esta tesis. Así, las estaciones son expresiones del λόγος, y presentan signos o imágenes de la Memoria inmortal, que Weil identifica con Dios, la cual, por otro lado, presenta ciertas similitudes con "la memoria dolorosa" de Platón, al referirse a lo que el alma contempló con anterioridad a su unión con el cuerpo, esto es, las ideas, el pensamiento divino, el λόγος impuesto al mundo.

137. La inexorabilidad del límite, principal enseñanza de la *Iliada*.

Siguiendo la estela filosófica marcada por Heráclito hallamos a Cleantes. Weil interpreta su *Himno a Zeus* como de inspiración heraclitiana, debido a la autoridad de Heráclito en el estoicismo, a la semejanza con algunos de los fragmentos de Heráclito y a la presencia de los tres sentidos que el fuego posee en Heráclito, a saber: como elemento, como energía y como fuego divino o rayo celeste en sentido trascendente. Lo único que está ausente en el poema es la Encarnación, lo que no significa para Weil que no estuviera presente en el pensamiento del poeta. Es importante hacer hincapié en que el rayo representa en el poema lo mismo que Esquilo, Heráclito y la Biblia.

La virtud propia del rayo consiste en producir el consentimiento a los mandatos de Dios. Luego el rayo es el Amor, dicho de otro modo, el Espíritu Santo. Es el fuego que Cristo vino a arrojar sobre la tierra. Esto aclara el significado del acto de Prometeo cuando le roba el rayo para darles el fuego a los hombres, don que impidió a Zeus aniquilarlos, por consiguiente don redentor (cf. Esquilo). El rayo es de doble filo, lo que recuerda a la vez la espada traída por Cristo ("yo he venido, etc."), la expresión de San Pablo: "el Espíritu Santo divide", y el hacha de doble filo de Zeus Cretense<sup>90</sup>.

El rayo es, en definitiva, el ordenador del mundo, λόγος, mediación, como señala el poema. También Platón sostiene, como veremos a continuación, que tanto la materia inerte como los hombres se encuentran bajo la obediencia de Dios por amor. Por otro lado, en el poema se representa al rayo con caracteres personales, representándolo de forma análoga al Espíritu Santo en la Trinidad. Además, el rayo presenta un movimiento descendente como el que corresponde a la gracia, pues "un fuego que desciende es contra natura. Por eso el rayo es la imagen de la locura de amor que obliga a Dios a un movimiento descendente hacia los hombres"<sup>91</sup>.

### 2. 1. 7. La fuente platónica

La influencia de Platón en el pensamiento de Simone Weil es algo indiscutible, sin embargo, la visión que Weil expone de Platón es ciertamente *sui generis*. A diferencia de Aristóteles, al cual sitúa fuera de la tradición griega y del ámbito del genio, Platón tendrá en el pensamiento weiliano un protagonismo destacado. Mientras que Aristóteles representa para Weil una excepción dentro de la filosofía griega, considerándolo un filósofo en sentido moderno, Platón concentra en su pensamiento lo más valioso de la espiritualidad helena. Mientras que Aristóteles posee talento, Platón es un genio; mientras que Aristóteles está presente en Sto. Tomás, y por consiguiente, en el ámbito del dogma y del poder de la

---

<sup>90</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, p. 150.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 150.

colectividad, Platón se encamina hacia Cristo; mientras que Aristóteles defiende la esclavitud natural, la justicia habita en el corazón del pensamiento platónico. Aristóteles está fuera de la espiritualidad griega según Weil en la medida en que:

toda la civilización griega es una búsqueda de puentes a tender entre la miseria humana y la perfección divina. Su arte al que nada es comparable, su poesía, su filosofía, la ciencia de la que son mentores (geometría, astronomía, mecánica, física, biología) no eran más que puentes. Ellos inventaron (?) la idea de mediación. Nosotros hemos guardado esos puentes para mirarlos. Tanto creyentes como descreídos. Pero no tenemos casi ningún indicio de la espiritualidad griega hasta Platón<sup>92</sup>.

En resumidas cuentas, a diferencia de Aristóteles, Platón es para Weil un místico "e incluso el padre de la mística occidental"<sup>93</sup> que sigue el camino de diversas tradiciones, no sólo Sócrates, filosofías pretéritas y pitagorismo, sino también otras tradiciones secretas como la órfica y la de los Misterios de Eleusis, así como tradiciones de Egipto y de diversos países orientales. En este sentido, la originalidad de Platón según Weil es problemática, ya que "no poseemos de Platón más que obras de vulgarización destinadas al gran público. Se las puede comparar con las parábolas del Evangelio. Por el hecho de que una idea no se encuentre en ellas, o no se encuentre explícitamente, nada permite pensar que Platón y los otros griegos no la tuvieran. Hay que tratar de penetrar en el interior deteniéndose en unas indicaciones a veces muy breves, comparando textos dispersos"<sup>94</sup>. De cualquier forma, para Weil Platón representa el mejor escaparate para conocer algo de lo que debió ser el pitagorismo, centro de la civilización griega. Según esta interpretación, Platón reúne lo más valioso del pensamiento y la cultura de Grecia, siendo el heredero del misticismo que impregnó aquella cultura en sus diversas manifestaciones. Para ella "Platón es todo lo que tenemos de la espiritualidad griega, e incluso en obras de vulgarización"<sup>95</sup>. Weil comparte, pues, la tesis de otros estudiosos como Havelock de que únicamente poseemos de la filosofía platónica obras destinadas al gran público, lo que indica que su pensamiento no está contenido por entero en lo redactado allí, sino que es preciso profundizar en él hasta hallar el núcleo esencial de su mensaje<sup>96</sup>. Según Weil lo que poseemos de Platón es similar a las parábolas de Evangelio, esto es, una especie de adaptación de sus propias ideas, cuya profundidad y raigambre debe ser rastreada a partir de ciertos detalles, indicaciones y comparaciones. No obstante, esta tesis implica otra quizá más peligrosa a la hora de fijar los principios hermenéuticos básicos con los que descifrar el auténtico pensamiento de Platón, y es que nada impide atribuir una idea a Platón que no esté contenida en su obras explícitamente, como la propia Weil señala. No es de extrañar, pues, que desde tales presupuestos el Platón que vemos con Weil no es el Platón canónico, sino un Platón en conexión total con la verdad y la religiosidad cristianas. Dedicaremos, pues, este

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 78.

<sup>93</sup> Ibid., p. 80.

<sup>94</sup> Ibid., p. 79.

<sup>95</sup> Ibid., p. 77.

<sup>96</sup> La tesis de Havelock sostiene en su obra *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963, que el genuino pensamiento platónico consistía en una doctrina oral y de carácter secreto en la que el pitagorismo, dada la importancia del número y la matemática en general, estaba muy presente. En este sentido todo esfuerzo hermenéutico acerca de la filosofía platónica pasa irremisiblemente por descifrar las claves de dicha doctrina oral.

apartado a reunir los elementos más destacados del pensamiento platónico en conexión con la unidad de la verdad defendida por Weil.

Así, vemos que en el *Teeteto* 176, Sócrates explica que aquello que es más o menos contrario al bien ha de serlo por referencia a un Bien absoluto, y ha de pertenecer necesariamente a este mundo, al contrario que el Bien absoluto. La tarea del hombre consiste, pues, en asimilarse a Dios en la medida de lo posible para alcanzar el Bien absoluto, lo que implica a su vez una huida progresiva de este mundo a través de virtud y el λόγος. Este camino hacia Dios debe realizarse, no obstante, por el mero hecho de que Dios es la justicia, y no debe basarse en las consecuencias beneficiosas que acarrea la apariencia de virtud. Más aún, toda virtud no consistente en la asimilación a Dios, no es auténtica virtud. Por otro lado, es muy interesante destacar el momento en el que Sócrates señala que aquellos que cometen injusticias no han de ser temidos, pues, al contrario de lo que ellos piensan, no son machos sino que están vacíos, y son justamente aquello que no creen ser. Por último señala que, sin saberlo, los hombres injustos sufren el castigo de la injusticia, un castigo que no tiene que ver con la violencia física y la muerte, como sucede en el caso de los justos, sino con la ausencia de Dios en sus vidas.

Vemos, pues, diversas ideas que hemos ido desgranando a lo largo de esta investigación. La primera de ellas es la idea de que en este mundo no existen bienes absolutos, el único Bien absoluto se encuentra más allá. En segundo lugar, la idea de asimilación a Dios proviene de la matemática, en concreto de la geometría pitagórica. Por otro lado, Weil piensa que "las ideas de Platón son los pensamientos de Dios o los atributos de Dios"<sup>97</sup>, y que la existencia de dos tipos de moral, una aparente y otra auténtica, se corresponde con la gravedad y la gracia. También se encuentra la idea acerca del desconocimiento de uno mismo, del verdadero yo, el desequilibrio entre macrocosmos y microcosmos, esto es, la ignorancia de que, en realidad, las personas injustas están vacías de autenticidad, de verdad, de Dios, de sí mismos. Por otro lado, el texto contiene la idea de que la recompensa y el castigo a la justicia son automáticos e inherentes a la justicia o injusticia de los actos, tal y como señala Jesucristo en *La Biblia*, por lo que no se basan en un juicio externo.

La justicia, esta vez de la mano del justo y el injusto perfecto, es también el tema de la *República* II, 360 y ss. En ese pasaje, el cual recoge las ideas del *Hipólito* de Eurípides, el paralelismo existente entre el justo perfecto y Cristo es perfectamente reconocible. Si, como acabamos de decir, la realidad ha de apartarse de la apariencia, para conseguir mostrar la realidad en su perfección habrá de oponérsele la apariencia en su perfección. Esto significa que el justo, para ser perfecto, ha de estar exento de apariencia de justicia, lo que significa que, a ojos de los demás, el justo perfecto tendrá la mayor apariencia de injusticia posible. Esta reputación, no obstante, será la mayor garantía de la pureza de su justicia, en la medida en que ésta no quedará debilitada por aquella, sino que se mantendrá impertérrita y desgarrará la vida con la apariencia mayor de injusticia y la realidad de la justicia a un tiempo. Su destino inevitable será el de sufrir una violencia tan extrema como la apariencia de su injusticia, por lo que Eurípides concluye que esto mostrará claramente que no es la realidad de la justicia lo preferible, sino la apariencia. Adimanto vuelve sobre este tema y señala que para poder

---

<sup>97</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, p. 81.

demostrar que la justicia o la injusticia vuelve bueno o malo al que la posee, se han de eliminar por completo las apariencias, asignándole a cada realidad la apariencia contraria y eliminando la primera. Es claro que Cristo representa fielmente la figura del justo perfecto castigado por la justicia aparente, y por consiguiente, revestido de una injusticia aparente que le valdrá para ser azotado, torturado, vilipendiado, y finalmente crucificado, como proféticamente señala Eurípides. Sin embargo, en lo que se refiere al justo perfecto, Weil advierte que Platón:

se abstiene con razón de probar la existencia del último, o incluso la posibilidad de que exista. Pues la existencia es algo que no se prueba, que se constata. Pero todo el pensamiento de Platón tiende a establecer la conveniencia (en el sentido de santo Tomás) de la existencia de un hombre perfectamente justo. Conveniencia sensible al amor y no a la inteligencia. Pues la concepción fundamental de Platón es que lo perfecto es más real que lo imperfecto. Ahora bien, no hay otra realidad posible para un hombre que la existencia terrenal. Un hombre que no existe, no existirá o no ha existido sobre la tierra es una mera visión de la mente. Ahora bien, no conviene que los justos aproximadamente justos sean reales, y el justo perfectamente justo una visión de la mente. El injusto completamente injusto, ese sí, puede ser una visión de la mente. Hay aquí una especie de prueba ontológica de la Encarnación. Así como la justicia en sí es Dios en tanto que es justo (cf. *Fedro*), del mismo modo también ese justo perfecto, si puede existir, no puede ser más que Dios<sup>98</sup>.

El justo perfecto representa para Weil la solución sobrenatural a la contradicción existente entre la necesidad y el bien. El prestigio que rodea las apariencias se mueve siempre en los dominios de la fuerza, y en este sentido forma parte de red necesaria que encadena los hechos de este mundo. En cuanto pertenecientes a este mundo, los hombres nos guiamos por apariencias, por lo que un hombre perfectamente justo, esto es, cuya justicia radique en el bien y no en la necesidad, estará exento de apariencia de justicia. Sin embargo, un hombre tal no es un hombre, pues su reino es el de este mundo. Esta contradicción insoluble obtiene en la Pasión su solución. En este sentido, "con su suposición extrema de que al justo perfecto no le reconocen como justo ni siquiera los dioses, Platón está ya anticipando la expresión más doliente y penetrante de todo el Evangelio: '¿Dios mío por qué me has abandonado?'"<sup>99</sup>.

En el *Gorgias*, por su parte, se vuelve a incidir sobre la idea del juicio final a las almas, en esta ocasión a través de un mito. En *Gorgias* 523 se cuenta que en otro tiempo la justicia y la injusticia no eran juzgadas conforme a su realidad, sino conforme a su apariencia. Esto era así en primer lugar porque eran juicios realizados en vida, concretamente, el último día de vida y por obra de jueces también vivos; y en segundo lugar porque, al estar vivos, estaban también vestidos. La vestimenta de los que son juzgados y de los que juzgan, como el cuerpo, oculta la realidad del alma e impide contemplar verdaderamente la naturaleza del alma que ha de ser juzgada; de modo que es necesario que estén desnudos y muertos para ser juzgados correctamente. Así, para realizar buenos juicios, es preciso que los hombres no conozcan el día de su muerte, y en segundo lugar que sean juzgados muertos y desnudos. Es claro que Platón parte de la tesis de que la muerte es la separación de cuerpo y alma, y que al ocurrir esto el alma presenta de forma desnuda las huellas de una vida justa o injusta (no resulta baladí que Platón subraye, aunque sea simbólicamente, el apego a un objeto para hacer sensible la injusticia). Por otro lado, existe, como Weil señala, una correlación entre la muerte, la

---

<sup>98</sup> Ibid., pp. 135 y ss.

<sup>99</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., pp. 74 y ss.

desnudez y la verdad que expresa el carácter secreto de la realidad auténtica, por oposición al velo de las apariencias físicas, ornamentales y de reputación social. Sólo así puede el alma reconocerse a sí misma, examinarse y hacerse un microcosmos en armonía con el cosmos universal. Weil señala: "La verdad no se manifiesta más que en la desnudez, y la desnudez es la muerte, es decir, la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir: los allegados, la opinión del prójimo, las posesiones materiales y morales, todo. Platón no lo dice, pero implica que para hacerse justo, lo cual exige el conocimiento de sí, hay que permanecer desde esta vida desnudo y muerto"<sup>100</sup>. Se percibe claramente una línea de continuidad entre el cristianismo, el pensamiento griego y la filosofía weiliana, ya que el desapego del que se habla en la filosofía weiliana es una característica tanto de Jesucristo, como de Electra como del justo perfecto en Platón.

En el *Fedón* 64a-67d, se concluye que si la verdad se alcanza cuando el alma se separa del cuerpo, en sentido estricto, sólo se alcanza tras la muerte. Sin embargo, podemos purificarnos en vida todo lo posible desligando nuestra alma al cuerpo y sus ataduras, hasta que el mismo Dios nos libere de ellas. Es muy importante que el texto diga literalmente que es Dios quien nos libera de las ataduras porque esto concuerda exactamente con la caracterización de la gracia establecida por Weil. La energía con la que contamos los seres humanos no es capaz por sí misma de abstenerse de la fuerza, sino que requiere de energía sobrenatural proveniente de Dios; es en ese sentido en el podemos decir con Weil y con Platón al mismo tiempo, que sólo Dios opera la purificación. Así, partiendo del principio de que el cuerpo es la cárcel del alma llegamos al imposible, desde el punto de vista natural, que supone estar vivo, desnudo y muerto al mismo tiempo (símbolos, por otro lado, de san Juan de la Cruz, San Francisco y san Pablo), posibilidad, sin embargo, que no está cerrada para el ámbito de lo sobrenatural.

No obstante, Platón no podía pasar por alto la opresión ejercida por la colectividad al alma, cuyo dominio sobre ésta es incluso mayor que el del cuerpo. La influencia de este aspecto del pensamiento platónico en Weil es clara, lo que puede comprobarse por el hecho mismo de que utiliza la expresión platónica *gran animal* para referirse a la colectividad como fuerza social opresora del espíritu. Sin embargo, en Weil existen también referencias bíblicas llegando a identificar ese gran animal con la bestia del Apocalipsis, e incluso con las palabras del diablo a Cristo en San Lucas. A mi modo de ver, no está claro que estas dos últimas referencias se relacionen "con toda evidencia"<sup>101</sup>, como afirma Weil, con la bestia social tal y como queda expresada en Platón. Sin embargo, hay que reconocer que, en el caso de Platón, la coincidencia con los principios de la gravedad moral y la gracia es innegable. Partiendo de una visión crítica de la sofística, Platón reconoce la existencia de una clase dirigente desde el punto de vista pedagógico, moral, que malea a su antojo las preferencias, gustos, opiniones, y tendencias de las gentes, imponiendo un criterio exterior bajo la presión del castigo, la infamia, la confiscación e incluso la muerte. Bien es cierto que Platón podría estar refiriéndose al contexto ateniense de su época, sin embargo, en la *República* VI, 492a-493a, llega a concluir que no es posible que exista en el ámbito humano ninguna otra moral que no sea la social, con excepción de aquellos cuya alma pertenece a Dios. La universalidad de esta tesis no puede

---

<sup>100</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., pp. 83 y ss.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 87.

circunscribirse ya al ámbito de la polis ateniense, por lo que ha de considerarse extensible a todo tipo de vida social, y a todo tipo de gentes. En realidad, Weil no puede sino constatar la excepcionalidad de aquellos que han logrado salir de la caverna, puesto que la inmensa mayoría de las personas preferimos bienes ilusorios. Dicha ilusión radica en el prestigio, por lo que posee ante todo un carácter social. Este prestigio social es también el que vertebra la fuerza casi en su totalidad y el material con el que se forja la guerra.

Pero para comprender mejor el modo en que Weil interpreta el mito de la caverna es necesario remitirse a la gran diferencia entre ilusión y convención. La ilusión radica en creer simplemente que un objeto es el bien, como una pluma para un coleccionista obsesivo, por ejemplo, mientras que la convención establece bienes que, aunque no lo son en sí mismos, lo son de forma artificial, institucional<sup>102</sup>. En el primer caso, la pluma es una sombra, una ilusión, sin embargo, si eliminamos la ilusión de que se trata de un bien absoluto, nos encontramos ante un bien pequeño, natural y limitado a su función en la escritura, pero sin mezcla alguna de mal. En cambio, aquellos bienes de segundo grado, los cuales descansan en el acuerdo social, se asemejan a verdades sobrenaturales, se disfrazan de ellas, y se revisten de prestigio en la medida en que son imágenes de las mismas. Éste es el peligro de la caverna: la imposibilidad de una visión clara de esta semejanza. Por consiguiente, la ausencia de prestigio o "desnudez espiritual", en términos de San Juan de la Cruz, es la vía de acceso a Dios y no el sufrimiento, pues se puede ser mártir y continuar viviendo en la caverna. Es por ello que, en esencia, la Pasión es la ausencia de prestigio, la cual torna el sufrimiento en sufrimiento redentor. "Los griegos percibieron muy bien el carácter esencial e irreductiblemente penal del sufrimiento redentor. Así queda de manifiesto en la historia de Prometeo. También es evidente en la descripción de los padecimientos del Justo Perfecto que Platón hace en la *República*"<sup>103</sup>. Aun cuando Platón no explica el sufrimiento del justo perfecto como redención, sí lo hace como restitución de la jerarquía entre realidad y apariencia que el hombre arrastra a causa del pecado original. En este sentido, "la sabiduría de Platón no es una filosofía, una búsqueda de Dios por medio de la razón humana. Una búsqueda así la hizo Aristóteles tan bien como pueda hacerse. Pero la sabiduría de Platón no es otra cosa que una orientación del alma hacia la gracia"<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Es preciso advertir a este respecto que la convención aquí posee un sentido social, humano, por lo que no se trata de una convención ratificada por Dios como sucedía, tal y como vimos, en los sacramentos.

<sup>103</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 69.

<sup>104</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 86. En mi opinión, parece justificada la afirmación que sitúa a Platón dentro del dominio de la mística, ante todo por el carácter trascendental de su pensamiento. No obstante, creo que la definición de la filosofía como "búsqueda de Dios por medio de la razón humana" no sería aceptada por muchos filósofos. Tal vez los problemas desaparecieran cambiando simplemente el término Dios por el de verdad. Pero incluso entonces, parece que ni siquiera Weil mantiene su idea de lo que es filosofía, ya que, como vimos al hablar de la contradicción, el método genuinamente filosófico no consistía en una conquista de Dios por parte del hombre, camino por otro lado impracticable según los principios de la gravedad y la gracia, sino en la contemplación de los problemas insolubles en su insolubilidad, a la espera. Sin embargo, esta incoherencia es solo aparente. En realidad, lo que Weil está sosteniendo, aunque veladamente, es que es Dios quien busca al hombre, esto es, que sólo puede haber reconocimiento, descenso de Dios a la tierra, si el hombre previamente ha orientado la totalidad de su alma hacia él. En este sentido, lo que se indica a su vez es que el pensamiento meramente racional, las vías exclusivamente humanas, naturales, pueden servir al talento,

Esta diferencia entre la gracia y la gravedad moral, entre la moral social y la divina, es en la que se asienta la diferencia entre la δόξα y la ἀλήθεια. La sofística se resuelve finalmente en un conocimiento profundo sobre el modo en que puede excitar o apaciguar sentimientos y emociones de la masa, según sean las circunstancias e intereses del momento, pero indefectiblemente habrá de moverse en la esfera de la necesidad y no en la del Bien. El bien y el mal se equiparan, se borran, para convertirse en una cuestión de opiniones y gustos sociales, opiniones que acaban por subyugar de modo inconsciente a la parte espiritual del alma. Sin embargo, esto no significa que las opiniones son meramente falsas o contrarias a la verdad, lo que significa más bien es que son ajenas a ella. La célebre distinción kantiana entre obrar por deber y conforme al deber explica claramente cómo alguien puede obrar conforme a lo que el deber dicta y, sin embargo, no obrar por deber sino por una inclinación proveniente del propio cuerpo o del cuerpo social. La historia, la educación, la moral, el arte, todo ha sido configurado por principios aprobados por el gran animal. El amor auténtico, del cual nace la humildad sobrenatural, sin embargo, no tiene cabida en ninguna moral proveniente del gran animal, sino que se asienta en el amor de Dios. Ésta es la idea fundamental que Weil mantiene acerca de la filosofía de Platón. Para ella existe una continuidad, una visión compartida entre cristianismo, Egipto, la filosofía platónica, incluso culturas precolombinas, en las que el sol representaba la divinidad. El sol es también un símbolo utilizado en la *República*, el cual ilumina las cosas del mundo sensible, del mismo modo que el Bien, del cual proviene, es la luz espiritual del mundo de las ideas o formas (no hay que olvidar que el término luz es un término utilizado también por Weil a la hora de referirse a la gracia). Para Weil esto significa que el pensamiento de Platón supone un cambio radical respecto de la mentalidad sofística. Si con Protágoras el hombre era la medida de todas las cosas, para Platón sólo un modelo perfecto, divino, puede serlo, de modo que en realidad estamos ante un cristianismo esencial. Así señala: "Aunque Platón se expresa en términos estrictamente impersonales, ese bien que es autor no sólo de la inteligibilidad sino también del ser de la verdad, no es otra cosa que Dios. Platón se sirve únicamente de la palabra autor para indicar que es una persona. Lo que actúa es una persona. Platón, al dar a Dios el nombre de bien, expresa tan fuertemente como pueda hacerse que Dios es para el hombre aquello hacia lo que se dirige el amor"<sup>105</sup>.

Éste es el sentido que tiene también la noción de amor implícito en Weil. Si la única relación posible del hombre con Dios es el amor, cualquier dirección del alma a un objeto de amor, si es verdadero amor, se dirige en última instancia a Dios. Esta es también la raíz del conocimiento en Platón. El carácter trascendente de Dios es la causa de que Platón considere la verdadera sabiduría como sobrenatural. En este sentido, en la *República*, VI, 505e, se afirma que el bien es aquello que toda alma busca, por lo que obra, presintiendo que es algo, pero ignorando qué es, lo que concuerda perfectamente con la concepción que Weil sostiene de

---

pero se tornan estériles al encuentro con la verdad, pues ésta es de índole sobrenatural. Así, si se concibe la filosofía como una orientación del alma hacia Dios, como una transformación de sí, en palabras de P. David, apenas podremos hablar de unos pocos filósofos, mientras que si se concibe como búsqueda de la verdad a través del uso de la razón podremos hallar un número mayor, debiendo tildar a los anteriores de místicos (PASCAL, David: "La philosophie comme transformation de soi" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Du Cerf, Paris, 2009, p. 461. Edición de Chantal Delsol, pp. 105-151).

<sup>105</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., 92.



algunos términos de carácter sobrenatural y con Dios mismo. En este sentido Weil rechaza la canónica interpretación intelectualista del pensamiento platónico. Es por ello que afirma:

Los que consideran la sabiduría como una adquisición posible para la naturaleza humana piensan que, cuando alguien llega a ser sabio, un trabajo humano ha puesto en él algo que no estaba allí antes. Platón piensa que el que ha llegado a la sabiduría verdadera no tiene en él nada más que antes, pues la sabiduría no está en él, sino que le viene perpetuamente de otra parte, a saber de Dios. Él no ha tenido que hacer nada salvo volverse hacia la fuente de la sabiduría, convertirse<sup>106</sup>.

Esto explicaría asimismo la reminiscencia. Weil interpreta la reminiscencia a partir de su criterio de realidad. Como veremos que sucede en el caso del deseo, la realidad del deseo no viene dada por la existencia presente del objeto al que estaba asociado, sino que, el deseo puede persistir una vez el objeto no existe y no perder por ello un ápice de realidad. Algo similar ocurre en la reminiscencia. Para Weil la reminiscencia platónica es un recuerdo de un pasado ausente pero no imaginario. Se trata de remontar a un tiempo inmemorial, anterior a nuestro nacimiento, de remontar a la eternidad, a Dios. Es una inspiración ya que no podemos dirigirnos a él, a un pasado inexistente, pero el recuerdo nos da la inspiración para que sea él quien acuda a nosotros. Es, por tanto, un camino para el descenso de Dios al hombre. Esta impotencia del hombre para hallar a Dios a partir de sí mismo es lo que impide en Platón también una búsqueda activa. En este sentido, la subordinación de la inteligencia al amor sobrenatural es, por consiguiente, un elemento presente en el pensamiento platónico, según la interpretación de Weil, condición de la verdad y la catarsis espiritual, de la misma manera que el desapego.

El alma, para volver su mirada hacia Dios, debe apartarse toda entera de las cosas que nacen y perecen, que cambian, de las cosas temporales (equivalencia exacta). Toda entera, comprendida, pues, la parte sensible, carnal del alma que está arraigada en las cosas sensibles y saca de ellas la vida. Es necesario desarraigarla. Es una muerte. La conversión es una muerte. (...) Así el desprendimiento total es la condición del amor de Dios y cuando el alma ha realizado el movimiento de desprenderse totalmente de este mundo para volverse por completo hacia Dios, es iluminada por la verdad que desciende de Dios a ella. Es una noción idéntica a la que está en el centro de la mística cristiana<sup>107</sup>

Por otro lado, parece contradictorio sostener, por un lado, la necesidad de arraigo como sustento del alma y el desarraigo de las cosas de este mundo en el tránsito hacia Dios, sin embargo esta contradicción es sólo aparente. La necesidad de arraigar para el alma es tan básica como el alimento para el cuerpo, por lo que resulta ser una condición vital para cada ser humano. El arraigo implica, además, la posibilidad de libertad, pues el alma, al estar alimentada, tiene posibilidad de escapar de la opresión y la desdicha, operando un desapego mundano por consentimiento. En general, el arraigo debe enmarcarse en cualquier proyecto político que verdaderamente quiera encaminar a la sociedad a la justicia y el bien común, mientras que el desarraigo debe operarse progresivamente a partir de la conciencia individual y el deseo de Bien. En realidad Weil es consciente de la voluntariedad y la excepcionalidad de aquellos en los que la gracia opera una aniquilación consentida, voluntaria; así como del riesgo

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 93

<sup>107</sup> Ibid., p. 94.

que existe en el desarraigo de caer en la desdicha, en la aniquilación del yo desde el exterior. En definitiva, el arraigo debe constituir la base social y política necesaria para la posibilidad de la conversión.

Esta conversión es la que está presente en el mito de la caverna. Los seres allí confinados viven en la inconsciencia, la pasividad, la mentira, incluso el castigo, como lo connota el hecho de que se encuentren encadenados. El mundo y Dios, la necesidad y el bien, se hallan a la mayor distancia, el panteísmo deviene imposible. Todo cuanto acontece no resulta ser sino un juego de la percepción, la desdicha es el escenario desconocido donde se desarrolla la vida. El desconocimiento de la miseria es tal por parte de los allí cautivos (los seres humanos, por otra parte), que no existe reconocimiento de las sombras que aparecen ante ellos, y ni siquiera de ellos mismos. La salida fuera de la caverna conlleva, por tanto, un dolor y una violencia irreductibles. Así, en un primer paso la voluntad, desprovista de inteligencia y de Dios; posteriormente la atención, la espera; y finalmente la visión de Dios, implican dos *noches oscuras* (una en la caverna al desatarse, y otra al salir y entrar en contacto con la luz) y un *matrimonio espiritual* (la visión directa de Dios) según la terminología de San Juan de la Cruz.

Weil interpreta, no obstante, la polis esbozada en la *República* como una ficción, como un modelo en el que el alma puede reflejarse y operar la conversión. En este sentido, la parte espiritual del alma representaría al filósofo rey, mientras que el resto constituirían la parte carnal. En cualquiera de los casos, la consecuencia que se extrae del mito es que una vez vista la luz, la parte sobrenatural ha de volverse a las partes restantes con el fin de hacerlas despertar de la inconsciencia en que se hallan. Por otra parte, y según su interpretación, la comparación establecida en el *Fedro* entre las partes del alma y las propiedades y funciones que le corresponden, coincide con otras comparaciones contemporáneas a las de Platón en textos hindúes, lo que le hace concluir que dicha concepción del alma debe remontarse a tiempos en los que ambas poblaciones formaban un solo pueblo. En este sentido, tampoco parece coincidencia que Platón utilice en el mito la distinción heraclitiana entre los que están en vigilia y los dormidos, sino más bien una continuidad en la idea de que sólo aquellos que han atravesado un largo trayecto hacia la verdad y el conocimiento, son verdaderamente libres y conscientes de quiénes son y cuál es el mundo que les rodea. En cualquiera de los casos, el alma sobrenatural ha de iluminar a la parte natural para que ésta pueda volver a mundo al que pertenece provista de verdad y la justicia necesarias, con el objetivo, claro está, de no caer en las redes de la necesidad impuesta al cuerpo.

En suma, después de haber arrancado el alma del cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna<sup>108</sup>.

Por otro lado, la caracterización platónica de las alas del alma presenta una conexión directa con la gracia. Para Weil "lo que no tiene alas acaba siempre por caer", por esa razón los

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 100.

pájaros pueden ascender y hacer que el curso de movimiento sea contrario a cualquier otra criatura u objeto de este mundo. Ésta es la moraleja que pone de relieve el *Sastrecillo valiente* de los Grimm y que Weil incorpora a su filosofía. Las alas constituyen un órgano sobrenatural capaz de originar el movimiento descendente a la segunda potencia propio de la gracia. Las alas son las partes del alma que la vuelven leve, que eliminan de ella la gravedad, impulsando el movimiento que posibilita el ascenso del alma *al mundo que está fuera del cielo*. Esta última expresión platónica, que elimina, por otro lado, cualquier viso de panteísmo, es tomada también por Weil. Una vez ha ascendido, el alma se alimenta de luz, de amor sobrenatural, de conocimiento. Un alma así, vaciada de todo aquello que no es amor, es Dios mismo, por lo que podemos decir que, en realidad, Dios se alimenta de sí, se ama a sí mismo, lo que constituye una imagen de la Trinidad. Por esta razón, como vemos, las ideas de Platón no son, en este sentido, otra cosa que los atributos de Dios, según la interpretación de Weil; atributos que Él contempla y de los cuales el ala se nutre. Es entonces cuando el alma come ἀλήθεια y se aparta definitivamente de la δόξα. Es probable, por otro lado, que la expresión *nomos Adrasteías*, en 248a-248c, que Weil traduce como una ley de hierro, le sirva para justificar su tesis sobre la inexorabilidad espiritual en el hombre de los efectos derivados de la gracia. En este sentido, Platón describe, no sólo en la *República*, sino también en el *Fedro* 249e-250a, el proceso de transformación del alma, el crecimiento de las alas, como un proceso doloroso que Weil interpreta como el efecto necesario del descenso de la gracia. Así señala:

No hay aquí simplemente una imagen, es realmente un ensayo de teoría psico-fisiológica de los fenómenos que acompañan a la gracia. No hay ninguna razón para no intentar semejante teoría. La gracia viene de arriba, pero cae en un ser que tiene una naturaleza psicológica y física, y no hay ninguna razón para no dar cuenta de lo que se produce en esta naturaleza al contacto con la gracia. La idea de Platón es que la belleza obra doblemente, primero por un choque que provoca el recuerdo del otro mundo, después como fuente material de una energía directamente utilizable para el progreso espiritual (...) La belleza como tal es fuente de una energía que está al nivel de la vida espiritual, y ello por el hecho de que la contemplación de la belleza implica desprendimiento. Una cosa percibida como bella es una cosa que no se toca, que no se quiere tocar, por miedo a dañarla. Para transmutar en energía espiritualmente utilizable la energía proporcionada por los otros objetos de deseo, es necesario un acto de desprendimiento, de negación<sup>109</sup>.

La belleza opera, pues, el desapego transformando la energía natural en sobrenatural, se trata de un camino progresivo hacia el recuerdo vívido de Dios y sus verdades. Weil muestra nuevamente en este punto el paralelismo entre la reminiscencia platónica y los periodos de noche oscura y gracia sensible de San Juan de la Cruz. Esta alternancia se produce por el fulgor proveniente del recuerdo de Dios a través del ser amado y la tentación constante en precipitarse en su cuerpo, conflicto que, según Weil, ha de resolverse finalmente por la gracia en "una amistad fundada sobre una común participación en las cosas divinas"<sup>110</sup>.

Estos efectos psico-fisiológicos de la gracia que causan dolor, ya sea el deslumbramiento de los ojos al salir de la caverna o el nacimiento de las alas en el alma, serían también los que explicarían los milagros. Por otro lado, el desprendimiento carnal, material, mundano, del alma en Platón propiciado por la belleza, se corresponde con el deseo sin objeto

---

<sup>109</sup> Ibid., pp. 111 y ss.

<sup>110</sup> Ibid., p. 113.

y con la atención en la forma en que Weil los plantea. Así también, el adiestramiento del caballo que representa la parte concupiscible del alma platónica, vendría a corroborar el proceso de catarsis o destrucción del mal en el alma, tal y como Weil lo expusiera en relación con los sacramentos. El carácter finito del mal y la inexorabilidad de su destrucción si se persevera en el amor por parte de la gracia, son para Weil los dos pilares fundamentales en los que Platón asienta el proceso de catarsis del alma. Por otro lado, el carácter sagrado y justo del castigo, defendido, como veremos, no sin controversia por parte de Weil, hace aquí también acto de presencia en relación con el método de adiestramiento. El uso sobrenatural del sufrimiento, que ya la *Ilíada* destacaba y que se encuentra también presente el cristianismo, es otro elemento consustancial a la doma. Doma que, no obstante, no opera la salvación, ya que ésta sólo puede venir de la gracia, por lo que se trata de una acción pasiva, una operación negativa, como Weil sostiene, constituyendo por tanto un elemento preparatorio a ella. "Esto es lo que prueba que es verdaderamente una mística, el que exista el segundo elemento"<sup>111</sup>.

Por otra parte, la naturaleza accidental de la relación entre alma y cuerpo le sirve a Platón para justificar la igualdad esencial entre los hombres, así como sus diferencias. Igualdad por un lado, puesto que sólo aquellas almas que han visto la verdad pueden adoptar forma humana, pues los hombres son capaces de razonar a partir de la información recibida por la sensibilidad, y esto es algo común a todos, incluso a los esclavos. Sin embargo, en el momento de la caída, según haya contemplado más o menos verdad, se convertirá en un hombre y no en otro. Es lo que, según Weil, se denomina teoría de las castas sin adiciones, en la que Platón no incluye a los esclavos, lo que indica que no existen hombres esclavos por naturaleza, alejándolo de Aristóteles y acercándolo al cristianismo. No obstante, Weil sostiene que la igualdad esencial entre los seres humanos es una idea que puede encontrarse en documentos egipcios muy anteriores al cristianismo, de la misma manera que la teoría de la reminiscencia tiene un origen órfico anterior a Platón. En cualquier caso, la reminiscencia impone la creencia de que toda alma se nutre de verdades sobrenaturales en el mundo inteligible, pero en diversa medida dependiendo del alma en cuestión, lo que explica la cercanía o lejanía a la verdad, y las diversas deformaciones de ésta, al tiempo que justifica la idea de que una misma verdad pueda adoptar diversas formas.

En cualquier caso, es en este justo trayecto encaminado a Dios en el que Weil reconoce en Platón la necesidad de los μεταξύ. Existen diversos μεταξύ, pero en cualquiera de los casos se trata siempre de una asimilación del alma a Dios. La *República* estaría destacando, según su interpretación, la vía intelectual a partir de las ciencias matemáticas, entendiendo la asimilación como una especie de media proporcional, de amistad, entre la divinidad y el alma humana. En este sentido, la relación es la característica principal de esta vía; el carácter religioso de la ciencia griega, tal y como Weil sostiene, presenta aquí una prueba de primer orden. Sin embargo, la relación se presenta como una contradicción al pensamiento, contradicción sólo aparente y que en último término resulta ser un puente hacia Dios, como veremos en Weil. Por otro lado, el camino de las matemáticas a Dios atraviesa a su vez la noción de orden del mundo, de belleza del mismo. En el *Gorgias* 507e-508a y en el *Filebo* 16b-e, el orden del mundo queda establecido como la unión del límite y lo ilimitado, o mejor dicho, de aquello que marca un límite y lo indeterminado, de Dios y la materia, respectivamente. M.

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 115.

Sourisse, no obstante, establece respecto a los μεταξύ una diferencia entre la concepción platónica y la weiliana. Para él:

los μεταξύ en Platón -como son por ejemplo las matemáticas- se sitúan en un punto equidistante entre la materia y las Ideas. Son intermediarios -que se encuentra por así decirlo a media altura, entre este mundo y el otro. Mientras que para Simone Weil, los μεταξύ aparecen integralmente en este mundo: son "auténticos bienes terrestres"- que, en tanto tales, están situados a su verdadero nivel en la jerarquía de los bienes. Es "lo temporal como puente", pensado por tanto como relativo, es decir atrapado en el tejido de la necesidad universal<sup>112</sup>.

A nuestro modo de ver, aun cuando es posible que exista un matiz diferencial causado por la particular concepción del origen del mundo sensible descrito en el *Timeo* y el papel que en él juegan la teoría de las formas, no creemos que sea posible sostener que los μεταξύ pertenecen a este mundo integralmente, pues sólo son μεταξύ en su relación con la aspiración al Bien que hay en nosotros, y por consiguiente en equidistancia proporcional entre el Bien y el mundo.

Asimismo, Weil advierte que en el *Filebo* se vuelve a recordar que fue Prometeo quien transmitió a *los antiguos* (que eran mejores y estaban más cerca de los dioses) esta sabiduría, del mismo modo que Esquilo lo presenta como autor de los inventos primitivos. Al robar el rayo de Zeus para otorgar el fuego a los hombres, Prometeo se convierte en una figura precursora de Cristo, pues comparte como él la desdicha por amor al género humano y también sus símbolos: el fuego y la espada. Por otro lado, Weil ve en la expresión *antiguos*, contenida en el *Filebo* 16b-e, una referencia al orfismo o los Misterios de Eleusis, ya que los pitagóricos apenas se remontaban un siglo respecto de Platón, lo que indica que habrían bebido de esas mismas fuentes. En cualquier caso, la vía intelectual, matemática, a partir de la unión armónica de contrarios es aquella que conduce a la belleza del mundo entendida como orden a priori del mismo, pues lo que resulta a la inteligencia necesidad, en el plano superior es belleza y obediencia a Dios. La idea general es que todo aquello que participa de la cantidad está sometido a límite por una red de necesidad. Sin embargo, "cuando se ha entendido en la profundidad del alma que la necesidad no es más que una de las facetas de la belleza -la otra es el bien-, entonces todo aquello que la hace sensible, como las contrariedades, los dolores, las penas, los obstáculos, se convierte en una razón suplementaria para amar"<sup>113</sup>. La diferencia reside, según Platón, en que la belleza divina en sí misma es accesible a la sensibilidad, "pero la sabiduría, la justicia y demás, no pueden tener una presencia en el mundo, sino únicamente en la figura de un ser humano que fuera Dios"<sup>114</sup>. Los valores espirituales como la justicia y la verdad no poseen en este mundo una imagen de sí mismos, ya que como Platón señala en el *Fedro*, esto suscitaría amores terribles, lo que dificulta el camino de acceso a tal sabiduría, reservado, como se pone de manifiesto en la *República* y el *Fedro*, a un escaso número de hombres. Existe, pues, otra vía no intelectual que es la del amor, desarrollada sobre todo en el *Fedro* y el *Banquete*. No obstante, Weil advierte que:

---

<sup>112</sup> SOURISSE, Michel: "Le passé comme besoin de l'ame" en en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 332. Traducción propia.

<sup>113</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 34.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 82.

si leemos consecutivamente en griego el *Prometeo* de Esquilo y *El Banquete*, nos encontraremos que el texto de Platón presenta no pocas palabras que parecen hacer alusión a la tragedia de Esquilo, especialmente en el discurso del poeta trágico Agatón. Finalmente, la misma escenificación del diálogo, ese banquete en el que apenas se habla de la comida y sí constantemente del vino, la llegada de Alcibíades borracho al final del mismo, el discurso en el que se traza ampliamente un paralelismo entre Sócrates y un Sileno, es decir, un servidor de Dioniso, todo eso está hecho de esa manera con el fin de colocar la obra bajo la advocación de Dioniso. Y Dioniso es el mismo Dios que Osiris, ese Dios cuya pasión era objeto de celebración, el juez y salvador de las almas, el Señor de la Verdad<sup>115</sup>.

Vemos, pues, que también con ocasión del Banquete, Weil extrae la esencia común que conforma la verdad en Grecia, la cual se encuentra en armonía con la verdad cristiana. Así sostiene que, para Platón, la sustancia del mundo es el amor, siendo la belleza un reflejo del amor de Dios. Dios ha dotado de alma a este mundo, un alma idéntica a sí mismo, de forma que la belleza es el efecto producido en nuestra sensibilidad por el hecho de que existe un alma en este universo que está hecho del más puro amor. Para Weil la vía del amor platónico ha tenido una extensión asombrosa, no sólo en Europa sino también en los países árabes.

Eros, del mismo modo que Prometeo en la *República*, y que Dioniso, Dios de la locura mística (identificado por Weil como Osiris) al que se evoca en el *Fedro*, según la interpretación de Weil, es el mediador en el *Banquete* entre Dios y el hombre. También Hermes, el mensajero de los dioses, es en un sentido general mediador, en la medida en que comunica a los dioses las cosas humanas y a los hombres las divinas. En general, podemos reconocer con Weil la necesidad de un mediador puro para poder establecer una imitación pura del Bien y la Verdad. Como puede verse, la hermenéutica weiliana se halla lejos de identificar una obra, un personaje, un discurso o un Dios con la Verdad. En este sentido, pensamos que las enseñanzas de Diotima reveladas a Sócrates en *El Banquete*, subsumen o quedan integradas en el resto de discursos, como sostiene M. Laurrauri<sup>116</sup>, por lo que es necesario analizar cada una de las intervenciones. Por otra parte, el uso del término *locura de amor*, tan frecuente en el vocabulario weiliano, proviene, también, de Platón, así como la idea de que el descenso paulatino de la gracia comienza en un primer momento como amor carnal, que vendría a coincidir con la idea de Weil de que, en el fondo, el amor carnal está encaminado a Dios pero de una forma degradada.

El discurso de Aristófanes, presenta al Amor como un médico, atributo que Cristo se da a sí mismo en el Evangelio, y que Weil interpreta en referencia a la curación del pecado original. El propio discurso contiene la narración del mito de tal castigo por parte de Zeus, el cual presenta una gran similitud con el de la Torre de Babel, incluso con el de Adán y Eva. En ambos casos, el hombre es castigado por arrogancia, por su afán de ascender hasta el cielo, por querer ser como Dios, y en el caso de Adán y Eva, por desobediencia a Dios. No obstante, como sucede en el *Himno a Deméter* y en el *Génesis*, tras el sacrificio de Noé, Dios resuelve perdonar al hombre y mantenerlo en la existencia con el deseo de que le ame. En consecuencia, el sacrificio por amor al que obliga la gracia es también en el discurso de Aristófanes la única finalidad destinada al hombre.

---

<sup>115</sup> Ibid., pp. 38 y ss.

<sup>116</sup> LARRAURI, Maite: "La creación de sí" en VV. AA.: *Descifrar el silencio del mundo*, op. cit., p. 96.

En nosotros, pues, el Amor es el sentimiento de esa radical insuficiencia nuestra como consecuencia del pecado, el deseo, emanado de las fuentes mismas del ser, de reintegrarse al estado de plenitud. El Amor es, pues, el médico de nuestro daño original. No tenemos que preguntarnos cómo se produce ese amor nuestro, porque el amor está dentro de nosotros, desde el nacimiento hasta la muerte, y es imperioso como el hambre, por lo que únicamente hemos de aprender a orientarlo<sup>117</sup>.

El castigo consistente en separar lo que antes en el hombre estaba unido, divide al hombre, antes redondo, de dos rostros, cuatro piernas y sin unión sexual (la reproducción se llevaba a cabo de forma distinta), en tres géneros: masculino, femenino y andrógino (el cual participaba de ambos), destacando el último por su promiscuidad. La interpretación de Weil al respecto es muy curiosa, pues piensa que "al hablar de los hombres que son mitades de machos completos está designando a los que están capacitados para la castidad"<sup>118</sup>.

En realidad, lo que Weil defiende en lo que se refiere al amor a Dios, es que Platón esboza una teoría de la castidad según la cual el amor carnal únicamente está legitimado con vistas a la procreación. Según Weil, esta teoría se halla fragmentada a lo largo de su obra y oculta en gran medida a causa de ello, pero que podemos hallar al final del *Timeo*, a partir de la imagen del hombre como una planta que hunde su raíz en el cielo. Dicha teoría coincide con sus propios planteamientos respecto del deseo carnal como forma degenerada del amor implícito a Dios (si es que tales planteamientos no son una mera adopción) y con su interpretación del discurso de Aristófanes en el *Banquete*. De este modo, sostiene:

dicho con otras palabras, en vez de considerar el amor a Dios como una forma sublime del deseo carnal, como hace tanta gente en nuestra desgraciada época, Platón pensaba que el deseo carnal constituye una corrupción, una degradación del amor divino. Y, aunque resulta bien dificultoso interpretar correctamente algunas de sus imágenes, es cierto que concebía esa relación como una verdad de índole no sólo espiritual sino también biológica. Pensaba efectivamente que las glándulas no funcionaban de la misma manera en aquellos que aman a Dios que en aquellos que no le aman, dando por supuesto que el amor divino era la causa y no la consecuencia de tal efecto<sup>119</sup>.

De ese modo le haría coincidir con su hipótesis de que un mecanismo corporal dirigido a la purificación de la naturaleza sexual del deseo y la energía en el ser humano es la privación de la misma por parte de los órganos sexuales.

Sea como fuere, la idea principal que se extrae del mito es que deseamos la unidad. La desdicha humana consiste precisamente en nuestro estado de dualidad debido a la mancha original que nos acompaña. En este sentido, "la división de sexos no es más que una imagen visible de ese estado de dualidad que constituye nuestra tara esencial y en el que la unión carnal representa un remedio de engañosa apariencia"<sup>120</sup>. No obstante, el Amor inscrito en nuestra naturaleza nos empuja a la unidad, lo que significa que nos empuja a Dios, puesto que él es el Amor que desea reconciliarse consigo mismo. Nuevamente surge aquí la imagen de la comunión y la imposibilidad del hombre para amarse a sí mismo. El amor es el desgarramiento que se

---

<sup>117</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 41.

<sup>118</sup> Ibid., pp. 41 y ss.

<sup>119</sup> Ibid., p. 32.

<sup>120</sup> Ibid., p. 42.

padece a causa de existir separadamente, de la imposibilidad de unidad. Dos seres desean ser uno pero si lo fueran no podrían amarse más que a sí mismo. Ese deseo imposible es el amor. Por eso el amor es dibujado en el discurso de Agatón como la búsqueda de nuestra otra mitad, como el deseo de reconciliación de nuestro ser, como unión de la existencia. Sin embargo, sólo Dios puede amarse a sí mismo puesto que sólo Él es él mismo y otro. La tarea del hombre no es otra que la asimilación a Dios, el vacío para que él pueda entrar y amarse a sí mismo. Desde tales planteamientos el amor carnal, incluso el amor platónico y la amistad, tan sólo son imágenes de la unidad integral y primigenia a la que aspiramos. En conclusión, para Weil "el mito de Platón señala que la integridad que se alcanza en la bienaventurada eternidad gracias al amor es de índole superior a la que había perdido merced al pecado, con lo que el pecado se convierte en una 'falta dichosa', que es lo mismo que se dice de él en la liturgia católica"<sup>121</sup>.

Por otro lado, el discurso de Aristófanes nos vuelve a mostrar analogías entre el Amor (Eros) y Prometeo. Como sucedía también en Esquilo, Prometeo es calificado como el mayor amigo de los hombres, su mayor benefactor, cuyo castigo proviene del amor excesivo y la veneración que ha profesado a los hombres. Para Weil es claro que se trata de un mismo Dios con dos nombres: Eros y Prometeo. La diferencia entre el Prometeo de Esquilo y el Amor en el discurso de Aristófanes es que, en el primer caso, Prometeo impide a Zeus destruir a la humanidad y tiene que sufrir por ello, mientras que en el segundo, Eros debe encargarse de redimir la afrenta que el hombre ha cometido con respecto a Zeus y que éste no puede castigar con la eliminación de la humanidad en la medida en que eso supondría aniquilar la religión. Para Weil "ambos mitos están lejos de presentar una identidad, pero, sin embargo, no carecen de semejanzas. Además, conviene no tomar estos mitos, ni todos lo que se les parecen, sino como símbolos, de manera que puede haber distintos mitos que correspondan a una misma verdad vista desde ángulos diferentes"<sup>122</sup>.

Y lo mismo parece que puede decirse de los demás discursos. Así, si Fedro describe a Eros como el más antiguo de los dioses, Agatón lo describe como un niño. Siguiendo la tesis weiliana sobre la contradicción, ambos son verdaderos. No obstante, el problema más importante que el discurso de Agatón presenta con respecto a la interpretación weiliana, como sucede por otro lado en la mayoría de las obras griegas, es el del politeísmo. En 195a se afirma que Eros es el más bienaventurado, el más bello y el mejor de entre los dioses. Weil detecta en seguida el problema inherente a tales expresiones, ya que se trata de superlativos relativos y no absolutos, lo que impide que Eros pueda ser considerado como único Dios. Sin embargo, Weil no vacila en afirmar: "obsérvese que, aunque estos superlativos sea relativos, hay que tomarlos como superlativos absolutos, porque lo que en Platón no se da desde luego es un politeísmo pueril"<sup>123</sup>. En mi opinión, siguiendo el principio de la probidad intelectual, tan querido por ella, este apunte no está justificado. Tal vez hubiera bastado con señalar que la civilización griega contiene, como el padre Perrin indicó en el título, intuiciones precristianas que, sin embargo, no exhiben una literalidad ni una completitud como el Evangelio.

En cualquier caso, tal vez lo más destacable del discurso sea el hecho de que Eros aparece como maestro de los dioses, en la medida en que les enseña a ejercer la función que

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 44.

<sup>122</sup> Ibid., p. 45.

<sup>123</sup> Ibid., p. 45.



les es propia a cada uno de ellos. Además, para Agatón, Eros es el rey de los dioses, con lo que lo equipara a Zeus, apuntando de ese modo a una identidad entre ellos. Además, el discurso de Agatón ofrece una imagen del Eros análoga a los símbolos evangélicos del reino de los cielos, la levadura, el grano de mostaza, etc., según la cual el amor entra en el alma sin ser advertido, es lo infinitamente pequeño pero lo decisivo para la salvación.

Por otro lado, Weil destaca en el discurso una referencia a la relación entre la belleza de la forma, la proporción y la flexibilidad del amor, referencia que, en a su modo de ver, alude a la teoría escultórica griega anterior a Fidias y que constituye el objeto de demostración de Arquímedes. Según dicha teoría, un fluido sólo puede mantenerse estático si está en equilibrio, lo que implica a su vez proporción y ésta, como hemos visto anteriormente, belleza. Técnica, religión, filosofía, ciencia y arte parecen encontrar aquí una asombrosa unidad a la que nuestra civilización es ajena.

Sin embargo, lo más destacado y lo más cristiano del discurso de Agatón se concentra en 196c, donde Eros, el Amor, aparece como un dios que jamás comete injusticia alguna ni puede recibirla, y tampoco sufre violencia ni la ejerce en modo alguno. En realidad se trata de la vieja enseñanza contenida en la *Ilíada* traída a la conciencia propiamente desde la filosofía, subrayando la radical oposición entre el amor y la fuerza. Weil no puede contener la emoción que le producen esas líneas en las que el corazón de la cultura griega se encuentra al desnudo. En su opinión:

éstas son tal vez las palabras más bellas de Platón. Ahí está el centro mismo de todo el pensamiento griego, su núcleo perfectamente puro y luminoso. El reconocimiento de la fuerza como algo absolutamente soberano en la naturaleza entera, incluida la parte natural del alma humana junto con todos los pensamientos y sentimientos que contiene, y al mismo tiempo como algo despreciable, constituye la grandeza misma de Grecia. (...) Pues saber, no de forma abstracta, sino con el alma entera, que todo lo que hay en la naturaleza, incluida la naturaleza psicológica, está sometido a una fuerza tan brutal, tan implacablemente dirigida hacia abajo como la gravedad, tener semejante conocimiento deja pegada el alma, por decirlo de algún modo, a la plegaria igual que el prisionero se queda pegado siempre que puede a la ventana de su celda, igual que la mosca se queda pegada al fondo de la botella por efecto de su impulso hacia la luz<sup>124</sup>.

Ya en la *Ilíada* se encuentra presente la enseñanza de que la fuerza petrifica en su contacto con el alma, ya sea al ejercerla o al padecerla, por esta razón, únicamente el amor, esto es, Dios, no ejerce ni padece fuerza, absteniéndose del sometimiento a las leyes mecánicas de la gravedad. En ese sentido, de la misma manera que la fuerza extiende su imperio al universo humano, Dios extiende su compasión a todos los hombres aniquilados por ella. Por su parte, el hombre posee el amor sobrenatural como único principio de justicia en el alma que es capaz de imitar a la justicia divina. Por otro lado, el Amor, sufre y padece por su acción consentida en el mundo (Prometeo, Cristo), pero no por la fuerza sino por consentimiento, por un consentimiento a la necesidad análogo al que la necesidad concede al Amor. "Los parecidos entre el justo perfecto, Prometeo, Dioniso y el Alma del Mundo, por una parte, y el Amor, por la otra, demuestran que bajo todas esas denominaciones se esconde una

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 48.

misma y única Persona, que es el Hijo único de Dios. Podríamos añadir igualmente a Apolo, Ártemis, Afrodita celeste, y otros muchos"<sup>125</sup>.

Weil está convencida de que esta tesis constituye un verdadero refuerzo para la fe cristiana. Dios sólo actúa si nosotros consentimos su actuación, ahí radica el *amor fati*, la virtud de la obediencia incondicional al Bien. La incondicionalidad es el ala. En 196c la templanza aparece como una virtud dentro del dominio del Amor, virtud capaz de dominar los placeres y deseos, los cuales son todos inferiores al Amor. Según la interpretación de Weil, Platón estaría indicando el carácter saciable de nuestros deseos, y en consecuencia, su constante renovación. Los placeres que obtenemos a través de la satisfacción de nuestros deseos son finitos, sólo el deseo de Amor no es capaz de ser colmado hasta el desbordamiento. Por esta razón, hemos de perseverar en el vacío, en el deseo sino objeto, en único deseo de Amor, de Dios, de Bien, de Verdad, pues en ello radica la templanza (*σωφροσύνη*) y la alegría infinita que infinitamente colma la gracia.

Más adelante, en 196d Weil extrae una conclusión que posee una importancia capital en su obra *L'encracinèment*, y que extraerá también de la *Gîta*, como veremos en el siguiente apartado, a saber: el Amor es capaz de inspirar la guerra. En el pasaje de Platón, Eros aparece como el más valiente de los dioses, por lo que es más fuerte que Ares y le domina. La fuerza orientada, inspirada por el Amor se torna valentía. Esto quiere decir que sin Amor (Dios, no cualquier amor) tan sólo es posible la cobardía, y también que el Amor no ejerce violencia sino que es fuente de virtud para aquellos que han de ejercerla. Más adelante, Eros aparece como el Dios dispensador de sabiduría al resto de dioses, tanto en lo referente a las artes divinas, a la belleza como al comportamiento de los dioses, lo que significa que justicia, templanza, valentía y sabiduría son virtudes propias del Amor, y por consiguiente, sobrenaturales. Esto concuerda perfectamente con el principio weiliano referente a las facultades naturales, la voluntad y el esfuerzo, según el cual, sólo el deseo de belleza puede hacer despertar la alegría, la atención y con ello movilizar a la inteligencia para alcanzar la sabiduría.

Por su parte, el discurso de Sócrates en el *Banquete* se basa en las enseñanzas de Diotima. Para Weil se trata de una sacerdotisa de Eleusis, lo que refutaría definitivamente la tesis de que Sócrates y Platón desdeñaban los misterios, e impulsa a creer que más que de una reflexión filosófica, la doctrina contenida en la obra posee un carácter marcadamente religioso. En ella el impulso erótico, como vía a partir del Amor hacia el más alto conocimiento, pasa del amor a la belleza del cuerpo amado, al amor de la belleza allí donde se halle, posteriormente a la belleza de las almas, después a la de las leyes e instituciones, de ahí a la de las ciencias y la filosofía, alcanzando finalmente la belleza en sí misma, esto es, la belleza de Dios. En este sentido, Weil rechaza la interpretación de las ideas de Platón como abstracciones, para ella, "de lo que aquí se trata es el del matrimonio espiritual con la belleza, gracias al cual el alma engendra realmente las virtudes. Además, la belleza no estriba en cosa otra alguna. No es un atributo. Es un sujeto. Es Dios"<sup>126</sup>.

Por otro lado, en contradicción con lo expuesto por Agatón, Diotima dice que Eros no es ni bueno, ni bello, ni sabio, ni tampoco lo contrario, ya que, a pesar de que sea deseo de

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 51.

<sup>126</sup> Ibid., p. 77.

bien, belleza y sabiduría, estos atributos no pueden afectarle. Se trata de un nuevo caso de contradictorios verdaderos. Y lo mismo sucede en 205d, donde se rechaza la tesis de que el amor sea el deseo de completitud, sino la posesión constante de lo bueno. Para Weil tampoco aquí existe contradicción, pues el carácter de totalidad no nos viene dado por alguien semejante a nosotros sino por Dios. En cuanto a la posesión constante de lo bueno como objeto de amor, coincide con la tesis weiliana de que, aun sin saberlo, lo que el hombre ama y desea en lo más profundo de su ser es el bien, por lo que no hemos de intentar poseer otra cosa que la que siempre amamos: el Bien. Por esta razón "sólo Dios es egoísta. A un hombre sólo le es dado alcanzar una leve sombra de amor a sí mismo cuando es capaz de contemplarse como una criatura de Dios, amada por Dios y redimida por Dios. De otra manera, es imposible que un hombre se ame a sí mismo"<sup>127</sup>.

A este respecto existe una clara relación en torno al amor entre el *Banquete* y la *República*, entendido como amor a Dios. Desde tal perspectiva, la caverna representaría el ámbito gnoseológico y la vista la facultad intelectual. En opinión de Weil, sin embargo, de la misma manera que la contemplación de la belleza en sí misma es en el Banquete la contemplación de Dios, la contemplación del bien en la República es la contemplación de Dios, siendo en este último caso la vista el símbolo del amor. Por consiguiente, lo que se contempla mediante el amor es siempre algo distinto a uno mismo, pues lo que Platón pretende destacar es que ningún otro objeto de este mundo representa una realidad como objeto de amor. Según esta tesis, "la irrealidad de las cosas que Platón describe con tanta intensidad en la metáfora de la caverna no tiene que ver con las cosas como tales; las cosas como tales poseen la plenitud de la realidad, puesto que existen. De lo que él habla es de las cosas como objetos de amor. Consideradas desde esa cualidad, resultan sombras de un escenario de títeres"<sup>128</sup>. Por esta razón, lo único que puede y debe ser amado se encuentra más allá del cielo, lo que requiere mediación.

Esta necesidad de mediación concuerda perfectamente con la descripción de Eros como un δαίμων, un intermedio entre lo que es mortal y lo que es inmortal. Weil señala que, a pesar de los múltiples usos de la palabra δαίμων, "con ese término designa a los mediadores, a los intermediarios entre el hombre y Dios"<sup>129</sup>. Eros aparece nuevamente aquí como un mediador entre varios que rellena el vacío existente entre Dios y el hombre, de forma que el Todo quede ligado consigo mismo, lo que es otra forma de apuntar al amor de Dios para consigo. "El Amor aparece como el autor de la mayor armonía posible, en el sentido pitagórico del término, es decir, de la unidad de los contrarios, como son Dios y la pobreza"<sup>130</sup>. También aparece como el sacerdote por excelencia, sin embargo, la idea de mediación constituye la línea maestra por la que discurre el discurso de Sócrates. En él se narra el mito del nacimiento del Amor, hijo de la unión entre Poros (el recurso, la abundancia, el camino, la vía) y Penía (la miseria, la pobreza) cuando el primero se encontraba durmiendo en estado ebrio. Así, el amor es, por un lado, miserable, mendigo, pobre y harapiento, debido a su madre, y bueno, bello activo, audaz, a causa de la naturaleza paterna. Ningún epíteto asignado a la madre es ajeno al cristianismo. La pobreza en su sentido más radical, esto es, el desprendimiento extremo, la

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 64.

<sup>128</sup> Ibid., p. 65

<sup>129</sup> Ibid., p. 57.

<sup>130</sup> Ibid., p. 62.

mendicidad de amor por parte de Dios al hombre, la desdicha, en definitiva, son características esenciales al cristianismo que Weil defiende. Por parte del padre las coincidencias no son tanto en lo referente a las características, algunas asociadas al poder y la acción (en total enfrentamiento con la abstención de la fuerza y la atención), sino sobre todo respecto al nombre (camino, vía), el cual recuerda a las palabras de Cristo "Yo soy el Camino" y al nombre chino Tao para nombrar a la divinidad, y su capacidad para resucitar tras la muerte. Asimismo el verbo *πορίζω*, significan literalmente abrir camino pero sobre todo procurar, proveer, dar, lo que evoca a don, nombre propio del Espíritu Santo en la teología católica. En este sentido, las características aparentemente contradictorias de la naturaleza de Eros estarían se corresponderían con la Encarnación, por parte de Penía, y el Espíritu Santo, por parte de Póros. Lo cierto es que Weil percibe otras referencias por el vocabulario y lenguaje utilizado en el mito, tal vez excesivamente puntuales como para establecer una correspondencia legítima. En este sentido, tal vez lo más destacable sea el hecho de que Eros es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, lo que estaría subrayando de nuevo el carácter mediador de Eros, como bien advierte Weil. "La idea de la mediación señala un papel esencial en Platón; pues como dice en el Filebo: Hay que tener mucho cuidado con no ir demasiado deprisa a lo uno"<sup>131</sup>, pues, como tendremos ocasión de comprobar en el apartado referente al amor, no nos es posible practicar el amor explícito a Dios sino bajo una forma sucedánea, ajena al auténtico Dios.

Por otro lado, Weil establece una nueva relación entre la *República* y el *Banquete* que le permite extrapolar conexiones con el culto a Osiris y la mitología griega, pero que, en mi opinión no parecen estar del todo justificadas. En el *Banquete* 211b-c se señala que cuando de las bellezas inferiores se ha elevado, mediante un amor bien entendido de los jóvenes, hasta la belleza perfecta, y se comienza a entreverla, se llega casi al término; que no es otra cosa que la ciencia de lo bello y se concluye con conocerla tal y como es en sí. Sin embargo, Weil afirma que:

Platón dice que quien contempla la belleza en sí misma ha llegado ya casi a la meta, lo cual indica que queda aún otra cosa. En el mito de la caverna, el último objeto de contemplación, inmediatamente antes del sol, es la luna. La luna es el reflejo, la imagen del sol. Si el sol es el bien, es razonable suponer que la luna es la belleza. Cuando Platón dice que quien ha llegado hasta la belleza casi ha llegado ya a la meta está sugiriendo que la belleza suprema es el Hijo de Dios<sup>132</sup>.

En primer lugar, Platón no dice que una vez se contempla la belleza en sí se está a punto de alcanzar la meta, sino una vez se comienza a contemplarla. En segundo lugar, Platón es claro al señalar que la meta es el conocimiento de la belleza en sí y no otra cosa. En mi opinión, el interés de Weil por conectar Platón con el cristianismo, y en concreto con el misterio de la Trinidad, le hacen caer en una interpretación poco ajustada al texto. A mi modo de ver, desde un punto de vista de completitud, Platón puede estar indicando que, una vez se

---

<sup>131</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 118.

<sup>132</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 77. Como explica P. Little, los mitos de la muerte y resurrección de un Dios expresan una suerte de desarrollo del culto de la madre tierra que puede hallarse en todos los pueblos de lengua indoeuropea. Este Dios muerto y resucitado está simbolizado por la luna y en Simone Weil se asocia constantemente con los dioses mediadores, en los que se da la Encarnación (LITTLE, Patricia: "Signification de la mythologie et des contes chez Simone Weil" en VV. AA.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., p. 112).

vislumbra la belleza en sí uno se encuentra muy cerca de conocerla de forma absoluta, lo que chocaría frontalmente con la interpretación de Weil. Es posible, no obstante, que Platón escriba desde un plano temporal, de modo que la meta final, que no es otra que el conocimiento de la belleza en sí, sólo se alcanzaría con una experiencia mística que implicaría en términos absolutos la muerte. En cualquiera de los casos, y manteniendo la hermenéutica weiliana, es claro que la belleza en sí es Dios, y que existe una identificación en Dios entre belleza en sí, Verdad en sí, y Bien en sí. Sin embargo, al querer identificar el orden del mundo, esto es, la Belleza, con el Hijo único, lo distingue del Bien, el cual representaría al Padre, forzando, a mi entender, la interpretación. La asignación de la luna como símbolo de la belleza, que Weil califica de razonable, es por tanto una mera suposición, pero que una vez aceptada le sirve para establecer todo tipo de analogías y paralelismos entre las mitologías griega y egipcia, y el cristianismo. Así, la mengua de la luna se relaciona con la Pasión del Hijo, los cuernos de la luna creciente con el toro que simboliza a Osiris, y los catorce pedazos en los que queda dividido su cuerpo con los días que van de la luna llena a la luna nueva; los trece pedazos juntados por Isis representan el calendario lunar, constituyendo el pedazo no encontrado el grado de inexactitud de dicho calendario etc.

Sin embargo, más allá de esta posible extralimitación en su análisis, Weil extrae fielmente la conclusión que parece encerrar ese fragmento del *Banquete* en conexión con sus planteamientos. Según su interpretación, la belleza absoluta no sufre alteración alguna por el nacimiento, desaparición o cambio en las cosas bellas, aun cuando éstas participan de ella. La belleza absoluta es Dios, y por consiguiente, no puede verse afectado por el mal, la violencia o cualquier otra cosa propia de este mundo, pues su reino está más allá. En ello reside consuelo supremo al mal y desdicha, esto es, el colmo supremo de la gracia para quienes han depositado en su reino la plenitud de su ser. En segundo lugar, Weil reconoce con acierto que:

en el itinerario trazado por Platón no se menciona a Dios en tanto no se haya establecido un contacto real con él por medio de la experiencia mística, y aun entonces de manera alusiva. Ésa es la gran diferencia que presenta respecto del itinerario cristiano, donde se habla de Dios mucho antes de tener siquiera la menor sospecha de lo que ese vocablo significa. La ventaja es que ese vocablo posee por sí solo un poder; el inconveniente es que su autenticidad es menor. En cualquier caso esa diferencia no debe impedir el reconocimiento de la esencial identidad de ambas vías<sup>133</sup>.

Únicamente en el *Fedro* aparece claramente la vida divina consistente en un acto trinitario de contemplación y comunicación a un tiempo, lo que en la vida humana resulta imposible al ser dos operaciones diferentes. Por su parte, el *Timeo* presenta también sus coincidencias con la verdad universal de carácter cristiano en lo referente a la creación.

El *Timeo* es una historia de la creación. No se parece a ningún otro diálogo de Platón, de tal manera que parece venir de otra parte. O Platón se inspiró en una fuente desconocida por nosotros, o entre los otros diálogos y éste ocurrió algo. Qué, es fácil de adivinar. Salió de la caverna, miró el sol, y regreso a la caverna. El *Timeo* es el libro del hombre regresado a la

---

<sup>133</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 80.

caverna. Por eso este mundo sensible ya no aparece en él como una caverna. Hay en el *Timeo* una trinidad: el Obrero, el Modelo de la Creación y el Alma del mundo<sup>134</sup>.

Ni qué decir tiene que la interpretación weiliana acerca del *Timeo* está fuera de cualquier posibilidad de contraste, sin embargo, en lo que se refiere a la Trinidad y a las pruebas que ofrece la obra respecto de la creación, es posible rastrear huellas de lo que posteriormente establecerá el cristianismo. En concreto, la primera prueba es la célebre prueba cartesiana basada en la perfección en la que Dios aparece como Modelo supremo del mundo. La segunda prueba, sin embargo, se basa en la belleza entendida como orden del mundo. Se trata en realidad de una reformulación de lo que Weil denomina deseo sin objeto. Podría resumirse así: el orden del mundo, que en nuestra sensibilidad se traduce en belleza, inspira un amor que no se identifica con el mundo material, sino que lo trasciende hasta el amor a Dios. "La segunda idea del *Timeo* es que este mundo, a la par que espejo del Amor que es el propio Dios, es también el modelo que nosotros debemos imitar, pues, al fin y al cabo, nosotros también hemos sido primitivamente imágenes de Dios y hemos de volver a serlo. Sólo mediante la imitación de la Imagen perfecta que es el Hijo único de Dios y es quien piensa el orden del mundo lo conseguiremos"<sup>135</sup>. En tercer lugar, Weil siempre se halló cautivada por la tesis de que una idea tan bella, profunda y misteriosa como es la trascendencia del orden del mundo debió ser revelada.

Para Weil el *Timeo* muestra a Dios como un verdadero artista, un artista de primer orden, ya que su modelo es fuente de inspiración trascendente y no algo sensible. Weil está defendiendo aquí no sólo la Trinidad en la creación, sino al mismo tiempo una teoría de la creación artística en correspondencia con las ideas de Platón y con el cristianismo, la cual es coincidente con su idea del amor al orden del mundo como amor implícito a Dios. Para ella existe una clara contraposición entre el arte de inspiración divina y el arte de inspiración sensible o psicológica. Mientras el primero constituye una vía de acceso a Dios, el segundo sólo puede llegar a presentar obras de segundo orden, incluso demoníacas. De la misma manera, la representación moderna de Dios como relojero es a ojos de Weil una imagen degradada del Dios artista referido al Dios padre, que en el *Timeo* aparece como carpintero del mundo, cuyo Modelo trascendente es también una persona, el Espíritu, siendo el Alma del Mundo el Hijo. En este sentido señala: "Utilizamos un reloj sin necesidad de amar al relojero, pero no es posible escuchar con atención un canto perfectamente hermoso sin amar al autor del canto y al cantor. A la inversa, el relojero no tiene necesidad de amar para construir un reloj, mientras que la creación artística (la que no es demoníaca ni simplemente humana) no es otra cosa que amor"<sup>136</sup>. Para Th. Nevin explica que "el arte de primer orden tiene en sí mismo toda la excepcionalidad del milagro, pero nuestra experiencia de ella comporta 'este fondo de amargura', el hecho de que lo bello, como amor de Dios, puede ser sentido sólo a través de la angustia de la necesidad. Aquí está la suprema contradicción del arte: es una alegría pura que hace mal"<sup>137</sup>. Dios es, por tanto, principio ordenador, configurador del cosmos, y debido a su perfección sólo puede construir un mundo cuyo sello de identidad sea la belleza.

---

<sup>134</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 119.

<sup>135</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 36.

<sup>136</sup> Ibid., p. 24.

<sup>137</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 181.

Al comparar el mundo con una obra de arte lo que hacemos es equiparar la inspiración artística, no sólo con el acto de la creación, sino con la Providencia. Es decir que, tanto en el mundo como en la obra de arte, existe finalidad sin un fin representable. Todas las fabricaciones humanas suponen el reajuste de unos medios con vistas a la obtención de unos fines determinados, todas, salvo la obra de arte, en la que sí hay reajuste de medios, y sí hay finalidad, pero en la que no es posible concebir con qué objeto. En cierto sentido, su objeto no es otra cosa que el mismo conjunto de medios empleados; en cierto sentido, su fin es totalmente trascendente<sup>138</sup>.

Vemos claramente cómo esto coincide con sus planteamientos referentes al amor implícito como amor al orden del mundo. Así, no sólo la materia, sino la inteligencia y el alma, a la que aquélla se adhiere, y la unión de cuerpo y alma, forman también parte de un mundo que ha de imitar la perfección del artística. Weil explica:

El Modelo a cuya imagen y semejanza fue engendrada el Alma del Mundo es un ser viviente espiritual, o un espíritu viviente. Es, por tanto, una persona. Se trata del espíritu que es absolutamente perfecto en todos sus aspectos. Es, por tanto, Dios. Existen, pues, tres personas divinas: el Padre, el Hijo único y el Modelo. Para entender por qué cabe denominar el Modelo a la tercera, es preciso remitirse a la comparación establecida al comienzo del *Timeo*, la comparación con la creación artística. El artista de primerísimo orden trabaja siguiendo un modelo trascendente que no llega a describir, sino que supone para él simplemente la fuente sobrenatural de su inspiración. En cuanto se sustituye modelo por inspiración, se hace evidente lo apropiado que resulta aplicar esa imagen al Espíritu Santo<sup>139</sup>.

Platón dice que el Creador, según un modelo eterno semejante a sí mismo, crea un mundo ordenado en el que la materia queda engarzada con la inteligencia y el alma debido a providencia del artista. "Es este el que es hijo único"<sup>140</sup>, según la interpretación weiliana. El Alma del mundo, tal y como queda expresado en el *Timeo*, envolvería la materia por fuera, por lo que no se encuentra dentro del mundo, o dicho de otro modo, lo corporal se encuentra en su interior, evitando cualquier viso de panteísmo para gobernarla. Totalmente distinta del cuerpo, fuera del espacio y el tiempo, el alma del mundo se nos hace visible, no obstante, a través de la belleza sensible, "igual que un niño encuentra en la sonrisa de su madre o en una inflexión de su voz el amor de que es objeto"<sup>141</sup>. Sin embargo, no se trata aquí de indicar únicamente una inteligencia que mande sobre la materia como el voũç de Anaxágoras, sino de "una media proporcional entre Dios y el universo material"<sup>142</sup>. En el *Timeo* 35a se explica que la creación es resultado de una mediación o armonía entre lo Mismo, lo Otro, y el intermediario de ambos (resultado de una primera mediación entre lo Mismo y lo Otro), formando una esencia única y armonizando de ese modo la especie de lo Otro y la de lo Mismo.

Para Weil no hay duda de que la mediación entre Dios y el mundo es la esencia del Alma del Mundo, que, como el Creador (Dios) y el Modelo (Espíritu Santo), ha de ser necesariamente persona, y que Weil identifica con Prometeo, Dioniso, Eros, el hombre perfectamente justo, Cristo. No obstante, Weil constata que "cuando Platón habla de mundo o

---

<sup>138</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 24.

<sup>139</sup> Ibid., p. 26.

<sup>140</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 122.

<sup>141</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 36

<sup>142</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 123.

del cielo se está refiriendo esencialmente al Alma del Mundo, de igual forma que cuando nosotros llamamos a un amigo por su nombre lo que tenemos en la mente es su alma y no su cuerpo. Ese ser al que Platón llama Alma del Mundo es el Hijo único de Dios; Platón habla de *monogenés*, como San Juan. El mundo visible es el cuerpo<sup>143</sup>. Platón señala a su vez que el Alma del mundo o Hijo único es un Dios feliz que se ama a sí mismo (sólo Dios puede amarse a sí), evocando así la Trinidad. Sin embargo, Weil cree que lo que Platón señala en 36b es un desgarramiento de ese mismo Dios que se abraza a sí mismo a causa del espacio y el tiempo, lo que "supone una suerte de Pasión. También san Juan en el Apocalipsis (13,8) habla del Cordero degollado desde la constitución del mundo"<sup>144</sup>. Además, Weil cree ver en las dos mitades en las que el compuesto de Alma y cuerpo se divide y su posterior unión, un símbolo de la cruz de Cristo. Más aún:

el punto en el que los dos círculos se cruzan es el del equinoccio de primavera (...) En tiempos de Platón, ese punto del equinoccio de primavera se hallaba en la constelación de Aries, y el sol alcanza en ese punto en la época de Pascua, justo cuando la luna se encuentra en el punto equinoccial opuesto. Si leyéramos a Platón en la misma disposición de ánimo con que leemos el Antiguo Testamento puede que llegáramos a interpretar tales palabras como una profecía. Mediante esa prodigiosa combinación de símbolos, Platón hace posible que distingamos al mismo tiempo en el cielo mismo y en la secuencia de las estaciones y los días una imagen de la Trinidad y la Cruz<sup>145</sup>.

De la misma manera puede leerse en el *Fedro* una trasposición de la comunión, en el mito en el que Zeus come a su Hijo único. Por su parte, Weil señala que "el Hijo es la unidad de esos contrarios y la media geométrica que establece entre ambos una proporción: el Mediador"<sup>146</sup>. Según esto, en un sentido no personal, no encarnado, el Alma del Mundo es la justicia misma, la cual, al mismo tiempo, es un atributo de Dios. No obstante, la justicia encuentra su asimilación en el justo perfecto, para que medie entre Dios y el hombre, pues sólo el justo perfecto puede ser modelo de justicia para el hombre. Esta semejanza es para Weil una asimilación de corte pitagórico, "porque se trata de una semejanza como la que puede existir entre dos mapas geográficos de escala diferente, donde las distancias son diferentes, pero sus proporciones son idénticas"<sup>147</sup>. Existe en este sentido una identificación entre el Amor en el *Banquete*, el Modelo en el *Teeteto* y el justo perfecto en la *República*.

En cualquier caso, en todas las figuras que representan la encarnación de la justicia, y por consiguiente, la asimilación del hombre a Dios, está presente el sufrimiento y el amor. Ferécides sostiene incluso que Zeus se trocó en amor en el momento de la creación, como sucede también en *Las aves* de Aristófanes, donde el caos original del mundo queda finalmente armonizado por obra del Amor. A su vez, la lucha armónica de contrarios constituye un principio fundamental de la filosofía presocrática que prácticamente perdurará hasta la llegada de la teleología aristotélica, y sus principios de la potencia y el acto. De hecho, Weil hace referencia a Prometeo y al *Filebo* en lo que se refiere a la amistad y enemistad de las cosas en función de su armonía o disonancia, sin embargo, ésta es una idea presente ya en

---

<sup>143</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., pp. 25 y ss.

<sup>144</sup> Ibid., p. 27

<sup>145</sup> Ibid., p. 27.

<sup>146</sup> Ibid., p. 28.

<sup>147</sup> Ibid., p. 73.



Empédocles, para el cual el amor y la discordia constituían los genuinos principios del movimiento. Es por ello que Weil indica:

no debe interpretarse la participación del Alma del Mundo en la proporción y la armonía únicamente como una consecuencia de la función ordenadora del Verbo. Más bien debe entenderse en un sentido más profundo. Proporción y armonía son sinónimos. La proporción es el nexo entre dos números establecido por una media proporcional; así, por ejemplo, 3 establece una proporción entre 1 y 9, de manera que  $1/3 = 3/9$ . Los pitagóricos definen la armonía como la unidad de los contrarios. La primera pareja de contrarios la constituyen Dios y su creatura. El Hijo es la unidad de esos contrarios y la media geométrica que establece entre ambos una proporción: el Mediador<sup>148</sup>.

Sin embargo, mientras que la proporción o la relación lo es a la inteligencia, la mediación tan sólo es accesible al amor, constituyendo la necesidad el tejido o la red construida a partir de tales relaciones. Así, en consonancia con lo que Platón sostiene en el *Fedón*, señala Weil:

lo que resulta auténticamente providencial es que sea la Providencia misma, ese mismo orden del mundo, la que constituya el entramado, la urdimbre de todos los acontecimientos, y constituya, en una de sus facetas, el mecanismo implacable y ciego de la necesidad. De una vez por todas, en efecto, la necesidad queda vencida por la sabia persuasión del Amor. Esa sabia persuasión es la Providencia. Esa sumisión sin violencia de la necesidad a la sabiduría amante es la belleza. La belleza excluye también los fines particulares<sup>149</sup>.

Podemos decir, pues, que una de las ideas más arraigadas en la civilización griega respecto de la constitución mundana es la de mediación, armonía, relación proporcional, amor. El número como resultado de la unión armónica de contrarios, a partir de la asimilación de números naturalmente no semejantes pero que se asemejan por obra sobrenatural, es una idea pitagórica que tiene su eco también en Platón. La geometría es, por tanto, la clave para descifrar el mundo, puesto que supone el conocimiento de las medias proporcionales que lo configuran tal y como es. Esta mediación, no obstante, no se reduce a expresión matemática, sino que se manifiesta también en el microcosmos que es el hombre, en el que materia, inteligencia y alma han de mediar correctamente. Desde la *Ilíada* a Platón se impone, pues, la idea de límite, de medida, proporción geométrica, asimilación a Dios etc., como imitación del orden divino inscrito en el cosmos. La otra idea principal es que sólo el amor puede conseguir esto, y ello tanto en lo referido al ser humano como en lo que concierne a la materia inerte. Aquí es donde encontramos la idea de origen chino de la acción inactiva, la cual aparece también en *El Banquete* y en textos cristianos.

Dios no ejerce violencia sobre las causas segundas para llevar a cabo sus fines. Todos sus fines los lleva a cabo mediante el mecanismo inflexible de la necesidad y sin manipular ni uno solo de sus engranajes. Su inteligencia permanece en lo alto (y cuando desciende, lo hace, como ya sabemos, con la misma discreción). Cada fenómeno tiene dos razones de ser, una de las cuales es su causa en el mecanismo de la naturaleza, y la otra, su lugar en el ordenamiento providencial del mundo, y nunca es posible echar mano de una para dar una explicación del plano al que pertenece la otra. También ese aspecto del mundo debe ser imitado por nosotros.

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 28.

<sup>149</sup> Ibid., p. 37.

Una vez traspasado un cierto umbral, la parte sobrenatural del alma acaba gobernando la parte natural, y lo hace, no con violencia, sino con convencimiento, no por voluntad, sino por deseo<sup>150</sup>.

La creación obtiene cumplimiento en nuestra particular naturaleza al ofrecer por amor nuestro ser a Dios, ya que sólo así puede existir mediación entre los hombres, entre Dios Hijo y el hombre, y por consiguiente, entre el hombre y Dios Padre. Esto supone imitar en lo posible la perfección del Alma del mundo, que no es otra cosa que huir del mundo (pues el alma está fuera del cuerpo material mundano), abandonarlo por amor a la verdad y la justicia.

Sea como fuere, el planteamiento que Platón defiende, según la interpretación weiliana, es que si bien el gobierno del mundo físico por parte del Alma del Mundo se traduce en necesidad, sin embargo, es Bien y Justicia desde el momento en que se la consiente, esto es, desde el instante en que se comprende que el amor presente en la creación requiere contemplar las relaciones existentes en el mundo material como necesarias. No sucede lo mismo en el mundo espiritual. El alma humana puede abstenerse de entrar en ese juego una vez la disposición del amor le ha capacitado para atender y contemplar el mundo en su estricta necesidad. El alma de un ser que obra así ya no está sometida a la gravedad moral, esto es, a leyes análogas a las materia inerte, sino que está alejada de este mundo, se encuentra en la esfera del Bien, y la caverna no puede evocar más que el cuadro de la miseria. El alma ya no se alimenta de δόξα, ha despertado, Dios está entonces en el alma vaciada de sí, su presencia la invade, es ella misma. La desdicha a la que el alma decide exponerse es en tal situación inevitable, mejor dicho, imprescindible siempre que el amor haya sido su motor. Sólo en ese caso cabe esperar la salvación. Un punto en el universo ha pasado al otro lado, aun sin saberlo, como sucedía en Electra. Solo queda esperar el descenso de Dios, el cual, con un rigor geométrico igual o superior al presente en la materia inerte, abraza a su criatura descreada, vaciada, por amor a Él, por obra de Él, por lo que puede decirse que se abraza a sí mismo. "Dios viene a buscar al hombre. La belleza no es otra cosa que Dios que viene a buscar al hombre. Hay pues un movimiento descendente que no es gravedad. Toda la belleza del mundo es como una encarnación. En todo lo que nos da el puro sentimiento de lo bello hay presencia real de Dios (del verbo ordenador)"<sup>151</sup>.

## 2. 2. ORIENTE

Como ya se adelantara al comienzo del presente trabajo, la verdad universal o esencial que dirige el pensamiento de Weil atraviesa no sólo la tradición filosófica y cultural de occidente sino también y de un modo relevante parte del acervo sapiencial de Oriente, en concreto, en lo que se refiere al budismo, hinduismo<sup>152</sup>, taoísmo y pensamiento zen. De forma

---

<sup>150</sup> Ibid., p. 30.

<sup>151</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 127.

<sup>152</sup> Para Th. Nevin, tal y como sostiene en su obra *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 327, el hecho de que fuente principal del conocimiento de los términos filosóficos de Weil fuese la obra de René Guénon *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, Bossard, París, 1925, en la que se da una correspondencia artificial entre los términos y palabras védicas y términos filosóficos occidentales, es lo que explica la predisposición de Weil a encontrar revelaciones comunes y a sostener que las religiones tenían la una con respecto a la otra verdades explícitas e implícitas.

que si bien el pensamiento cristiano y griego representan el faro que guía la filosofía weiliana, en ella podemos rastrear numerosas ideas compartidas con el pensamiento oriental en sus distintas vertientes. Más aún, podemos afirmar sin vacilación que aun cuando las principales exégesis y trabajos de Simone Weil se mueven dentro de los dominios del pensamiento occidental de corte griego y judeocristiano, en la mayoría de los casos los pilares sobre las que se asienta dicho dominio encuentra su correspondencia en la sabiduría oriental. De modo que más allá de la aparente desproporción que se da en la obra de Weil respecto al tratamiento de nociones de la filosofía occidental con respecto a la oriental, vemos que el fondo último de su pensamiento se sostiene desde bases compartidas. Que la referencia a Oriente es una constante en Weil es un hecho innegable. Se trata, en muchos casos, de una referencia explícita, en otros implícita, pero que, en cualquier caso, salpica constantemente las páginas de nuestra autora.

En conformidad con la tesis que aquí sostenemos, pretendemos destacar que, a pesar de la educación eminentemente occidental de Simone Weil, y de la brevedad de su existencia, su anhelo de verdad, su deseo de Bien le condujo a buscar estos tesoros trascendiendo los límites de nuestra cultura, y con ello del etnocentrismo, formándose en el pensamiento oriental para defender, como aquí atestiguamos nosotros, una verdad que lo es de todos y de nadie. Una verdad que desgarrar el alma y supera la racionalidad, una verdad que no es un objeto de posesión, por lo que no tiene exclusividad histórica o geográfica, sino que, más bien, ha iluminado y pretende iluminar a todos aquellos pueblos que han operado en su paso por la vida un calvero por el que su luz pueda penetrar. Por consiguiente, la aportación que el pensamiento oriental presenta en la filosofía de Weil no es en modo alguno anecdótica, ni tampoco un hecho sin excesiva relevancia que únicamente sirve a los propósitos de esta investigación, sino un elemento relevante que ayuda a configurar la originalidad de su pensamiento y que da fe de su coherencia intelectual. Sin Oriente no puede comprenderse plenamente la aceptación del vacío, la acción no actuante o ese peculiar modo de inacción, el desapego, la descreación, la contradicción, lo imposible o la destrucción del mal. De este modo, en lo que sigue, examinaremos las nociones centrales inscritas en la sabiduría de Oriente que se alimentan de la verdad universal a la que nos referimos en este estudio.

### **2. 2. 1. El desapego**

Hasta ahora hemos visto el desapego desde el punto de vista estoico, como *amor fati*, esto es, como aceptación u obediencia al destino o acontecer fáctico del mundo y, por consiguiente, como amor al orden del mundo y como reconocimiento del sometimiento de la fuerza al amor. Esta aceptación no significaba resignación pasiva, sino que nacía de la correcta comprensión de la urdimbre de necesidad que anuda los hechos y el consentimiento a la misma como modo de escapar al sometimiento a la gravedad. El desapego es, por consiguiente, un desasirse del mundo y de los deseos que nos atan a él, un des-prenderse de la ilusión de ser colmado por él, una renuncia activa a los bienes de este mundo. En la medida en que el desapego es así concebido, se trata de una noción desarrollada largamente por el budismo. Se trata pues de eliminar el deseo apegado a un objeto o finalidad, o lo que es lo mismo, desear en vacío, desear nada, puesto que lo que es y nos rodea no es sino una falsa

realidad, una realidad transitoria. "Lo que llamamos deseo, eso es lo que constituye la posesión"<sup>153</sup>. Eso quiere decir que el bien no es atributo que requiera de realidad alguna, sino que es una realidad en sí misma, y no es atributo de ninguna realidad o cosa existente en este mundo, por lo que es preciso desasir el bien a los objetos. Por eso para Weil el objetivo imposible al que el ser humano debería tender es el de arrancar al deseo su relatividad objetiva, pues sólo entonces estará en posesión del Bien auténtico. Esta es una idea que recoge la Upanishad, en la medida en que señala que lo falso vela la gran enseñanza de que el deseo mismo es posesión.

El budismo expresa igualmente el carácter meramente temporal y vacuo de la realidad material en el que se desarrolla nuestra vida y conduce a la renuncia al tiempo y a la aceptación de la nada como verdadera realidad. Todo apego supone miedo a la pérdida y la falsa creencia de que podemos poseer algo, de que el mundo posee auténticos bienes y de que éstos pueden conducirse a la felicidad plena y a colmar nuestro espíritu. "El avaro, por ansia de su tesoro se priva de él"<sup>154</sup>. El apego en el budismo es síntoma de inseguridad. El desapego, por el contrario, nos obliga a caminar por la senda de la inseguridad, de la incertidumbre, pues la seguridad o la certeza no son sino apegos, y quien se afana en encontrarlos nunca puede poner fin a su búsqueda, pues no es posible hallarlos. El desapego requiere del vacío sin consuelo, nos fuerza a soportar la noche oscura, como único modo de acceder a la verdadera realidad, al auténtico bien, a la verdad. La verdadera libertad nada en aguas de lo desconocido. Por eso Weil señala: "el apego no es sino la insuficiencia para sentir la realidad"<sup>155</sup>. El desapego implica, pues, pobreza espiritual y material en la medida en que el término u objeto del deseo se elimina, no así el deseo, por lo que se trata de un deseo en vacío. "Descender a la fuente de los deseos para arrancarle la energía a su objeto. Allí es donde, en tanto que energía, los deseos son verdaderos. Lo falso es el objeto. Pero al separar un deseo de su objeto, se produce un indescriptible desgarramiento en el alma"<sup>156</sup>. Es por ello que el desapego que propugna el budismo se encuentra intrínsecamente relacionado con el ateísmo purificador weiliano, pues si se desea a Dios o ser colmado por él mediante la gracia, no se desea en vacío y continuamos apegados. Así: "Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia"<sup>157</sup> (recuérdese que "aquel al que hay que amar está ausente").

El desapego en el budismo está también en plena conexión con la espera atenta, esa virtud central en el pensamiento weiliano sin la cual la gracia no puede acaecer. Con ella, podríamos decir que, al representar una renuncia absoluta al consuelo, el desapego supone una espera atenta en el filo de la incertidumbre que no fuerza las soluciones a los problemas, sino que persiste en la contemplación amorosa de los mismos en su natural insolubilidad. La atención sobrenatural a la verdad requiere del deseo de verdad sin intentar asignar un contenido a la misma. Es por tanto, tal y como se pone de manifiesto en el budismo, un mandato de máxima dificultad práctica, pues se desconoce aquello que se desea, pero imprescindible al mismo tiempo. Por otro lado, Weil subraya el sufrimiento ineluctable que conlleva el desapego.

---

<sup>153</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 239.

<sup>154</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 66.

<sup>155</sup> Ibid., p. 65.

<sup>156</sup> Ibid., p. 71.

<sup>157</sup> Ibid., p. 66.

Respecto del hinduismo la renuncia a los bienes materiales como renuncia espiritual del desapego, implica una particular concepción de la naturaleza y los elementos que la conforman. En cualquier caso, no obstante, se trata de la misma contradicción esencial que presenta el budismo y el cristianismo, la de contraponer, por un lado la verdad de que no soy nada; y por otra la de que soy todo. En la cosmología hindú, todos los objetos del mundo fenoménico o la naturaleza (*prákriti*) están estructuralmente constituidos por tres *gunas* (cualidades o tendencias) fundamentales, a saber: *sattva*, que encarna lo puro y refinado; *rajas*, que se refiere a lo activo; y *tamas*, referido a lo pesado e inerte. En la conciencia humana, el *sattva* se expresa como quietud, serenidad y paz; el *rajas*, como actividad, pasión y agitación. El carácter y el estado de ánimo dependen del *guna* dominante en cada caso. El que sigue una vía espiritual debe superar el *tamas* por medio del *rajas*, y el *rajas* por medio del *sattva*. Dicho en términos weilianos: la gravedad debe ser superada por el deseo, el deseo de bien, de lo ilimitado real, y no del deseo de bienes materiales, asociados a objetos, lo que sólo puede hacerse persistiendo en el vacío mediante el amor.

### 2. 2. 2. El yo

"Nada poseemos en el mundo -porque el azar puede quitárnoslo todo-, salvo el poder de decir yo"<sup>158</sup>. La aniquilación del yo como acto de libertad, una de las ideas fundamentales del pensamiento weiliano encuentra también su correlato en el pensamiento budista. La noción de un "yo", de un "ego" en sentido latino, es decir, de la conciencia de nuestra mismidad como entidad subsistente es considerada en el budismo como una confusión u obnubilación. La noción del "yo" surge como consecuencia de la tendencia mental a la separación (lo que en el budismo se denomina como sexto sentido), por lo que establecemos una dicotomía entre el yo y el no-yo (y contraposiciones derivadas como la de sujeto-objeto) sin darnos cuenta de que no somos una entidad separada de todas las demás. La noción del yo cala de tal modo en lo infraconsciente que invade nuestra mente, forjando una idea de mismidad que ataca todo aquello que le supone una amenaza, y se nutre y desea todo aquello que amplía su poder. La hostilidad, el deseo (apegado a objetos) y la alienación, que culminan en sufrimiento, son los frutos inevitables a los que esta actitud mental conduce.

Vemos, pues, que Weil recoge esta misma idea del yo como ilusión, como ficción, como la parte creada, y por consiguiente natural e irreal del ser humano. Sólo la descreación, la aniquilación del yo consentida por amor al bien y a la verdad, por amor a Dios puede escapar de la gravedad y estar en condiciones de recibir la gracia. Si bien es claro el elemento teológico de corte cristiano no lo es menos el elemento budista de eliminación del ego. En ambos casos la Iluminación (budismo) o la gracia (Weil) pasa irremisiblemente por la destrucción de aquello que denominamos "nuestro yo". El ego es, tanto en el budismo como en Weil, nada. Sin embargo, Weil lleva esta eliminación del ego a su terreno filosófico. Para ella, tal y como veremos, la parte increada es la única real pues se trata de Dios mismo. El ser humano debe retirarse, debe eliminarse debe tornarse materia inerte para que Dios pueda amarse a sí mismo y se de cumplimiento a la creación misma. El yo es, por tanto, una barrera que el ser humano interpone entre Dios y Dios, mancillando la conciliación del Creador consigo

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 75.

mismo a través de su obra. Por eso "Dios me ha dado el ser para que yo se lo devuelva"<sup>159</sup>. Esta retirada es un ofrenda, un obsequio por amor, pues del mismo modo que Dios no necesita del mundo, la el hombre no necesita de Dios, pues Dios y la necesidad son lo opuesto. El consentimiento de ésta por parte del hombre es, por tanto, el único ejercicio mimético respecto a Dios, y por consiguiente el único acto libre. La aceptación del vacío y el deseo sin objeto no pueden llevarse a cabo sin esta autoaniquilación, sin esta *desaparición*, tal y como queda expresada en *La pesanteur et le grâce*.

Pero si Weil parece obtener de la fuente budista esta noción de eliminación del yo en tanto que ficción que impide acceder a la luz, diverge, en cambio, de la técnicas o procedimiento budista conducente a la Iluminación. En el budismo el Zen procura el desarraigo a través de la práctica del *zazén*, literalmente significa "estar sentado o sentarse en absorción contemplativa". Se trata de la práctica de un tipo particular de meditación destinada a liberar la mente de toda sujeción a formas de pensamiento, entre las cuales, claro está, se encuentra la noción de "yo", y que puede auxiliarse de otros medios como los *kôan* (a los que nos referiremos en el siguiente apartado). Esto quiere decir que el pensamiento no se dirige a objeto alguno, como sucedía en el caso de los deseos. La mente del "sedente" queda suspendida mediante el *zazén* en un estado de conciencia vigil sin contenido, estado en el que la Iluminación puede irrumpir procurando la captación de la verdadera realidad. En Weil, sin embargo, la erradicación del ego vendría dada a partir de un adiestramiento correspondiente en la aceptación del vacío y el cumplimiento del deber.

Adiestramiento.- Cada vez que advirtamos en nosotros un pensamiento de orgullo involuntario, volver completamente por unos instantes la mirada de la atención al recuerdo de una humillación de la vida pasada, y elegir la más amarga, la más insoportable de entre todas las posibles. No hay que tratar de borrar o cambiar en nosotros deseos y aversiones, placeres y dolores. Hay que padecerlos pasivamente, como se padecen las sensaciones de color, y no concederles ningún crédito<sup>160</sup>.

El estoicismo y el llevar a cabo aquello que por su propia posibilidad se torna de necesario cumplimiento son las principales vías weilianas de acceso a lo imposible. Sin embargo, Weil no olvida por completo la función del aspecto meditativo budista que en ella deviene en oración cristiana: "No hay otro criterio perfecto para el bien y para el mal que no sea el de la oración interior ininterrumpida. Está permitido todo aquello que no la interrumpa, y está prohibido todo aquello que lo haga. Es imposible hacer el mal a nadie cuando se actúa en estado de oración. Siempre que se trate de auténtica oración. Pero antes de llegar hasta ahí, ha habido que emplear la propia voluntad contra la observación de las reglas"<sup>161</sup>. Como podemos comprobar, Weil moldea los principios budistas según su propio pensamiento, del mismo modo que sucedía en el caso del cristianismo en relación con la Iglesia católica.

### 2. 2. 3. El kôan y la contradicción

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 87.

<sup>160</sup> Ibid., p. 159 y ss.

<sup>161</sup> Ibid. 162

Literalmente este término de etimología japonesa podría traducirse como "anuncio público", si bien en su expresión china significaba en su origen "precedente jurídico". Sin embargo, el término en el Zen pasó a referirse a una formulación proveniente de un *sûtra*<sup>162</sup>, un *teishô*<sup>163</sup>, refiriéndose en cualquier caso a la verdad última. El *kôan* se caracteriza por su carácter paradójico, es aquello que pone o se sitúa "al (otro) lado" del "pensar o parecer" en la medida en que trasciende el pensamiento lógico-conceptual. La solución del *kôan* no reside en la razón, pues no es una suerte de enigma para ella. Para poder superar el *kôan* se requiere de un salto que rebase la mera racionalidad. Es por ello que el *kôan* muestra la impotencia de la razón y el pensamiento discursivo en orden a alcanzar la verdad suprema y hace patente la necesidad de la intuición como victoria frente los obstáculos dialécticos a los que conducen los senderos de la razón.

Desde mediados del siglo X el *kôan* adquirió un carácter instructivo dentro del Zen, con el fin de que el discípulo advirtiera la fundamental insuficiencia de la razón en relación a un verdad que la trasciende y desborda. Mediante el *kôan* lo insoluble por contradictorio halla su solución por intuición, una solución que el discípulo puede mostrar a su maestro de modo espontáneo y sin referencia a un saber de oídas. El objetivo de esta instrucción tiene por objeto, además de desarrollar la experiencia de Iluminación, el impedir que recaiga ulteriormente en la conciencia vulgar.

Es innegable, pues, que en Weil la tradición Zen del *kôan* está presente en la medida en que la verdadera realidad, la necesidad y, en definitiva, la verdad, tienen como criterio y vía de acceso la contradicción. La perseverancia en la condición contradictoria, en la imposibilidad, es el único modo en el que la acción puede conducirnos al Bien que trasciende todo bien opuesto al mal. Esa perseverancia, esa superación, no se da tanto por intuición como sucede en el *kôan*, sino por la gracia, por la energía sobrenatural que opera el desapego y la aceptación del vacío. La contemplación y el alimento en contradicción natural se tornan por la gracia en actos idénticos. Sólo esta perfección a nivel sobrenatural puede operar una mejora o progreso a nivel moral en el ser humano. La contradicción es, por consiguiente, el vértice capaz de trasportarnos del plano natural al sobrenatural, es el criterio por el cual los contradictorios no se eliminan el uno al otro, o mejor dicho, su oposición deja de ser mutua negación en una suerte síntesis sobrenatural. Así, por ejemplo "solamente la gracia puede dar valentía dejando intacta la ternura, o bien ternura dejando intacta la valentía"<sup>164</sup>.

Por consiguiente, el *kôan* se halla en Weil dentro del universo de la gracia, por lo que implica del mismo modo que en el budismo una insuficiencia de la razón y del plano conceptual y natural de las cosas. En segundo lugar, comparte también la concepción de la contradicción como vía de acceso a la Verdad, y por ende, reconoce la necesidad de ejercitarse en ella. Sin embargo, como no podía ser de otro modo, y al situarla dentro de las coordenadas gravedad-gracia de su pensamiento, la contradicción se halla conectada con el resto de las

---

<sup>162</sup> Se refiere a aquellos textos que compendian el contenido de los Bràhmana.

<sup>163</sup> El *teishô* es la "exposición" de la experiencia Zen por un maestro, o de cierto pasaje de la biografía de un maestro antiguo.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 138.

grandes nociones weilianas: desdicha, desapego, deseo en vacío, acción no actuante, atención sobrenatural...

#### 2. 2. 4. El âtman y el sentido del universo

La noción de âtman presente tanto en el hinduismo como el budismo puede ser traducido como "uno mismo" o "sí mismo", si bien existen diferencias entre ambas concepciones. Para el hinduismo el âtman se refiere al *Sí mismo* del ser humano auténtico e inmortal, lo que en Occidente se corresponde con el alma. Se trata de un espectador no partícipe del jîva, entendido como el ser que vive en un cuerpo, y es por lo tanto mortal; el Sí-mismo encarnado, que se identifica con el cuerpo y el pensamiento, se crea, en la forma de un "yo", la representación de la dualidad y la causalidad y se encadena de este modo a la rueda de nacimiento y de muerte. Por consiguiente, el âtman es una realidad más allá de la meramente corporal y psíquica. Como conciencia absoluta es idéntico al Brahman, por lo que sus atributos (Âtmakara) son los mismos de aquél: es eterno, absoluto, conciencia absoluta y absoluta beatitud. Desde una perspectiva filosófica se lo designa también como Kutastha.

Por el contrario, el budismo niega la existencia del âtman: ni dentro ni fuera de la existencia fenoménica física o psíquica hay algo independiente y permanente que pudiera designarse como Sí mismo.

Ni qué decir tiene que, en el caso del âtman, Simone Weil hace referencia a la concepción hinduista del mismo. En la medida en que se identifica con el Brahman, y por tanto del eterno e inmutable Absoluto, Realidad no dual del Vedânta (que no debe confundirse con el dios Brahma), el concepto de Brahman no tiene equivalente en las religiones de concepción dualista, con un Dios personal. Entendido así, como Conciencia Absoluta, es inaccesible al pensamiento conceptual, mientras que concebido de forma concreta corresponde a Îsvara. En términos generales podríamos definir el Brahman como un estado trascendencia pura, más allá del lenguaje y el pensamiento que es absoluta verdad, conciencia y beatitud. Sin el Brahman no es posible la existencia, la percepción del ser y la beatitud. Este estado se refleja en el jîva, posibilitando la conciencia pensante, que proyecta desde sí la totalidad del mundo fenoménico. La fórmula védica que sentencia que "todo es Brahman", significa que sólo el Brahman es. De la misma manera, según Chândogya Upanishad, 7, 25-1: "El âtman es todo lo que existe".

Dicho esto vemos que, el âtman se correspondería en Weil con la parte increada del ser humano, esa parte ínfima, minúscula que no le pertenece, que suplica quedamente que no se le haga daño, ese trozo insignificante sin voz, identificado, como vimos, con el grano de mostaza, con Proserpina, esa parte divina del ser humano, que no es carne ni hueso ni mente, y que, por tanto, escapa a la rueda de la generación y la corrupción. El âtman se identifica en Weil con el auténtico yo del ser humano en la que no puede hallarse viso alguno del "ego" que constituye nuestro ser en tanto que criaturas. El âtman identificado con el Brahman es Dios en nosotros, es la Realidad absoluta, inmutable, el ser eterno por el que todo es, sin el cual la existencia es imposible e impensable, y la realidad que se halla al superar la contradicción y que es la beatitud misma. El âtman, pues, no es nada propio de la creación, sino esa parte



increada, ese vacío en el ser del ser humano en que habita secretamente el Creador. En innegable que en Weil la noción de âtman queda transformada por su concepción cristiana en algo diferente, a pesar de que comparta este carácter divino, absoluto, eterno y de bondad, puesto que se trata de una noción no sólo impersonal como sucede en el hinduismo, sino asociada a un Dios personal, además de quedar enmarcada dentro de una concepción de la creación ajena a esta tradición, más cercana a una emanación. Por otro lado, aun cuando pudiera parecer que la sentencia que afirma que "todo es Brahman" no se identifica con Dios, en tanto que Weil rechaza el panteísmo y concibe la presencia de Dios en este mundo como ausencia absoluta del mismo, desde una perspectiva estrictamente weiliana podemos constatar que, puesto que Dios es la única realidad, el único ser, pues Él es el que es, nada de lo creado es verdaderamente realidad y verdaderamente Dios es todo. Así, el verdadero sí mismo del hombre es esa parte espiritual del alma, esa parte divina que no es ya él mismo puesto que no se trata de un "yo" sino de Dios. En esa parte anímica radica la única posibilidad humana de libertad, de participar del plan de la creación, de posibilitar el amor de Dios a sí mismo, de persistir en el vacío por el que la luz pueda tener cabida como ley en este mundo, aunque sea en forma de ausencia y a través de la desdicha consentida. "La aspiración al bien que está en nosotros está expuesta a las heridas de afuera. Pero en su centro más secreto es un punto, la sede de otra aspiración, que no lo es. Hay que descubrirlo. Es la sede de Brahma"<sup>165</sup>.

En *Le pesanteur et la grâce*, Weil expone un particular modo de anonadamiento como vía al cumplimiento de este sentido del Universo. La aniquilación del yo como desaparición respecto del mundo para que éste pueda ser contemplado y amado por Dios, o lo que es lo mismo, para que el âtman lo sea todo, requiere que este âtman o alma del hombre tome a la creación misma como cuerpo. El alma no puede serlo del cuerpo y la mente a la que se refiere desde la perspectiva de la gravedad, del yo, puesto que de ese modo lo que se destruye no es el "yo" o falso ego, no es la parte creada del ser humano, sino el universo como medio de existencia de la criatura o el yo que es el hombre. Para Weil únicamente existen "dos tendencias extremas: destruir el yo en provecho del universo o destruirse el universo en provecho del yo. El que no ha sabido convertirse en nada corre el riesgo de que llegue un momento en que todas las cosas que son distintas a él dejen de existir"<sup>166</sup>. Dios lo es verdaderamente todo, todo lo es el âtman; sólo Dios puede amarse a sí mismo, y debemos posibilitarlo (aun cuando sólo Él puede hacerlo) desde nuestro amor desapareciendo, entonces toda la creación (incluidos, claro está, nosotros como criaturas del universo, pero integrados en él indiferentemente, en estado vegetativo, como materia inerte) es contemplada y amada por Dios en la medida en que se ama a sí mismo a través de ella. El âtman es entonces lo que Platón denominó Alma del Mundo, es lo que en el hinduismo es la prâna o soplo central, el alma, y por consiguiente lo increado, no ya del cuerpo y de la mente de un ser concreto, sino de la creación misma.

El âtman queda, por tanto, en Weil identificado con la prâna, esto es, con la "respiración, el hálito vital", en sentido muy similar a la concepción griega de la ψυχή y del *anima* latina, entendida como la energía cósmica en cuanto compenetra el cuerpo y lo

---

<sup>165</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000, p. 133.

<sup>166</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 174.

sustenta en vida, y que se manifiesta con mayor evidencia mediante el proceso respiratorio. Si mi alma no se constituye por obra de la gracia como soplo central es inevitable que la totalidad de la realidad sea "yo". Este falso egoísmo es la operación por la que el âtman queda reducido a nada, queda apegado al mundo, queda encerrado en el yo, en el ámbito de lo personal. Para que el âtman lo colme todo se requiere del ejercicio mimético con el que Dios ama la creación y se ama a sí mismo, esto es, con un gozo perfecto, con la imparcialidad con la que el Sol irradia el mundo, con la impersonalidad con la que uno a de amarse a sí mismo como al prójimo. Un imposible que sólo Dios puede realizar.

## 2. 2. 5. Upanishad

Una traducción aproximada al término sería "sentarse abajo junto a (alguien)"; esto es, sentarse junto a un maestro o a sus pies en orden a recibir sus enseñanzas, las cuales forman algo así como una doctrina secreta. En términos generales las Upanishad son los textos de carácter filosófico que conforman la parte final de la revelación védica, o lo que es lo mismo, las conclusiones filosóficas derivadas de los Veda. Su valor radica en la libertad de pensamiento que proporcionan a la hora de buscar la verdad absoluta, así como su expansión hacia la Trascendencia. Esta autonomía respecto del dogma hace de las Upanishad una fuente filosófica de primera magnitud centrada principalmente en el sentido del âtman y del Brahman y en el reconocimiento de la identidad entre ambos, así como en el significado de la palabra Om. Weil se refiere constantemente a lo largo de su obra a las múltiples enseñanzas y sentencias recogidas en las distintas Upanishad, las cuales presentan un carácter heterogéneo, al haber sido transmitidas por diversas escuelas filosóficas, y se encuentran a menudo enmarcadas por relatos.

La importancia que las Upanishad tienen en el pensamiento weiliano, y por consiguiente, su participación en la verdad universal queda atestiguada por el enorme número de referencias que Weil explicita de ellas. En sus sentencias quedan reflejadas de un modo ciertamente velado y en ocasiones, muy oscuro, ideas fundamentales de la verdad que Weil persiguió durante su corta vida lo que supone una prueba más de la importancia fundamental que su visión de la verdad única presente en la multiplicidad tuvo en su filosofía. La mayoría de las ideas expresadas en las Upanishad se recogen lacónicamente en los *Cahiers*. Entre ellas destacan: la creación como co-creación y de-creación; la inacción o acción no actuante (que Weil suele remitir al pensamiento chino); y el desapego en relación con la idea de poseer cuanto se desea (idea esta última que está total correspondencia con el principio estoico de que llevo conmigo cuanto poseo y con la idea que concibe las cosas valiosas como intermediarios, μεταξύ).

No obstante, en las Upanishad encontramos también ideas como la de dharma (la Ley), la cual afirma que uno más débil mueve a uno más fuerte. Esta ley es la que se pone de manifiesta en la *Gîta*, como veremos a continuación, en lo que a la elección de Arjuna se refiere, y también coincide con la idea del amor imponiéndose a la fuerza o la ley de la gracia y que hace referencia a esa parte ínfima, ausente de fuerza, a la que la necesidad obedece y que puede dirigir nuestra vida. Literalmente dharma significa "mantener o sostener (se)". Se trata

de un concepto que engloba todo aquello que constituye nuestro verdadero ser. Se refiere también a la rectitud y es el fundamento de lo moral y de la ética, el orden normativo, la ley del universo, la base de toda religión, por lo que puede traducirse también por "norma", "ley", "deber" o "virtud", según los contextos. En este sentido, se percibe un claro paralelismo con todas las nociones de equilibrio, de ley cósmica y personal del pensamiento griego, y por consiguiente, de la ética basada en esa asimilación.

Otra de las ideas importantes contenidas en las Upanishad es la de que el mérito de las obras no eleva por sí mismo a un estado espiritual supremo, pues su capacidad de elevación es limitada y termina por agotarse. Lo que viene a coincidir con la idea weiliana de que uno mismo no puede procurarse la gracia, y por consiguiente, que el esfuerzo es estéril en este sentido.

En la Katha Upanishad se establece una caracterización de las diferentes facultades análoga al mito del carro alado platónico. En dicha Upanishad, el âtman viaja en un carro que representa al cuerpo, las riendas a la mente, el auriga al entendimiento, los caballos a los sentidos y donde el âtman junto con los que sentidos y la mente es el que goza. Por su parte, en la Brhadaranyaka Upanishad ciertas expresiones recuerdan también al pensamiento griego, como "las ciegas tinieblas" en referencia a la ignorancia de la verdad en Platón, o "las criaturas que no están despiertas" en referencia a Heráclito. En dicha Upanishad el âtman queda caracterizado como el creador de todo, de él procede el mundo y el mundo es él, se identifica, pues, con el Dios creador, si bien las expresiones parecen transmitir inequívocamente una visión panteísta. Asimismo, la inmortalidad queda cifrada en el conocimiento y la visión del divino âtman. Así también, la Chandogya Upanishad dirige su mirada al pequeño loto, el pequeño espacio que forma la morada de Brahman, su ciudadela, tan grande como el espacio dentro del corazón, todo está contenido en él, en clara referencia a la parte increada del hombre donde Dios habita, ese espacio ínfimo e infinitamente grande a un tiempo. También aquí se dice que esa ciudadela no muere, como no muere el Brahman, el cual contienen todos los deseos (tenemos dentro de nosotros cuanto deseamos), para lo cual es necesario haber descubierto el âtman, que éste haya destruido el mal. Verdad es el nombre de Brahman. En esta Upanishad queda explicitada la identidad entre el âtman y el Brahman. En este mismo sentido, en la Brhadaranyaka Upanishad o gran Upanishad del bosque, el âtman aparece como inaprensible, indestructible, donde el deseo se encuentra satisfecho, y que se encuentra fuera del sufrimiento. Por su parte, el Eterno aparece como aquel que no se ve ni se oye, ni se conoce pero que piensa, ve, oye y conoce (Dios está presente en su ausencia). En cuanto a la Kena Upanishad, el Padre aparece como creador de todo pero también como fundamento de su agotamiento, todo a lo que dio nacimiento dio muerte excepto al soplo central que se haya en la persona (âtman), en correlación al Viento que es el Dios que nunca cesa (se entiende que esta Upanishad se enmarca en una concepción teológica de corte politeísta). Nuevamente el Creador y el âtman se corresponden.

Por último, el poema llamado Isa Upanishad contiene expresiones totalmente esclarecedoras en lo relativo a la relación con la verdad universal. En ella el Señor se mueve en la inmovilidad, sin moverse adelanta a los que corren (inacción), come todo mediante la renuncia (desapego), el mundo de aquellas criaturas que han matado su âtman se conoce como "sin sol", cubierto por ciegas tinieblas (la caverna, la ignorancia de la verdad, la

desdicha). En segundo lugar se recogen varias expresiones contradictorias que destacarían el papel de la contradicción en orden a la verdad. Una verdad que pasa por el reconocimiento del âtman en todas las cosas y viceversa, y que ve, por tanto la unidad en todo (pensamiento griego, Plotino). El Señor aparece como luminoso, que ha irradiado su luz, incorpóreo, sin mancha, sin víscera, puro, inocente, sabio, pensador, justo y que lo es todo, calificativos, todos ellos que se corresponden con los atributos de Dios padre e Hijo, e incluso con la concepción teológica griega de Dios como pensamiento. Su rostro se halla cubierto por una máscara de oro que ha de quitársele para hacer justicia y conocer la verdad, lo que está también en consonancia con la barrera infranqueable de lo imposible, de la contradicción. Pero el Señor es también sol, rayo, hijo del Padre de los seres, sustento, sabio único, incluso fuego divino (Heráclito) y Yo, dice el poema, soy él, esa persona, eso, soplo inmortal una vez el cuerpo no es más que cenizas, lo que sin duda hace referencia a la identidad entre el âtman y el Brahman, y así mismo al amor de Dios a sí mismo, a la relación amorosa entre Dios y el hombre, cuyo verdadero ser es Él mismo. La analogía en estos pasajes es innegable y no cabe duda de que debió resultar a Simone Weil reveladora.

## 2. 2. 6. Bhagavad-gîta

Se trata de la obra que probablemente más ha influido en la vida religiosa de la India. Estudiada e interpretada por los principales filósofos de las diversas escuelas vedantinas, es reconocida como texto sagrado y sometida a exégesis continuas. Se trata asimismo, como W. von Humboldt pusiera de manifiesto, de un obra que contiene alguno de los episodios más bellos que se conocen de la literatura universal, y no es ningún secreto que cautivó a nuestra pensadora por completo. Literalmente significa o podría traducirse como "canto del Excelso, del Bienaventurado o del Señor" y se trata de un poema didáctico-filosófico considerado como "el Evangelio de hinduismo". En él se concentran doctrinas de diversos sistemas filosóficos y se hallan algunas de las vías de unión a la suprema Realidad presentes también en la filosofía weiliana, como lo son la unión a través del conocimiento, la unión a través del desapego y la unión a través de la meditación, que en el caso de Weil quedaría referido más bien a la oración. La referencia al Bhagavad-gîta impregna la obra de Weil de un extremo al otro<sup>167</sup>. A nuestro modo de ver, y en conexión con su pensamiento, esta referencia se dirige a subrayar distintos aspectos de la enseñanza de Krisna a Arjuna y, por consiguiente, del conocimiento sobrenatural. Krisna resulta ser desde la perspectiva hinduista la Conciencia Universal, el "divino" anterior a todos los dioses, el no-nacido, el omnipresente, características todas ellas del Dios que es la verdad universal en Weil, lo que no quiere decir, como apunta M. C. Lucchetti, que Krishna pueda ser visto como una encarnación en el sentido que lo es Cristo, ya que Krishna no sufre pasión<sup>168</sup>.

Entre las enseñanzas de Krisna a Arjuna se encuentran algunas de las nociones básicas que conforman la verdad universal en Weil como son las que siguen: la idea de la existencia de

---

<sup>167</sup> La figura de René Daumal fue sin duda decisiva en lo que a la recepción weiliana de esta fuente, puesto que le prestó notas de gramática sánscrita, así como una copia de la obra copiada a mano.

<sup>168</sup> LUCCHETTI, Maria Clara: "Simone Weil: Pionera do diálogo inter-religioso" en VV. AA.: *Simone Weil o encontro entre as culturas*, PUC-Rio: Paulinas, 2009, p. 261. Maria Clara L. Bingemer (organizadora).

un equilibrio o armonía universal a la que correspondería el dharma (en la que, como vimos, convergería la filosofía griega desde diversas fuentes); la de la inmortalidad o eternidad del alma; la existencia de dudas y miedos en Arjuna como consecuencia del privilegio de la ilusión, esto es, de su incapacidad para distinguir la realidad de lo que tan sólo es una sombra de la misma; la idea de acción no actuante en relación con el deber de actuar para cumplir la obligación (en el sentido de hacer lo que se requiere hacer según las circunstancias, no se trata de una obligación autoimpuesta como ejercicio de sacrificio, ni tampoco impuesta desde el exterior mediante la coacción, claro está); la necesidad de reconocer y superar el falso "ego" de cada cual; la identificación de la verdad y la verdadera realidad de carácter inmortal con el alma; el desapego, el distanciamiento del carácter material del ego y la superación del carácter ilusorio de la mortalidad como vía de acceso al reino supremo; por último, Krisna enseña no desatender el mundo, sino vivir la vida en concordancia con la ley suprema de orden universal, cumpliendo el deber y actuando según el bien con independencia de las consecuencias<sup>169</sup>. Tales preceptos tienen su vista puesta en la iluminación como meta o fin último. En el Bhagavad-gîta encontramos también la idea paradójica de la guerra como deber, como medio de justicia, idea presente, como vimos, en el pensamiento griego. Por otro lado, contiene la idea de encarnación en diversas épocas como vía de establecimiento de la justicia, y la idea de perplejidad producida por la contradicción. Algunas de estas ideas son ciertamente desarrolladas por Weil en un sentido peculiar acorde con las líneas fundamentales de su pensamiento.

Respecto de la cuestión referente a la guerra como acción que debe cumplirse caben distintas interpretaciones. El escenario bélico y la necesidad de participar en la contienda puede verse desde interpretaciones que pretenden mostrar fidelidad a la mentalidad y la tradición oriental como aquello a lo que el karma de Arjuna le ha conducido, así como símbolo inevitable de la lucha entre las fuerzas del bien y el mal que se debate en el hombre, y entre el yo y su naturaleza más elevada. Por su parte, para Francisco Rodríguez Arados, traductor y comentarista de la obra, "este tema del *dharma* del guerrero es puro recurso para hacer entrar en la Épica el tema de lo Absoluto y de la Salvación"<sup>170</sup>. Para Weil, sin embargo, este punto de partida de la obra no reviste un carácter meramente instrumental ni tampoco anecdótico, ni siquiera resulta ser un cuadro de la confrontación entre el bien y el mal internos al ser humano, sino que trata de transmitir la idea esencial del cumplimiento del deber y la de acción que debe realizarse por necesidad, si bien, no desde el sometimiento sino desde el consentimiento a ella. Arjuna no puede rehuir la lucha a causa de su dharma, por lo que es necesario que tome parte en la contienda, pues forma parte de su destino. La guerra y la pasión, son dos formas de Destino. Pero del Destino de aquel que está en contacto con Dios y obra por su voluntad. Esta idea está bien recogida por Miklos Vetö en su obra *The religious metaphysics of Simone Weil*. En ella señala:

---

<sup>169</sup> Esta acción que renuncia a los frutos de la acción es para Weil fundamento del desapego y de su concepción del trabajo como muerte del yo, sentido este último por el que está relacionada con el *sûdra*, que se refiere a la casta más baja del hinduismo, al estrato de los operarios y servidores (en su línea de referencia a la clase obrera), y que ejemplificaría el trabajo como obediencia al tiempo y al espacio, a la necesidad a partir de una muerte consentida del ego. También, pues, aquí establece Weil lazos que ligan sus particulares concepciones de las esferas vitales con el pensamiento oriental.

<sup>170</sup> *Bhagavad-Gîta. La canción del señor*. Introducción, traducción y notas de Francisco Rodríguez Arados. Edhasa, Barcelona, 1988, p. 19.

A pesar de los peligros inherentes y la debilidad, la idea de acción no actuante expresada en un acto violento puede alcanzar las especulaciones religiosas y metafísicas más profundas. Puede implicar dolor redentor, la esencia por la cual se continua amando a Dios, ausente cuando uno es víctima de aflicción. Cuando el individuo que es decreado o está en camino de la decreación inflige sufrimiento a otros en virtud de una "compasión universal", esa persona sufre también por el dolor que él o ella causa<sup>171</sup>.

Por consiguiente, la idea de inacción o *acción no actuante* no prohíbe la acción, sino que prescribe cierto tipo de actos como deberes inexorables, cuyo incumplimiento es una traición a la Verdad, a uno mismo, a Dios. La *Gîta* acepta la acción con la sola condición de que se haga sin apego, sin deseo, por simple obediencia a la Ley (dharma). Incluso una acción que es de muerte debe realizarse porque está en su dharma o Ley. El mundo no puede seguir adelante sin acción, el mismo Krisna la realiza. Así, la acción no actuante puede traducirse en una acción violenta por "compasión universal", como dice Vetö. Para Weil existe la justa posibilidad de un uso negativo de la fuerza, como sucede en el caso de Arjuna, no así de Juana de Arco, contraejemplo al que constantemente recurre Weil, pues encarna la idolatría y la falsa concepción de la providencia, de la que el judaísmo es adalid. La diferencia es la iluminación que Krisna aporta a Arjuna, la energía sobrenatural que inspira a Arjuna en la batalla, la comprensión y la consiguiente aceptación desde dicha comprensión de la necesidad de ésta. De lo contrario Arjuna habría batallado igualmente, pero lo habría hecho mal, como Juana, inspirado por un sucedáneo de lo divino, por una pulsión grata y ficticia de muerte y justicia, o preso del miedo y la cobardía.

La noción de dharma en relación con el karma viene a explicar el modo en que Weil concibe la libertad y, por ende, el cumplimiento de la voluntad divina entendida como hacer lo necesario (balanza de oro de Zeus, relación, proporción en sentido griego). La noción de dharma se corresponde casi con total exactitud a la noción de atención sobrenatural, tal y como Weil la entiende, esto es, no como una libertad entre opciones sino ligada a la gracia, al estadio de la voluntad. En general, para Weil "la necesidad y el dharma son una y la misma cosa. El dharma es la necesidad amada. La necesidad es lo más bajo que existe con relación al individuo -obligación, fuerza, una 'dura necesidad'-; la necesidad universal libera de todo ello. Considera el dharma no como un deber sino como una necesidad, es elevarse hacia arriba"<sup>172</sup>. Por otro lado, el dharma en el ser individual está ligado a la noción de karma, en tanto que aquél sólo le es realizable según su situación kármica se lo permita. Cada momento del karma es resultado de una situación anterior, depende de la casta, de la anterior reencarnación. La idea de karma se entiende a su vez como una actividad mental o corporal; como la consecuencia que se deriva de dicha actividad; como el conjunto de las consecuencias del obrar de un individuo en esta vida o en una anterior; y como el encadenamiento de causas y efectos en el orden moral. En general puede decirse que el karma individual depende de sus *samskâra* (disposiciones o tendencias a actuar que configuran el carácter personal), el cual orienta sus actos y pensamientos no sólo presentes sino también futuros. Por tanto, cada momento del karma es la simiente del anterior, razón por la cual el dharma depende de una elección precedente, que en conexión con el pensamiento de Weil (más allá de las castas y la

---

<sup>171</sup> VETÖ, Miklos: *The religious metaphysics of Simone Weil*, State University of New York Press, Albany, NY, 1994, p. 146. Traducción propia.

<sup>172</sup> SIMONE WEIL: *Cuadernos*, op. cit., p. 253.

reencarnación) se correspondería con la aceptación del vacío, de la necesidad a partir del deseo de Bien. Es por esto que Krishna "no se entretiene ni un segundo en convencer a Arjuna de que debe luchar, porque desde antes de que se vean está fuera de toda duda que Arjuna luchará"<sup>173</sup>. El momento deliberativo es pasado por alto, la acción se antepone a él en la medida en que la realiza por amor a Krishna, desentendiéndose de los frutos de la misma. "No es que no haya elección, pero, según el momento en que uno se coloque puede que ya no la haya. Y entonces no es posible hacer otra cosa distinta; huelga soñar con hacer otra cosa, aunque es bueno elevarse por encima de lo que se hace. De ese modo se elige para más adelante algo mejor"<sup>174</sup>. Esta idea tiene que ver también con el modo en que Weil concibe el bien y el mal. Pues si el mal en el hombre consiste en la demora que el pensamiento realiza en ciertas posibilidades imaginarias contrarias al bien a causa del deseo de poder o de la curiosidad, el bien consiste en no pensar cuando éste es concebido claramente, del mismo modo que el verdadero artista no requiere detenerse en cavilaciones, sino que su arte se despliega de sí de suyo. Según su interpretación el deseo de no combatir en Arjuna, pese a no ser una opción real, es una elección ideal a nivel de pensamiento que le predispone para futuras acciones y pensamientos, y le eleva a nivel de pensamiento por encima de la necesidad real, aun cuando nadie asegura que tales situaciones vayan a darse. Estas ideas están, por otro lado, en conexión con su modo de pensar la contradicción, pues no sólo es que la libertad es la realización de lo necesario, sino que, por un lado el pensamiento y el conocimiento de las relaciones necesarias ha de preceder a la elección y a la acción, pero por otro, la elección por el bien que permite este tipo de atención ha sido hecha con anterioridad, todo ello a parte del hecho de que, en ocasiones no podremos saber sino a posteriori el carácter bueno o malos de nuestros actos, y por consiguiente, cuál era la voluntad de Dios.

Así también, según la noción de karma hinduista, aunque cada ser humano se crea las limitaciones de su propio carácter, que resulta de sus acciones y pensamientos, tiene la opción de seguir o de coartar esas tendencias que él mismo ha formado. El libre albedrío refleja en cada cual la libertad del *âtman*. La entrega a Dios, la producción de un buen karma y la extinción del karma negativo aflojan las ataduras que la ley kármica. Después de la Iluminación, ya no se genera karma alguno. También para Weil la posibilidad de elección se mantiene, si bien la necesidad hace que sólo se pueda elegir libremente aquello que de hecho se elige. Y también para ella con cada acto vamos creando un nuevo karma. No se trata, por tanto, de elección entre posibilidades sino del correcto entendimiento de lo que realmente son posibilidades según las circunstancias. El combate es inexorable, pues no se puede detener la contienda y, además, no le es posible no tomar partido en ella. Por otro lado, como individuo concreto, Arjuna acepta ser lo que es, en lo cual radica su única elección, y muestra su debilidad frente a la posibilidad de matar, por lo que no reniega de su naturaleza débil en su asunción de la voluntad de Krishna. He ahí su grandeza. "Una vez que Arjuna había decidido ir a la guerra, no había más estorbo que su piedad sensible. Él no era digno de no hacer la guerra"<sup>175</sup>. Se trata, por tanto, de poseer el don sobrenatural de la correcta lectura de las cosas, sin el cual no se puede nunca actuar con justicia.

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 192.

<sup>174</sup> Ibid., p. 194.

<sup>175</sup> Ibid., p. 407.

Desde su perspectiva la *Gîta* supone un complemento a la idea del Evangelio de que el contacto con la fuerza, no sólo padeciéndola sino también infligiéndola, supone la privación de Dios en el cumplimiento de su voluntad. En ambos casos lo que se pretende alcanzar es el conocimiento del papel de la muerte en el hombre y, por consiguiente, de cómo ha de soportarse e infligirse. Ya se trate de intentar instaurar el imperio de la fuerza, ya sea la de usar la fuerza como medio para que ésta cese, el uso de la fuerza no puede evitar que Dios esté ausente, y esto vale incluso para la no-resistencia, como en el caso de Cristo. Dicho de otro modo: la desdicha y el sufrimiento que se siguen del uso activo, de la recepción pasiva y de la no-resistencia de la fuerza por compasión universal son inevitables. Del mismo modo que Cristo no puede escapar del sufrimiento agónico de la Pasión, tampoco Arjuna puede abandonar la batalla. Empero, el caso de Arjuna resulta complementario del cristiano en la medida en que muestra cómo el uso activo de la fuerza puede ser no deseado, sino dado como cumplimiento del deber, y por consiguiente, como acción inevitable en lo que a la voluntad de Krishna, la divinidad, se refiere. Y, en segundo lugar, cómo también en este caso el intento de escapar a esa acción no es una posibilidad respecto de la voluntad divina. Esto no quiere decir, no obstante, que Weil defienda la violencia del mismo modo que la no violencia sino que es consciente que en un mundo de violencia en el que las relaciones de fuerza son necesarias, los actos violentos son necesarios (no como sometimiento a la fuerza, sino como consentimiento de la necesidad) a no ser que el nivel espiritual que se posea haga de la no-violencia una acción eficaz, incluso más eficaz que la violenta. Éste sería el norte moral al que, según ella, habríamos de encaminarnos, pero tal vez está reservado para aquellos en los que la gracia ha descendido. En cualquier caso, debe ser el horizonte moral de la humanidad. Así lo entiende también M. C. Lucchetti cuando dice: "observemos que aunque ella considera la guerra prácticamente inevitable, no incita en ningún momento a tomar las armas ni plantea otras soluciones directamente violentas. Aunque se alistará en la Resistencia, Simone siempre creyó más en la no violencia activa que en la ofensiva armada, ya que esta última trae muchos más sufrimiento para todos. Simone mantendrá esta postura hasta el final de su vida en sus escritos, acciones y proyectos"<sup>176</sup>. Y posteriormente añade:

La violencia no es solamente un instrumento de opresión social o agresión militar. Es también un método de acción que a veces parece necesario para defender la libertad amenazada o para conquistarla. Simone Weil tendrá claro, a medida que se acerca a la muerte, que, en efecto, la violencia puede estar al servicio de causas justas, lo cual no la hace justa. Aunque parezca necesaria para luchar contra la injusticia, no por eso deja de ser una violencia que lastima la humanidad del hombre, tanto la de quien la sufre como la de quien la ejerce. Simone Weil proclama que es imposible pactar con la violencia, sea de la forma que sea. Y frente a su inexorable cercanía sólo existe un camino: asumirla y sufrirla solidaria y compasivamente para no malograr ni la propia vida ni la propia muerte<sup>177</sup>.

No hay, pues, pensamiento sin movimiento, sin acción, y la cada acto pone en la realidad ciertos pensamientos anulando otros. Es por ello que debemos realizar los pensamientos valiosos y abstenernos de efectuar aquellos pensamientos bajos o imaginarios. El cuerpo es quien hace de balanza. El deseo de no batallar de Arjuna es un deseo ilusorio, ficticio, debido a las circunstancias, por lo que no debe ser real a través de la acción. "El error

---

<sup>176</sup> LUCCHETTI, Maria Clara: *La fuerza y la debilidad del amor*, Verbo divino, Estella, 2013, p. 118.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 368.



de Arjuna es querer buscar el bien en la acción"<sup>178</sup>. Por consiguiente, si Cristo debe sufrir la cruz, Arjuna ha de batallar. "Dejar libertad a las capacidades de acción y sufrimiento. Ése es el paralelismo entre Arjuna y Jesucristo"<sup>179</sup>. La encarnación requiere que el sufrimiento que implica la fuerza sea tan extremo que prive, por momentos, de Dios. En el caso de Cristo el sufrimiento desgarrador es claro, en el caso de Arjuna, como indica Vëto, existe también la posibilidad de un sufrimiento redentor por compasión universal.

Tomar las armas; pensar en todo lo que perderemos en caso de ser vencidos, y en lo que haremos que pierdan otros a los que amamos como a nosotros mismos en caso de ser vencedores. No es posible asumir esta pérdida como propia, y dejarles toda licencia. Cristo lo hizo, sí, pero como un simple particular al que condenan unas autoridades legítimamente establecidas. Pero cuando sentimos el frío del acero, nos limitaremos, incluso ante grandes riesgos, y no bien pase la amenaza, lo soltaremos<sup>180</sup>.

La *Gîta* expresa, según Weil, el carácter inseparable y complementario de los dos aspectos del karma, el interior y el exterior, aquel que indica que quien mata matará y el que señala que quien mata será matado. Sólo en este segundo caso podemos hallar compensación al uso activo de la fuerza y una posibilidad de redención o salvación. La acción de dar muerte por parte de Arjuna implica la muerte de sí mismo, una muerte interior por desapego (lo que es distinto de un mero suicidio, y de dar muerte a partir de ignorar la existencia de aquellos a quienes se mata). Arjuna no está presente en esa acción, pues no es él quien ha elegido matar sino las circunstancias las que le impiden no hacerlo, por lo que, en cierto sentido él no estará presente en el mal que padezca.

La violencia surge, en último término, como consecuencia de la condición humana, de su inserción en las coordenadas espacio-temporales. El hombre no puede sustraerse al tiempo, pues en eso mismo consiste el pecado. Tampoco debe utilizar el tiempo pasado y futuro como colmadores de vacíos y, por tanto, como ilusiones. El tiempo ha de vivirse y aceptarse como criaturas que somos pero con vistas a la co-creación que implica nuestra de-creación. Somos tiempo y éste nos conduce donde no queremos (nos conduce a la batalla, a la Cruz), por esa razón hemos de consentir el tiempo como modo de que nuestro âtman se identifique con el Brahman. "La violencia del tiempo desgarrar el alma: por su desgarrar entra la eternidad"<sup>181</sup>. Para ello es preciso evitar el miedo y el gusto por la muerte, aceptar estar sometido a la necesidad, pero actuar únicamente de modo que no nos domine, combatiendo pensado igualmente en la victoria y la derrota, y teniendo como objetivo cambiarle el alma al combatiente haciendo de la guerra una pesadilla de la que desee escapar. Sólo entonces, cuando comprendemos que tales actos son realizados necesariamente por naturaleza constatamos que el âtman no es el autor de los mismos. El cuerpo de Arjuna es entonces como el bastón para el ciego, es el instrumento del que Krisna se sirve para llevar a cabo sus acciones, pues es él quien da muerte a los guerreros en la batalla, no por intervención divina, sino por Providencia entendida como necesidad. La necesidad y no el hombre (pues quien realiza sus actos sólo mediante el cuerpo está libre de mácula) es aquí la raíz del mal.

---

<sup>178</sup> SIMONE WEIL: *Cuadernos*, op. cit., p. 518.

<sup>179</sup> Ibid., p. 253.

<sup>180</sup> Ibid., p. 159.

<sup>181</sup> Ibid., p. 161.

A mi modo de ver, sin embargo, la interpretación de Weil, además de la insoslayable perspectiva teológica, presenta una relación directa con el contexto histórico belicista en el que fue escrito. El trasfondo último de sus afirmaciones no se puede desligar de la pretensión de justificar el uso de la fuerza como una acción o deber acorde con la voluntad divina, y por ende, de la legitimidad de la acción bélica por parte de las democracias occidentales frente al hitlerismo. Los acontecimientos previos a la segunda guerra mundial habían hecho patentes la insostenibilidad de las posiciones neutrales y pacifistas respecto al nazismo, lo que provocó el sonrojo de algunas de las mayores celebridades dentro del círculo de la intelectualidad del momento. Según G. Leroy, la violación de los acuerdos de Munich por parte de Hitler hizo recapacitar a Simone Weil y renunciar al pacifismo sostenido hasta entonces<sup>182</sup>. El reconocimiento de su error será algo que le atormentará desde entonces hasta su muerte. Es por ello que la posibilidad de justificación de la acción bélica sin renunciar a los principios fundamentales de su cristianismo esencial, era un tema de primer orden en cuanto a coherencia filosófica y vital. De hecho en la posibilidad de aunar ambos elementos radicaba no sólo la eficacia sino la legitimidad de la lucha, pues, como bien advierte P. Rolland: "la laicidad puede engendrar un fervor de tipo religioso en los maestros pero no constituye una 'vía espiritual auténtica' que permita oponerse al totalitarismo"<sup>183</sup>. En la *Gîta* es donde Weil encuentra tal posibilidad, pues aun cuando la lucha legítima no puede evitar alejarnos de Dios, puede resultar una acción ineludible que suponga una contradicción interna rebasada por amor sobrenatural. Así lo atestigua S. Pétrement:

lo cierto es que leyó el Bhagavad Gîta en un momento en que ese poema respondía completamente a las cuestiones que se estaba planteando. Quizá fuera al principio de la ofensiva alemana cuando me habló de él. Me dijo que en esos momentos el poema tenía una actualidad candente, por la cuestión de que trata, la de saber si el hombre que se apiada de los demás y a quien horroriza la guerra, llamado aquí Arjuna, debe sin embargo hacerla. La propia Simone había ya respondido afirmativamente; lo que no le impedía verse atormentada por la piedad. El problema de Arjuna era también el suyo. Se comprende que leyera con extrema atención las palabras de Krishna mostrando a Arjuna que debe batirse y haciéndolo de una determinada forma el hombre puede permanecer puro<sup>184</sup>.

No obstante, Weil se afana en recalcar que el uso de la violencia implica, necesariamente, la privación de Dios y que esta ausencia es tan real que ha de ser palpable. El sentimiento de presencia, de providencia de Dios en materia de fuerza no hace sino reforzar el hecho de que es la gravedad y no la luz la que inspira nuestras acciones. En este sentido, en cuanto el contacto con la fuerza nos arrastra a la gravedad, nos sumerge en la ficción, pues creemos controlar la fuerza sin darnos cuenta de que estamos sometidos a la necesidad. En ocasiones, el narcótico de la fuerza nos sume en un sueño placentero, en una ilusión de la que no se desea despertar. Por eso, utilizando lenguaje heracliteano, como ella misma hace, debemos usar la fuerza en estado de vigilia, bien despiertos, soportarla y consentirla como se

---

<sup>182</sup> LEROY, Géraldi: "S. Weil et le Front populaire" en *Cahiers Simone Weil*, T. II, nº 1, 1979, pp. 27-37; "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. VIII, nº 3, 1984, pp. 219-232 y "S. Weil et les problèmes du colonialisme" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 3, 1983, pp. 259-274.

<sup>183</sup> ROLLAND, Patrice: "'L'enracinement' et la société démocratique", en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 277. Traducción propia.

<sup>184</sup> PÉTREMENT, Simone: *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 525 y ss.

consiente lo necesario. Teniendo en cuenta todas estas consideraciones Weil concluye como principio que justifica el combate:

Mantener intacto el amor a la vida (no como Aquiles), y no dar nunca la muerte sin antes haberla aceptado para sí. ¿Desearíamos la muerte de alguien en el caso de que su vida estuviera ligada a la nuestra hasta el punto de que las dos muertes hubieran de ser simultáneas? Sólo si nuestro cuerpo y nuestra alma aspiran por entero a la vida, y, a pesar de ello, podemos responder afirmativamente a esa pregunta sin necesidad mentirnos, tenemos derecho a matarle. Nunca en otro caso. Y sin embargo, ¿es suficiente? Es preciso también desear que el otro viva, aunque la necesidad se oponga<sup>185</sup>.

Recuérdese que ésta es, precisamente, la situación de Arjuna y el motivo de sus dudas antes de entrar en combate, pues es sabedor de que frente a él tendrá en batalla que luchar a muerte con parientes, amigos y maestros, y teme darles muerte.

Por otro lado, a pesar de que Weil no lo destaque, antes de la batalla, Arjuna, al que se le ha dado a elegir (la única elección que realmente le es posible al hombre) entre contar con su ejército o con Krisna para la batalla, escoge a Éste, siguiendo su dharma. Pero, siguiendo a Weil, este hecho ha de interpretarse, si se desea ser coherente con sus planteamientos, no como un Dios batallador, un Dios de la fuerza, sino más bien como la elección entre la gracia, la luz, y el rechazo de la gravedad, o también como el triunfo de la debilidad sobre la fuerza, y de lo más pequeño o insignificante sobre lo más grande y notorio. "Como en la física, es la noción de cantidad despreciable la que conforma el paso de lo finito a lo infinito"<sup>186</sup>.

Dejado de lado el caso de Arjuna, vemos que la *Gîta* ofrece otras tesis filosófico-teológicas en conexión aspectos concretos de la verdad universal weiliana a los que nos referiremos largamente con posterioridad, pero que deben quedar al menos apuntados. Así, puede destacarse la concepción de la existencia de los seres como ofrenda, lo que coincidiría con la concepción de Weil de la creación. En segundo lugar el hecho de pensar el nacimiento y la muerte de las cosas como la salida y llegada a la indeterminación, está inconfundiblemente relacionado con la noción de ἀρχή de Anaximandro. El Brahman aparece también como productor de todas las criaturas y al mismo tiempo como mero espectador, lo que coincide con la concepción de Dios como Creador ausente del Universo. La *Gîta* muestra también la diferencia entre los que sirven a Krisna por él mismo (como Arjuna), y los que lo hacen buscando recompensa, analogía entre soportar el vacío y buscar compensaciones al mismo. Así también se establecen sentencias que manifiestan una similitud irrefutable con las bienaventuranzas y que comparten la esencia misma de los valores cristianos como la caridad, la compasión, la exención del odio, la renuncia al fruto de las acciones (pues la enseñanza, según Weil, de la *Gîta* es que no es la renuncia a la acción la que produce el vacío, sino a sus frutos) y la persistencia en el amor a Dios en la desdicha (aquellos que no teniendo morada mantienen firme el corazón en el Brahman). Así mismo, habla de la correspondencia entre la sattva y la luz, lo que equivaldría a la relación entre la gracia y el equilibrio, la rectitud, la serenidad y el espíritu de paz, así como de la posibilidad de que el alma acceda a un mundo allende el natural si la muerte irrumpe encontrándose en estado de gracia. También en la *Gîta* se recogen los reproches al exceso ascético de privaciones y de sufrimiento autoimpuesto,

---

<sup>185</sup> SIMONE WEIL: *Cuadernos*, op. cit., p. 166.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 167.

matando elementos vitales del cuerpo como medio de acceso al Bien, pues tal ascetismo está invadido de pasión y deseo y responde a una cierta inspiración demoníaca. Ideas que están en sintonía con lo que Weil piensa de los mártires, de la esterilidad del esfuerzo muscular en orden a alcanzar a Dios y del valor que concede al cuerpo respecto al adiestramiento y la purificación del alma. Por consiguiente, si bien la interpretación de Weil resulta casi inverosímil o extremadamente heterodoxa en comparación a las exégesis más tradicionales de la *Gîta*, no puede negarse que ésta se encuentra perfectamente acorde con lo sostenido por ella a lo largo de sus escritos.

En lo que se refiere a aspectos más generales de la *Gîta* en su conexión con la verdad universal, se destacan diversos elementos. Para empezar Krisna ("Negro") estaba inicialmente ligado en su carácter mítico y ritual a los dioses agrarios, de salvación, que nacen y mueren entre milagros, semejantes a dioses como Dioniso en Grecia. Se trata de un Dios que aporta una "buena nueva", por expresarlo a modo cristiano, y es el de la salvación gratuita a aquellos que le aman. En la *Gîta*, como sucede también en las Upanishad, subyace la idea de que el Conocimiento de la verdadera esencia del Universo y del hombre aporta a éste la liberación, lo que en términos weilianos podríamos expresar como que el conocimiento sobrenatural nos conduce a la espera de Dios. Se trata, pues, de un conocimiento de la totalidad que procure a los que lo adquieren a la liberación de las cadenas de esta vida y disolverse en el Brahman. El abandono de la acción como medio para obtener la liberación y la unión de Âtman y Brahman, es como hemos visto, un aspecto que Weil recoge casi intacto. Por otro lado, la imagen de las cadenas evoca reminiscencias de tipo platónico como la caverna y su concepción del cuerpo como cárcel del alma, así como posee relación con el aspecto pesado, de lastre gravitatorio que impide el movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La búsqueda de la liberación "por vía del conocimiento", que implica el conocimiento de la identidad entre el âtman y el Brahman, nos aleja de todo aquello a lo que por error y confusión (*moha*) nuestra alma antes se apegaba llevada por el deseo (*kama*). Por otro lado, existe también el misticismo, una Iluminación, en esta vida: un estado de felicidad con desapego de todo lo terreno, como anticipo de la unión definitiva con el Brahman, lo que estaría también en una conexión frontal con respecto a la concepción weiliana de la gracia. El Amor a Dios es en la *Gîta* como en Weil la condición de la gracia, y es por ello que Krisna se la concede a Arjuna. En definitiva, en la *Gîta* se enlazan metafísica, misticismo y creencias sobre el destino del ser humano (este último aspecto pretendía dar respuesta al problema de la justicia o injusticia del destino que atormentaba tanto al profetismo hebreo como al pensamiento filosófico griego). Fuera de la verdad universal weiliana quedaría la noción de reencarnación a pesar de que su conexión con el desapego y la inacción. Mantendría, en cambio, la tesis de que el desapego y la inacción conducen a la paz espiritual y la liberación.

Por otra parte en la *Gîta*, como sucede también en la teología cristiana, subsisten problemas múltiples. Uno de ellos, es el de conjugar el carácter impersonal de Brahman, con el de su identificación ocasional con un Dios personal. No obstante, ya hemos visto como esta particular contradicción encuentra perfecto acomodo dentro de la concepción personal e impersonal que Weil tiene de Dios. Dicha concepción disolvería a su vez el problema de la individualidad o no individualidad de nuestras almas, problema análogo al que Aristóteles dejara para la posteridad y que tan airados debates filosófico-teológicos suscitó en la Edad

Media. En segundo lugar, el Brahman se presenta en ocasiones como impersonal en ocasiones como personal pero también en ciertos pasajes como identificado con Krisna, presentando ambos los mismos atributos (eterno, no nacido, imperecedero, inmortal, omnipresente, infinito, inmanifiesto, objeto de conocimiento, luz, inmaculado, etc.). Empero, esto tampoco parece salirse del marco de la verdad única, pues se trataría de la encarnación divina. Por último, y tal vez la más delicada de todas, encontramos la cuestión de la relación entre el âtman y el Brahman con el mundo en general. Por un lado, el mundo se concibe como Ilusión; por otro, como una realidad opuesta al Absoluto que representa la identidad âtman-Brahman. Pero esta aparente contradicción, que recuerda mucho tanto al platonismo como al cristianismo, queda integrada en Weil, pues el mundo es ilusorio no en cuanto a existencia, esto es, como cosas sensibles, sino en cuanto a realidad, pues carece de contradicción sobrenatural, y en esa misma medida de bienes absolutos, y por eso es lo que difiere del Bien Absoluto o de Dios.

Junto con todo ello, y a pesar del privilegio del conocimiento como vía de comunión con la auténtica realidad, la *Gîta* es una obra para todos, de carácter universalista. La salvación se encuentra al alcance de todos los hombres. Se trata de un Evangelio, una doctrina de salvación que continúa siendo un "secreto" o arcano, de la misma manera que las Upanishad. Sostiene el alejamiento de todo lo sensual y lo corporal para la concentración del âtman y su unión con el Brahman. Es, por tanto, como la vida filosófica, "una preparación para morir", tal y como queda recogido en el *Fedón*.

En definitiva, hablar, como de hecho Weil hace, de influencias orientales en el orfismo, el pitagorismo y el platonismo, y al mismo tiempo, del pensamiento griego en la época helenística en la India, no resulta en modo alguno inverosímil. Tanto en un caso como en otro, la búsqueda de la unidad como trasfondo de lo múltiple resulta ser el motor que genera la especulación. También existe coincidencia a la hora de utilizar nociones de una generalidad y una abstracción máxima, como son los casos de Brahman, de Âtman, o de ἀρχή, ὄν, λόγος o de ἄπειρων. Y del mismo en lo que se refiere a los principios del cambio o movimiento, ya sea el amor y el odio, como en el caso de Empédocles, o del amor o deseo (*kama*), como sucede en la India, así como en lo referente a la concepción dualista de la realidad. Weil es muy consciente de tales, y descubre así mismo concepciones similares en lo que a la justicia se refiere dentro del pensamiento filosófico griego e hindú. Así en *L'énracinement* constata que el sentido original de "equilibrio" en la India apuntaba al mismo tiempo al orden del mundo y a la justicia. Existía una concepción de la creación del mundo y de la sociedad humana a partir de Dios donde la justicia representa la soberanía, aquello por encima de lo cual nada es, que se identifica con la verdad e iguala a los poderosos con los que carecen de poder y que extiende indiferentemente por todo el universo. Una concepción en que Weil percibe una clara correspondencia con los planteamientos de los pitagóricos y de Anaximandro, donde la justicia (nacida de un principio indeterminado que en la India y en el cristianismo es Dios) es equilibrio o armonía entre lo ilimitado y lo que limita; donde todo lo que se encuentra dentro del ciclo del nacimiento y de la muerte está sometido a necesidad, donde las cosas reciben castigo y expiación en virtud de su injusticia, respectivamente. Para Weil esta idea llega a Oriente de la mano del estoicismo griego, que será quien transmita la noción de *amor fati* entendido como la perfecta obediencia del Universo.

La diferencia más notable reside, no obstante, en que el pensamiento hindú resalta la idea de salvación como liberación de la vida ordinaria, con su carga de dolor: algo así como un llevar a la culminación la vida del Brahmán, vida alejada de la guerra, el poder, el comercio, el cultivo de la tierra, mientras que en Grecia el conocimiento era buscado por sí mismo, aunque pueden hallarse excepciones. Por otro lado, desde la perspectiva weiliana es preciso reinterpretar a pensadores como Platón, pues desde su perspectiva se trata ante todo de un místico. En este sentido, como reconoce Francisco Rodríguez Arados, la propia filosofía platónica presenta similitudes de base con respecto a la *Gîta*. "Ascetismo y racionalismo iluminista van de la mano en Grecia y la India. En uno y otro lugar se habla de las 'cadenas' que atan el Alma al Cuerpo, se habla del Conocimiento como una Iluminación, se habla del Alma conduciendo a los Sentidos como un auriga a los caballos"<sup>187</sup>. En cualquier caso es preciso recordar que la metafísica hinduista se desarrolla de la mano de la religión alimentándose la una de la otra, mientras en Grecia la aventura del saber arranca de un modo desacralizado, aun cuando la situación deriva igualmente en una fusión de elementos filosófico-teológicos.

### 2. 3. ROMA E ISRAEL

Hasta ahora hemos intentado mostrar el modo en que Weil perfila la verdad única y universal, la cual, pese a tener un carácter cristiano, se ha manifestado en diversas culturas y civilizaciones, tanto anteriores al cristianismo como orientales. Para ello Weil se ha basado únicamente en aquello a lo que siempre atendió su pensamiento: la verdad. Una verdad que es Dios mismo y que se entiende al modo platónico, a saber: como inmutable y no susceptible de progreso, como universal, ontológicamente real, objeto único de la epistemología, referente ético exclusivo y axiológicamente concebida como Bien absoluto. Se trata, pues, de una verdad que no se posee, que busca y encuentra al que la desea y espera; una verdad exenta de cualquier tipo de carácter natural y colectivo; o lo que es lo mismo: las diferentes formas en que el pensamiento ha pensado el pensamiento, los distintos modos de concebir el amor de Dios a sí mismo a través del hombre. En pos de esta verdad Weil ha renegado del encorsetamiento oficialista del cristianismo enarbolado por la Iglesia, ha abrazado culturas variopintas pero esencialmente idénticas (otra vez Platón), ha ensanchado el horizonte de la filosofía occidental para extenderlo a Oriente y, sin embargo, ha convertido a dos pueblos en la encarnación del mal. Roma e Israel representan en Weil la encarnación del mal en lo referente a la colectividad humana, concepción que mantendrá inamovible a lo largo de su vida. La nación, la raza, la creencia de ser portador de civilización son las condiciones idóneas para que la gravedad se exhiba en toda su crudeza, ya que para Weil se trata a nivel de civilización del mismo mal que late en el partido, la clase social o la Iglesia como Institución: depositar el bien absoluto en el todo social. Pero si la verdad universal es eterna y siempre ha estado ahí, presente, para quien la ha deseado, ¿Cómo es que Roma e Israel no han participado en absoluto de ella? La cuestión es simple: la rechazaron. Así, mientras da fe de ser consciente de la falta de pruebas históricas en favor de su tesis acerca de la verdad universal, y del peligro que entraña forzar que la historia entre dentro de la verdad; mientras proclama, como podremos comprobar, la probidad intelectual como el primero de los deberes, mostrará una

---

<sup>187</sup> *Bhagavad-Gîta. La canción del señor*, op. cit, p. 49.

actitud inflexible frente al pueblo hebreo y romano. Roma e Israel son en Weil el paradigma de la idolatría. Como no puede ser de otro modo, una tesis así, resulta insostenible desde un punto de histórico, pues se trata ante todo de una tesis filosófica, pero tampoco desde un planteamiento meramente filosófico parece sostenerse en su radicalidad. Se trata sin duda de un tema oscuro en el pensamiento weiliano que, en principio, no resulta acorde con el tono general de su espíritu que presenta su obra, pero que, no obstante, es persistente.

Nuestro objetivo, empero, no es el de profundizar nuestra investigación en este aspecto puntual de su obra, pues esto requeriría de un estudio aparte focalizado en este tema, sino mostrar el modo en que el pueblo hebreo y Roma quedan fuera de la verdad universal en la medida en que representan, para Weil, una forma contrahecha de amor a Dios. Dicho de otro modo, nuestro propósito queda limitado a intentar demostrar que, desde un punto de vista histórico y filosófico, aceptando la tesis de la verdad universal, resulta exagerado dejar totalmente fuera de la misma y contraponerla a las culturas romana y judía. Esto nos descarga de investigaciones de carácter psicológico o biográfico en las que se pretende sacar a la luz las posibles fobias de Weil respecto de esas culturas para atenernos únicamente a lo que escribió en consonancia con nuestra tesis principal. Por consiguiente, en primer lugar, explicar claramente la interpretación que Weil hace de Israel y Roma en su relación con la verdad, y en segundo lugar, denunciar sus desmanes interpretativos, es lo que pretendemos llevar a cabo en este apartado. Pues parece no ser tanto un problema de incoherencia en cuanto a los principios fundamentales de su pensamiento se refiere, sino un problema relativo al modo en que caracteriza a estas culturas, a saber, como la cara opuesta al bien y la verdad. En este sentido, creemos que esta mácula en la filosofía weiliana no invalida el resto de su pensamiento, ni siquiera en lo referente a la verdad universal, aun cuando manifiesta una clara deficiencia. A nuestro modo de ver, la cuestión de fondo no es si históricamente la tesis de la verdad universal tiene base alguna (si bien ha de encontrar su base), pues se trata de una cuestión eminentemente filosófica. Pensamos, como dice E. Bea, que su interpretación histórica nace de una preocupación religiosa profunda en correspondencia con su perfección espiritual y anhelo de transformación de la realidad de su tiempo, y no de inquietudes puramente historiográficas. Su objetivo, en sintonía con interpretaciones como la W. Benjamin, no es otro que el de "pretender superar una visión dominante de la historia que la identifica con la historia de los vencedores, de los poderosos, que desprecia todo aquello que por rehusar la fuerza ha acabado por sucumbir"<sup>188</sup>. Así, para Bea, Weil estaría movida por el interés de evitar esa especie de "segunda muerte" que constituye el olvido de las tradiciones que sucumbieron a manos de la fuerza, de la barbarie, con el fin de mostrar que la recuperación de la memoria es el antídoto de la impunidad mediante la cual el crimen y sus efectos se prolongan hasta el infinito<sup>189</sup>. W. Tommasi subraya también la preocupación weiliana por el hecho de que "los oprimidos continuamente deben intentar re-apropiarse el lenguaje, re-diseñar la historia y la cultura, para poder definir su experiencia: el lenguaje y la historia son campos de batalla en los que se juega la lucha por el sentido, por la decibilidad de la propia experiencia"<sup>190</sup>. Se trata, según B. Casper, de una "historia de la compasión", o de la

---

<sup>188</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., 1992, p. 160.

<sup>189</sup> BEA, Emilia: "L'attention aux vaincus. Simone Weil et la genèse de la justice amnestique" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVII, nº3, 2014, p. 215.

<sup>190</sup> TOMMASI, Wanda: "Más allá de la ley", en VV. AA.: *Descifrar el silencio del mundo*, op. cit., p. 62.

oposición entre la historia de la fuerza y la de la gracia, según E. Gabellieri. Por tanto, no pretendemos averiguar si la historia permite el reconocimiento de influencias mutuas y relaciones entre los distintos pueblos que abrazaron la verdad universal, pues si la verdad no pertenece al hombre sino que desciende de Dios, la influencia histórica es un elemento innecesario a la hora de explicar la expansión de la verdad universal, aun cuando pueda, por supuesto, ayudar a ello. Lo que se pretende es tan sólo atestiguar que, a lo largo del tiempo, existe una verdad esencialmente compartida por diversos pensadores y civilizaciones, que Weil ha pretendido alumbrar y unificar desde ciertas nociones particulares.

Cristo es la verdad, Dios encarnado, es luz viva, es amor, es gracia. Roma es la veneración del poder, de lo colectivo, de la imposición de la fuerza, de la gravedad. Israel representa el caso patológico de la idolatría en el terreno religioso, del culto al Dios de la colectividad, al Dios no del amor, sino de la fuerza y, en definitiva, del culto a sí mismo como pueblo. En estas tesis quedan entremezcladas, por un lado, la particular caracterización de Weil de Cristo, Israel y Roma; por otro, su concepción del bien y del mal o de las leyes que existen; y en tercer lugar, la historia de estos dos pueblos, interpretada de tal manera que pueda encontrar acomodo en las concepciones anteriores. En este embrollo es preciso, a nuestro modo de ver, establecer ciertas distinciones con el objetivo de mostrar en qué medida las tesis de Weil no resultan ser aceptables para conseguir realizar una crítica ajustada de este punto concreto con respecto a la tesis de la verdad universal y la pluralidad de las culturas. Así, a nuestro modo de ver, la dicotomía weiliana entre la gravedad y la gracia justifica el rechazo de los casos de idolatría que pueden darse como efecto de la gravedad. Que un pueblo se crea escogido por los dioses para imperar en la tierra, impartiendo justicia fundándose en la fuerza en lugar de en el amor, es, desde los planteamientos weilianos, algo idolátrico, ya se trate de Roma o de la Alemania nazi. Del mismo modo, que un pueblo se crea elegido por Dios, por el único Dios verdadero, que exige y premia el uso de la fuerza por doquier de ese pueblo sobre el resto siendo providente en ese uso, es también idolatría. En ambos casos se trata de adorar la fuerza y el poder de lo colectivo frente al amor de carácter personal e impersonal a un tiempo de Dios a sí mismo. El pecado no reside fundamentalmente, como vimos en el apartado relativo a Oriente, en la abstención del uso de la fuerza, sino en rendir culto al mismo; esto es, en hacer de la gravedad la justicia divina entre los hombres. Hasta aquí, y así lo expondremos en lo sucesivo, la abominación de Weil estaría justificada. El problema es si realmente puede caracterizarse toda una cultura o civilización de forma tan general, sin excepciones, o lo que es peor, haciendo de las excepciones casos que confirman la regla. Y esto valdría tanto para las civilizaciones impregnadas de luz como para las que son estandarte de las tinieblas. Tal vez es en la tendencia a absolutizar que se percibe a lo largo de la obra de Weil, donde reside el origen del carácter hiperbólico de sus críticas y adhesiones. La noción de pureza, a la que nos referimos al comienzo de nuestro trabajo, resulta de una importancia tal que de ella deriva la inclinación a encontrar casos "perfectamente puros" y viceversa. Pues no habría que perder nunca de vista el principio señero de que este mundo es mezcla de bien y mal, por lo que es constitutivamente impuro, resultando ser auténticos paradigmas aquellos casos en los que la pureza de la Verdad y el Bien brilla con luz propia.

Sin embargo, es preciso que también en aquellas culturas donde esa pureza ha descendido exista inmundicia, pues que haya pureza no quiere decir que todo en ellas sea



puro sin distinción. En dichas culturas existe el mal, pues es necesario que así sea (recuérdese que la necesidad es la impronta de lo real), y por tanto la impureza, si bien el tono o espíritu general que emana de ellas es divino, puesto que ha logrado enraizarse en la vida colectiva de los hombres llegando a ser su sustento. De la misma manera, en aquellas culturas donde el imperio de la fuerza impregna la vida social y cultural de un pueblo existen hombres que desean y aman la verdad, pues esto último es algo incondicional, por lo que pequeñas ráfagas luminosas irrumpen en la oscuridad generalizada y cotidiana. Creo que esto es a lo más que se puede llegar a la hora de interpretar colectividades históricas, y también parece que éste ha sido el leitmotiv weiliano. Podríamos, no obstante, hacer caso omiso de las excepciones y hablar en términos generales, ya sea para destacar el bien, ya sea para denunciar el mal, pero entonces correremos el riesgo de absolutizar lo que no es absoluto. Y eso es justamente lo que, a pesar de todo, parece que sucede con Weil. Pues, si bien reconoce la existencia de la excepción en ambos lados, finalmente resuelve en categorizarlos de forma absoluta. Para A. Birou en esta extrapolación histórica de la absoluta contraposición entre el Bien y el Mal radica el gran error que presenta el pensamiento weiliano<sup>191</sup>. Por otra parte, que la veneración de la fuerza haya podido tener como máximo exponente, o que hayamos decidido escoger como símbolo, a alguna civilización concreta a lo largo de la historia, no impide reconocer el hecho, como la propia Weil reconoce, de que su uso generalizado haya sido la tónica general de las colectividades, dentro de un mundo donde la guerra ha constituido el principal motor de la historia y modo de persistencia, lo que vale para Grecia, China, la India, Egipto, etc.

En segundo lugar, y dejando de lado la importante cuestión biográfica del origen judío de Simone Weil, pues, como hemos dicho, no es éste nuestro interés, Simone Weil mantiene en todo momento una noción de Israel y Roma que, dada su adhesión al cristianismo y su respeto a la Iglesia, a pesar de sus múltiples ataques (el principal de los cuales se asienta precisamente en la perversión hebrea y romana del cristianismo), no dejan de ser sorprendentes. Esto no significa que, en el caso de Israel, Weil no reconozca su aportación referente al Dios único dentro de la verdad universal, tal y como veremos que señala en su carta a Jean Couturier al inicio de la segunda parte de nuestra investigación. En el caso de Roma, sin embargo, las únicas alabanzas se dirigen a la metodología y estrategias propias del uso de la fuerza utilizadas por lo romanos. Fiel a estas concepciones, cuando Weil reconoce elementos puros dentro de la tradición hebrea les asigna influencia externa, por lo que dejan de tener un origen judío. Por el contrario, la concepción de la divinidad del Antiguo Testamento que choca frontalmente con la suya pertenecerá siempre a Israel, constituyendo precisamente su marca más genuina.

Por último, es destacable que estudiosos de la obra weiliana, como Paul Giniewski en *Simone Weil y el judaísmo*, Victor-Henry Debidour en *Simone ou la transparence*, Hillary Ottensmeyer en *L'thème del amour dans l'oeuvre de Simone Weil*, Emmanuel Levinas en *Évidences*, o Ivo Malan en *L'enracinement de Simone Weil*, entre otros, hayan denunciado (a pesar de la común admiración por Weil, a excepción de Giniewski) la falta de rigor histórico y de una investigación sistemática acerca de la historia de Roma e Israel, acomodando los hechos históricos de manera que concuerden con sus tesis filosóficas fundamentales. Desde tales perspectivas el carácter meramente instrumental concedido a la historia y los prejuicios

---

<sup>191</sup> BIROU, Alain: "Simone Weil et le Catharisme", en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 4, 1983, pp. 340-345.

con los que Weil se aproxima a la historia del pueblo hebreo y romano, no hacen sino corroborar estos mismos prejuicios. Por nuestra parte y considerando todas estas cuestiones, no podemos sino ratificar la desmesura con la que Weil interpreta y critica a Roma e Israel, pues, como en el resto de civilizaciones humanas, y como ella misma atestigua, los términos absolutos no se ajustan a la realidad. A nuestro modo de ver, empero, creo que la crítica más o menos aceptable y depurada de excesos que desea transmitir Weil es la de que si bien la idolatría, la perfidia, el mal y el uso de la fuerza, siempre han estado presentes en todos los pueblos de la tierra y han sido practicados por ellos, algunos han destacado por hacer de esos mismos contravalores su bandera de un modo consciente.

### 2. 3. 1. Roma

Como venimos diciendo la civilización romana representa en Weil el verdugo de Cristo y de todo lo que conlleva. La conversión del Imperio al cristianismo, gracias a la cual éste podrá extenderse y convertirse en sustento espiritual de Europa no será sino la mácula original que la Iglesia arrastra desde entonces hasta nuestros días. Roma es el paradigma por excelencia de la Alemania de Hitler, por lo que se trata de un pueblo maldito en la tierra. "Acaso el único pueblo antiguo absolutamente sin mística: Roma"<sup>192</sup>. No es, por tanto, baladí para Weil que Cristo tuviera que desarrollar su vida entre el seno del pueblo hebreo y el azote romano, pues se trataba de Dios encarnado, de esa figura perfectamente pura que detiene el mal e impide que éste siga propagándose. "Si verdaderamente el pueblo judío hubiera sido un pueblo elegido, Cristo no lo habría escogido para su nacimiento cuando fue hecho maldición. Nació en el territorio de dos pueblos malditos, Roma e Israel (...) Los judíos y los romanos juntos crucificaron a Cristo. Pero lo hicieron peor cuando el cristianismo se convirtió en religión del Imperio con el Antiguo Testamento como texto sagrado"<sup>193</sup>.

Pero, como hemos adelantado, la raíz común del problema se halla en idolatría. Tal y como veremos en nuestro análisis de la contradicción en Weil, la idolatría es uno de los tres métodos posibles de eliminar la pareja de contrarios bien y mal. A diferencia del método irreligioso que niega el problema, la idolatría es un método religioso, pues pretende alcanzar la dimensión sobrenatural, pero supone una mala imitación del único método auténtico en la que esta pareja queda superada, el misticismo. En éste el acceso a lo divino es un acceso imposible que implica un anonadamiento consentido absoluto, mientras que la idolatría permite el acceso a la dimensión divina de súbito, al caracterizar como sobrenatural un ámbito natural. La sociedad es lo divino. En ella la pareja de contrario bien-mal no tiene ya cabida, por lo que el hombre está dispensado de ella dentro de esta región. Por eso lo social ha de constituir algo divino, porque no basta con estar perfectamente delimitado con el fin de que el espacio en el que la pareja de contrarios no pueda entrar, pues entonces la eficacia del método sería meramente parcial (como por ejemplo, señala Weil, un artista o un científico, los cuales pueden hacer de la ciencia y el arte ámbitos exentos de esta pareja de contrarios, pero fuera de ellos vuelven a estar sometido a ésta). La sociedad ha de constituir lo sobrenatural puesto que sólo así puede acaparar la vida entera de los hombres que pertenecen a ella.

---

<sup>192</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 499.

<sup>193</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 226.

Una nación puede jugar este papel. Así sucedió en la antigüedad con Roma e Israel. En cuanto un romano dejaba de existir para sí mismo en todo lo que no fuera su condición de romano, estaba liberado del bien y del mal. Sólo se regía por la ley puramente animal de la expansión. Sólo tenía que pensar en dominar a los pueblos como dueño absoluto, perdonando más o menos a los que obedecían, aplastando a los que oponían su altivez. Los medios que se utilizaban eran indiferentes, a no ser desde el punto de vista de la eficacia. Una Iglesia puede jugar el mismo papel<sup>194</sup>.

Y también las naciones de los Estados totalitarios. En todos estos casos, como romano (en tanto que perteneciente a la nación elegida para mandar sobre todos los pueblos), como hebreo, (hijo del pueblo elegido por el único Dios), como miembro de la Iglesia inquisitorial o del partido único (dispuestos ambos de un poder absoluto sobre quienes se encuentran sometidos a su autoridad), nada malo puede cometerse. Sólo cuando vuelven a ser simplemente seres humanos, simplemente nada, pierden esta coraza frente al mal. Por eso la idolatría tiene que hacer frente constantemente a esta condición y aquellos que se someten a ella han de probarse constantemente, no sin dificultad, que están por encima del bien y mal, que el mal no puede ir con ellos. Por consiguiente, la idolatría representa, igual que el método irreligioso, una locura, pero entiéndase bien: no una locura de amor, sino frente al amor; una locura basada en la licencia absoluta. Éste es el fundamento común de la crítica que Weil dirige tanto a Roma como a Israel como pueblos forjados en la idolatría, de cual se han venido produciendo los mayores males a lo largo de la historia.

Para Weil la idea misma del Apocalipsis y las profecías que se realizaron en este sentido han de entenderse en su relación con un ambiente vital irrespirable donde el desarraigo, la desesperación y el deseo del fin del mundo habían sido extendidos por el Imperio romano entre las poblaciones sometidas. El distintivo del desarraigo se encuentra por igual en Roma, Israel y la Alemania de Hitler.

Los romanos era un puñado de fugitivos aglomerados artificialmente en una ciudad; hasta tal punto privaron a los pueblos mediterráneos de su vida propia, de su patria, de sus tradiciones y de su pasado que la posteridad los ha tomado, según sus propios testimonios, por los fundadores de la civilización en esos territorios. Los hebreos eran esclavos evadidos que exterminaron o redujeron a servidumbre a todos los pueblos de Palestina. Los alemanes, en el momento en que Hitler se adueñó de ellos, no eran más, como repetía Hitler sin cesar, que una nación de proletarios, esto es, de desarraigados<sup>195</sup>.

Así caracterizados, tales pueblos no podían sino abanderar la idolatría, pues, tal y como veremos, quien está desarraigado desarraiga, y el desarraigo engendra idolatría en la medida en que no se comprenden las relaciones de las cosas, ya que no se está en condiciones de captar la necesidad y su radical diferencia respecto del Bien, convirtiendo de este modo los bienes relativos en absolutos, los medios en fines. Roma es, pues, junto con Israel el origen, según Weil, de la perversión de la concepción de la Providencia cristiana, pues se eliminó uno de los contrarios correlativos de carácter sobrenatural que caracterizan la divinidad, el aspecto impersonal, por lo que "se hizo de Dios un doble del Emperador"<sup>196</sup>. Roma adoptó un Dios

---

<sup>194</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 83.

<sup>195</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996, p. 54.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 208.

presente en el dolor en lugar de un Dios ausente y en la máxima lejanía en el momento del dolor redentor del justo perfecto: "si al contacto con el acero no nos sentimos, como Cristo, separados de Dios, es que se trata de otro Dios. Los mártires no se sentían separados de Dios, pero es porque se trataba de otro Dios, y tal vez hubiera sido mejor no ser mártir. El Dios en el que los mártires hallaba su alegría en medio de las torturas y la muerte es pariente del que adoptó oficialmente el Imperio Romano, y que luego impuso mediante el exterminio"<sup>197</sup>. Por otro lado, el Emperador, como falsa encarnación de Dios, lejos de constituir una noción de realeza legítima representaba la relación entre amo y esclavo, pues la esclavitud era la institución en torno a la cual giraba la sociedad romana; institución que, por la relación que establece entre amo y esclavo reforzaba, a su vez, la idolatría. Los propios habitantes romanos eran sometidos con respecto al Emperador como los esclavos con respecto al amo, quien por derecho disponía de ellos como su propiedad. La divinización del emperador era, en último término, una divinización de la esclavitud como institución social, y por consiguiente, poseía licencia para actuar conforme a su voluntad disponiendo de seres humanos a su antojo. No somos quienes para negar este cuadro de lo que debía ser la figura del emperador y la institución de la esclavitud, ni pretendemos hacerlo. La cuestión aquí es si este estado de cosas era exclusivo del Imperio romano o puede extrapolarse a otros imperios, reinos y otras civilizaciones de la Antigüedad, del Medioevo e incluso de la Modernidad. Pues, por poner un ejemplo, la divinidad del jefe político era algo que también podemos ver en el Egipto faraónico, donde, por otro lado, la esclavitud constituía un elemento esencial, del mismo modo que en la Grecia Antigua cuna de la civilización occidental.

Continuemos, no obstante. Desde la perspectiva weiliana Roma aparece como envilecedora de las cosas más bellas como la súplica, el amor, la gratitud y la patria. Por otro lado, puede considerarse que la tolerancia del Imperio romano alcanzaba hasta donde entraba en conflicto con la esclavitud (nadie podía tener derecho de propiedad sobre esclavos romanos) o suponía una amenaza a la vida espiritual romana (por lo que toda tradición rica espiritualmente fue perseguida como sucedió con el pitagorismo, el cristianismo, los cultos egipcios, el culto dionisiaco etc.). Aquí las excepciones como el estoicismo del emperador Marco Aurelio parecen algo inopinado, o al menos, son hechos a los que Weil no concede el favor de una explicación. Sí explica, por el contrario, el tránsito de una Roma carente de auténtica espiritualidad a una Roma convertida al cristianismo. Para Weil se trata de una mera conveniencia, así señala cómo:

no obstante, los romanos se sentían a disgusto con su demasiado burda idolatría. Al igual que Hitler, conocían el valor de una ilusoria envoltura de espiritualidad. Pretendían tomar la corteza exterior de una auténtica tradición religiosa para aplicarla sobre su ateísmo excesivamente al descubierto. (...) Los cristianos la aceptaron cuando se hartaron de ser aplastados, cuando se hartaron de no ver el fin triunfal del mundo. Así es como el Padre de Cristo, acomodado a la moda romana, se convirtió en un amo y propietario de esclavos. Jehová proporcionó la transición. Ya no había para aceptarla inconveniente alguno. Ya no había disputas de propiedad entre él y el emperador romano desde la destrucción de Jerusalén<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 159.

<sup>198</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., pp. 212 y ss.

Esta es la razón de que, desde entonces, junto a la auténtica visión cristiana de la esclavitud en sentido espiritual convive una concepción falsa, romana, de la esclavitud en su sentido de posesión, de propiedad, de derecho, en su sentido idolátrico (como la que veremos en Maritain). También Roma es la culpable de la perversión del sentido original del *amor fati* estoico, sentido que se identifica con la verdadera interpretación de la Providencia cristiana, según Weil. "Naturalmente, cuando los romanos creyeron que debían deshonorar el estoicismo adoptándolo sustituyeron el amor por una insensibilidad basada en el orgullo. De ahí el prejuicio, corriente aún hoy, de la oposición entre estoicismo y cristianismo, cuando se trata de ideas gemelas"<sup>199</sup>. Esta identidad está cimentada en la idea de necesidad que impera sobre la materia, entendida como una red de relaciones inmateriales y desprovistas de fuerza, objeto de la ciencia griega, tal y como hemos podido comprobar, y que, según su interpretación, estuvo en el centro del pensamiento del mundo antiguo llegando hasta Extremo Oriente.

Roma ha supuesto, pues, el símbolo de la fuerza, del poder, de la imposición, del derecho, del orgullo y la insolencia, y su pernicioso influencia llegará hasta el siglo XX de la mano de los totalitarismos de corte fascista. Weil no pasará por alto este hecho y dedicará su escrito "Algunas reflexiones sobre el origen del hitlerismo" y la segunda parte del mismo "Hitler y la política exterior de la antigua Roma" a desvelar la intrínseca conexión entre el germen de la Alemania nazi y espíritu romano. En estos escritos Weil ofrece de modo detallado su idea acerca de lo que Roma fue y de su verdadero influjo a lo largo de la historia. Weil dedica sus esfuerzos a probar cómo el propio hitlerismo está ciego ante lo que son sus verdaderos orígenes, puesto que es Roma el auténtico modelo de la Alemania hitleriana, no así los pueblos germanos. Para ello documenta su tesis sirviéndose de extractos de *La Guerra de las Galias* de César, de varios fragmentos de diversas obras de Tácito, de Polibio, de traducciones propias de pasajes de la *Eneida* y *Bucólicas* de Virgilio, de la *Historia romana* de Tito Livio, de *Historias* de Heródoto, de las *Confesiones* de San Agustín, de las *Cartas a Lucilio* de Séneca, y de otros tantos pertenecientes a Cicerón, a Plinio el joven, a *El libro de los muertos egipcios*, así como declaraciones de personajes históricos contemporáneos como Emil Hacha o Arthur Seyss-Inquart. A partir de ellos expone hechos históricos célebres como la resistencia y destrucción completa de Cartago por parte de Roma (es preciso considerar en este punto el valor que concede Weil a las ciudades como imágenes de la belleza Universal, como *metaxú*), o la sumisión humillante a la que los griegos fueron forzados a entregarse. Se trata, por consiguiente, de escritos bien respaldados y de tesis históricamente fundadas, aun cuando invitan a la réplica por su carácter tajante.

Roma aparece como la primera potencia mundial que llegó a eliminar las libertades del mundo en el que se movía. Igual que ella, la Alemania de Hitler ama el sosiego de la paz conseguida con el beneplácito de la dominación y del sometimiento a voluntad, lo que precisa de la guerra. Para Weil, "la analogía entre el sistema hitleriano y la Roma antigua es tan sorprendente que se podría creer que desde hace dos mil años sólo Hitler ha sabido imitar correctamente a los romanos"<sup>200</sup>. Esta tesis se fundamenta en la similar política exterior que ambas llevaron a cabo y en una multiplicidad de características esenciales.

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 222.

<sup>200</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007, p. 237.

Los romanos conquistaron el mundo por la seriedad, la disciplina, la organización, la continuidad de las ideas y del método; por la convicción de que eran una raza superior nacida para mandar; por el empleo meditado, calculado, metódico, de la crueldad más despiadada, de la fría perfidia, de la propaganda más hipócrita, empleadas simultáneamente o de forma sucesiva; por una resolución inquebrantable de sacrificarlo siempre todo al prestigio, sin ser nunca sensibles ni al peligro, ni a la piedad, ni a ningún respeto humano; por el arte de descomponer bajo el terror el alma misma de sus adversarios, o de adormecerles mediante la esperanza antes de sojuzgarlos por las armas; en definitiva, por un manejo tan hábil de la mentira más grosera que han llegado a engañar a la posteridad y nos siguen engañando todavía. ¿Quién no reconocerá esas características?<sup>201</sup>.

Mentira, grandeza, perfidia, prestigio, impiedad, superioridad... vemos cómo en estas líneas Weil concentra gran parte de las nociones diametralmente opuestas a la gracia. Por otro lado, como explica A. Putino, para Weil la utilización de la noción raza por la Alemania del Tercer Reich deviene un mecanismo neutralizante de cualquier otro plano, ya se trate de la justicia, del derecho o de la verdad<sup>202</sup>.

Roma es sencillamente el mal. Pero un mal calculado, metódico, perfectamente administrado. La perfidia y su manejo según las circunstancias será lo que catapulte a Roma al dominio del mundo. El terror que suscitaban las armas romanas y el hecho de que el uso del engaño no fuese indiscriminado disponían las condiciones idóneas donde la perfidia acrecentaba sus propósitos. Junto con todo ello, Roma se distinguió siempre por mantener a toda costa la apariencia de albergar buena voluntad. Se trata, por consiguiente, de una distinción en el modo de hacer las cosas mucho más que en el fondo. No se trata de haber alumbrado la máxima de "divide y vencerás", sino ante todo de haber comprendido su aplicación correcta. Pues es la frialdad del método lo que hace del uso de la fuerza y la mentira un mecanismo implacable, en cuanto es insensible y preclara a un tiempo, haciendo estériles los intentos de rebelión y ahogando el pensamiento. La crueldad extrema impartida por Roma originaba que afloraran sentimientos que únicamente debieran tener como causa la clemencia, como la confianza y el reconocimiento; mientras que aquellos que habían sido completamente derrotados quedaban mudos ante ella. Roma era consciente de que una causa justa derrotada pierde su apariencia de justicia, pero lo era también de que únicamente la fuerza no basta, por lo que se requiere de una justificación aparente, la cual es suficiente por muy burda que sea cuando la fuerza la respalda. En definitiva, la habilidad para mantener siempre al enemigo en un estado que le impida pensar, embargado por el miedo, fue lo que hasta la llegada de Hitler distinguió Roma del resto de anhelos imperiales que se han ido dando a lo largo de la historia. Esta habilidad, sigue la regla explicitada por Hitler de no tratar nunca a nadie como enemigo hasta encontrarse en condiciones de aniquilarlo.

Pero Roma no se mentía a sí misma, puesto que, para Weil, la raíz última de donde sacaba fuerzas para actuar de ese modo fue la perfecta convicción en ser el pueblo elegido desde la eternidad para dominar soberanamente a todos los demás. La convicción de estar en posesión de la razón, de tener derecho de forma absoluta, está firmemente arraigada en Roma. Para nuestra autora, la gran diferencia con respecto a Grecia es que los griegos, tras

---

<sup>201</sup> Ibid., p. 238.

<sup>202</sup> PUTINO, Angela: *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina, 2006, p. 93.

haberse alejado de la idea de justicia divina como imparcialidad de la que se habían empapado, y aun incurriendo en el mal, fueron siempre conscientes de él, lo reconocían. Prueba de ello son obras como la *Ilíada*, como vimos, y el discurso recogido en Tucídides de los atenienses a los habitantes de Melos al que Weil recurre constantemente a la hora de destacar la lucidez griega para concebir la crueldad y el abuso de poder como contrario al bien, aun cuando sean los griegos quienes cometen tales actos. Weil recurre a este relato enmarcado en la guerra del Peloponeso a la hora de explicar la conciencia de la diferencia entre el Bien y la necesidad por parte de los griegos. Los atenienses, habiendo ocupado militarmente Melos y disponiéndose a atacarla con el fin de someter a sus habitantes a la esclavitud, reciben las súplicas de éstos, conscientes de su inferioridad y de su consecuente derrota, apelando a la injusticia que significaría atacarlos en tales condiciones. En su justificación de atacar, los atenienses no apelan a justicia divina sino a la necesidad. Donde hay un débil y un fuerte no hay justicia, sino la necesidad de que el primero se someta al segundo. Así sucede, afirman, con toda certeza en el mundo humano por mor de la necesidad natural, y es probable que también sea de ese modo en el mundo divino. Allí donde el poder otorga la posibilidad de mando éste queda instaurado. Para Weil este discurso da fe de cómo los griegos, pese a haber perdido su amor por la justicia, todavía conservaban con extrema lucidez la concepción del mal. Sus razones no se dirigen a la justicia sino a la necesidad natural que impera por doquier en el mundo de que el más fuerte someta al débil, marcando así una clara diferencia entre la justicia y la fuerza, entre el bien y la necesidad, entre la gracia y la gravedad. Esto impide, como señala W. Tommasi, criminalizar al adversario, atribuirle mentiras persecutorias, hacer de él un chivo expiatorio, al tiempo que no considera la causa del fuerte como justa<sup>203</sup>. Aquí puede verse que, a pesar de cometer injusticia, son capaces de concebirla claramente y no vivir en la mentira, "razón por la cual no fueron los atenienses sino los romanos quienes fundaron el Imperio"<sup>204</sup>. La referencia a este pasaje constituye, por el contrario, para Giniewski, una prueba más de la falta de probidad a la hora de interpretar la historia, donde todo lo bueno es griego y todo lo malo es romano y judío.

Por su parte Roma, siguiendo con la analogía con la Alemania nazi, centró siempre su política en el prestigio fomentado por la propaganda, del cual cada romano era partícipe. Propaganda y fuerza se retroalimentaban mutuamente. Si el mito griego estimulaba el pensamiento libre, la religión romana reclama adhesión y respeto incondicional en la medida en que así lo requería la grandeza de Roma. Y lo mismo sucede con su letras, en las que, según Weil, a excepción de algunas obras de Terencio, Lucrecio y Juvenal, no existe viso alguno de humanidad, como sí sucede en Grecia en obras como *Antígona* y *Electra*, tal y como expusimos. "La idea del héroe despreciado y humillado, tan común en los griegos y que constituye el tema mismo de los Evangelios, es casi extraña a nuestra tradición; el culto de la grandeza concebida según el modelo romano nos ha sido transmitido por una cadena casi ininterrumpida de escritores célebres"<sup>205</sup>. La literatura latina carece de epopeyas y tragedias pues no está dedicada a expresar el desgarramiento causado por el amor puro. En su lugar, casi sin excepciones, tiene siempre la pretensión de propagar la grandeza romana, y esconde, por consiguiente, más allá del carácter meramente literario una lectura política a favor de la

---

<sup>203</sup> TOMMASI, Wanda: "Más allá de la ley", cit., p. 67.

<sup>204</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 41.

<sup>205</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 265.

política imperial romana. Así para Weil, "la vida espiritual no era en Roma sino una expresión de la voluntad de poder"<sup>206</sup>. Es, por tanto, de esa idolatría característica de Roma, a saber, del culto a la grandeza basada en el poder de donde Weil hace surgir la noción de patriotismo que prima en nuestros días, basada en el orgullo, el prestigio, el esplendor de las conquistas, del poder, de la expansión futura... Una noción que Weil se afanó por desligar definitivamente de la justicia y erradicarla de las naciones occidentales enfrentadas a Hitler, y en particular de Francia, pues de lo contrario, el nivel moral enfrentado en la batalla no distaría apenas. "El patriotismo moderno es un sentimiento heredero de la Roma pagana y que ha llegado hasta nosotros, a través de tantos siglos cristianos, sin haber sido bautizado. Por esta misma razón, no está de acuerdo con el espíritu de los principios de 1789; no podemos ponerlos juntos sin faltar a la verdad, como sería indispensable para los franceses"<sup>207</sup>.

En cuanto a la analogía entre el régimen interno de Roma y la política interna del Tercer Reich Weil (analogía que se da en los estados totalitarios, y por consiguiente extensible desde su punto de vista a la Rusia soviética) señala que ésta sólo se da en el periodo imperial y no así en el republicano del s. II., pues no fue un periodo especialmente marcado por las conquistas, aunque hubiera algunas. "No constituía ya un semillero de amos del mundo, perpetuaba un mecanismo por medio del cual cualquier loco, antes de ser asesinado, podía desempeñar muy convenientemente el papel de amo del mundo"<sup>208</sup>. Entre las principales semejanzas entre ambos regímenes destacan el orden, el método, la disciplina, la conciencia y la perseverancia que en ambos casos se llevaba a cabo en el trabajo. Tales virtudes junto con el talento y la obstinación romanas a la hora de realizar sus grandilocuentes monumentos, así como su capacidad de mando, administrativa y organizativa, son los únicos valores morales merecedores de alabanza para Weil. Denuncia, sin embargo, el ambiente espiritual interno de inhumanidad generalizada, lo que se materializaba en espectáculos como la lucha de gladiadores en el circo (en lugar de las tragedias), dirigidos a enardecer la parte concupiscible del alma y del Estado, por expresarlo a modo platónico (como también haría Hitler) y, ante todo, en la esclavitud. Respecto de esto último, no cabría, en principio, establecer distinciones con muchas de las grandes civilizaciones antiguas, incluida la griega, sin embargo, Weil distingue claramente. Así señala: "Ciertamente no se sabe de manera precisa cómo los demás pueblos de la Antigüedad consideraban a sus esclavos, lo que hace difícil la comparación; se sabe al menos que las desdichas de la esclavitud tienen un lugar en la tragedia griega, y que pensadores griegos del siglo V consideraban la esclavitud como algo absolutamente contrario en todos los casos a la naturaleza, lo que querría decir para ellos contrario a la justicia y a la razón"<sup>209</sup>. Es en este tipo de interpretaciones en las que, a nuestro modo ver, Weil parece faltar a la equidistancia valorativa respecto de Roma e Israel en comparación con el resto de culturas por ella ensalzadas. Pues ella misma admite cómo, en el ámbito del pensamiento, Plauto, Apiano, Séneca, Marcial, Juvenal y Plinio el joven denuncian en sus obras las crueldades y vejaciones que implicaba la esclavitud, pero son catalogados por ella como excepciones que no harían sino constatar la regla general de veneración de la esclavitud en Roma. Tal vez no vaya desencaminada en ello, pero ¿por qué Grecia que mantuvo así también

---

<sup>206</sup> Ibid., p. 249.

<sup>207</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 47.

<sup>208</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 390.

<sup>209</sup> Ibid., pp. 254 y ss.



esta institución como fundamental, y sin la que el propio desarrollo filosófico no se entendería del todo, no es equiparable? Que exista una diferencia en lo que se refiere a la sensibilidad plasmada en las letras de una y otra civilización, como ella señala, y en general, en el desarrollo cultural, algo que por otra parte no negamos, no quiere decir que en Grecia la asunción de la esclavitud como institución no fuera también algo generalizado. Que en el s. V pensadores griegos creyeran que la esclavitud era contraria a la naturaleza no impide que en siglos anteriores otros como Aristóteles defendieran teóricamente lo contrario. Que las tragedias griegas, tal y como apunta Weil, plasmaran el modo en que la desdicha es sufrida en la esclavitud no impide que, como ella misma reconoce, no hubiera escritos latinos que hicieran algo similar. Como señala S. Fraisse, Simone Weil restringe la cultura helena a una esfera de la filosofía y la literatura (*La Ilíada*, Esquilo, Sófocles, Platón, el estoicismo...) sin considerar las costumbres e instituciones. Coincidimos con la autora en que "son los escritores griegos, bastante más que la historia política de Grecia, los cuales alimentan su amor por la civilización helena. Esta diferencia de óptica, esta discrepancia entre las fuentes de sus juicios es algo molesto"<sup>210</sup>. También J. Molard destaca este aspecto de parcialidad en el pensamiento weiliano, cuando advierte:

¿Pero qué es Grecia? La Grecia clásica, la Grecia de los siglos V y VI, la Grecia del "milagro griego", la Grecia de la ciudad independiente, la Grecia de Sócrates y de Platón. Aristóteles que fue preceptor de Alejandro y acepta el paso de la Ciudad al Estado, ya no es representativo para Simone Weil del espíritu griego tal y como ella lo concibe y tal y como lo reencontrará en el primer estoicismo. Sus cuadernos y sus notas del curso está llenas de referencias a Platón y al pensamiento estoico; su curso de moral no hace mención alguna a Aristóteles; no se dice ni una palabra de la *Ética a Nicómaco* o de la *Ética a Eudemo*<sup>211</sup>.

Desde nuestra perspectiva no pretendemos aquí echar por tierra mucho de lo que Weil ha aportado en su pintura del Imperio romano, tanto en lo relativo a la veneración al poder, el uso despiadado de la fuerza con respecto a los demás pueblos, el carácter metódico en lo que a las cuestiones bélicas se refiere, el uso constante de la propaganda y el prestigio, así como en denunciar la falacia civilizatoria que tradicionalmente se le ha asignado a Roma. Tal vez, empero, lo que le distinguiría más netamente del resto de civilizaciones sería la creencia en ser el pueblo elegido para la soberanía del mundo, aun cuando es posible que tampoco esta idea, o alguna similar, fuera de una exclusividad romana absoluta. Que Roma haya alcanzado dentro de ellas el epítome en el refinamiento impúdico del mantenimiento del poder es una hipótesis verosímil. Del mismo modo, lo que creemos es innegable es que muchas de estas características han sido compartidas por muchas de las mayores civilizaciones, si bien con sus matices, con sus diferencias culturales e históricas, pero esencialmente compartidas. Y así también lo reconoce Weil<sup>212</sup>. Sobre todo el uso despiadado

---

<sup>210</sup> FRAISSE, Simone: "Simone Weil et le monde antique" en VV. AA.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., p. 195. Traducción propia.

<sup>211</sup> MOLARD, Julien: *Les valeurs chez Simone Weil*, Parole et Silence, Paris, 2008, p. 24. Traducción propia.

<sup>212</sup> No hay que pasar por alto que Weil suele incluir ejemplos históricos previos de la amenaza nazi como la Francia de Luis XIII y sobre todo de Richelieu, de Luis XIV, Luis XV y Luis XVI, la Francia Napoleónica, el reinado de Federico II de Prusia. En todos estos casos esa grandeza nacional granjeada mediante la fuerza y la imposición de la desdicha a extranjeros y súbditos, amenazaba constantemente la paz y la libertades del mundo, igual que amenazaba entonces la Alemania nazi y amenazó Roma anteriormente.

de la fuerza y, en general, lo que podríamos denominar con Nietzsche todo aquello que es expresión de "la voluntad de poder" de los pueblos, pues éstos se generan, desarrollan y se destruyen mediante el uso de la fuerza. La diferencia que Weil nos enseña, y que creemos resulta ser de gran calado moral, es que no es lo mismo ejercer la fuerza desde el consentimiento a la necesidad que desde el sometimiento, esto es, desde la obediencia consciente que desde la inconsciencia. Pero esa consciencia raramente se trata de algo generalizado, colectivo, como ella misma advierte, pues resulta siempre de la soledad moral más extrema. Que algunas civilizaciones hayan sacado a la luz con especial énfasis esta consciencia y que haya logrado enraizarse en la cultura de las mismas ha sido, a nuestro modo ver, sobradamente demostrado por Weil. Sin embargo, que de entre aquéllas que no lo han hecho sólo dos representen la idolatría es más difícil de aceptar. Que las excepciones que en ellas se dieron no hayan tenido la suficiente importancia para no salvar de la quema a tales civilizaciones en su conjunto, es también dudoso, puesto que los juicios de valor acerca de las excepciones deben ser equitativos, y lo que suponen excepciones en un caso no pueden ser la regla en la otro. Pero por otra parte, si toda verdad es cristiana en el sentido de un cristianismo esencial que no se corresponde con el histórico, toda idolatría, pese a que haya podido tener sus dos máximos paradigmas en Israel y Roma debe ser también anterior a las mismas. Esto es, no es que no pueda destacarse de entre las culturas idólatricas a estas dos, pero la idolatría no puede ser algo exclusivo de ellas, como tampoco lo es la verdad de Grecia o del cristianismo.

Para Weil Roma fue el símbolo de la impiedad y de la aniquilación de civilizaciones y culturas de gran valor como Cartago o la Galia, en cuyo seno se había desarrollado el pensamiento druida, que, como vimos, según Diógenes Laercio, es uno de los orígenes junto con la India, Egipto, Persia y Babilonia, de la filosofía. Así también vimos que sostuvo a modo de hipótesis histórica la existencia de una civilización en época prehistórica de cierta homogeneidad alrededor del Mediterráneo, la mayoría de cuyas poblaciones son mencionadas en la Biblia como descendientes de Cam. Los pueblos indoeuropeos habrían tomado de ella su espiritualidad. Una espiritualidad cuya corriente llegaría hasta el cristianismo. Sin embargo, Weil señala que "dentro de los pueblos indoeuropeos, a los que normalmente se asocia con Jafet, y los pueblos considerados en la Biblia como semitas, los hay de dos clases. Unos se dejaron instruir por las poblaciones que ellos mismos conquistaron y asimilaron en su espiritualidad. Otros permanecieron obstadamente sordos. Entre estos últimos estuvieron los romanos, probablemente también los asirios, y los hebreos, al menos hasta antes del Exilio"<sup>213</sup>. Pero Roma no se limitó a no dejarse asimilar, sino que hizo desaparecer por completo la vida cultural de los pueblos existente con anterioridad al contacto con ella, "salvo en Siria, Palestina o Persia, donde durante mucho tiempo la influencia de la fuerza romana se hizo sentir muy poco, las provincias y los países sometidos a Roma imitaron servilmente a Roma, países a los

---

Por lo demás, es también consciente de que "las analogías son engañosas; empleadas con cuidado, son sin embargo, la única guía" (WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit, p. 390), como señala en un proyecto de artículo titulado "Reflexiones para un balance", de la primavera-verano de 1939. Pasa por alto, sin embargo, el avance moral que supone el paso del Estado absoluto al Estado de derecho, las aportaciones de Herder o Fichte en lo referente a su concepciones nacionales basadas en una comunidad cultural, y por tanto en el arraigo, en contraposición con el universalismo abstracto de la Ilustración que ella rechaza; y también las contribuciones de filosofía política de Locke o Montesquieu en su privilegio de Rousseau.

<sup>213</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 97.

que ella misma imitaba"<sup>214</sup>. Éstas son el tipo de afirmaciones que le han valido a Weil las críticas más feroces, pues muestran claramente su enconamiento con Roma más allá de las pruebas históricas o el razonamiento. Si es cierto que Roma imitaba a otras naciones que a su vez le imitaban a ella, ¿quién imitaba a quién?, ¿por qué resulta ser Roma el cénit del mal?, ¿por qué no constituyen todas esas naciones casos particulares de lo mismo? Se puede admitir con respecto a la verdad que, siguiendo el principio de que una religión sólo se conoce desde dentro y de que el conocimiento de la verdad y la adhesión son una y la misma cosa, Weil, aparte de sostener la existencia de una verdad universal compartida, tenga como referencia de esa verdad el cristianismo, esto es, una de las diversas formas que ha adquirido, pues de ello no le cabe dudar en ningún momento. Pero esto mismo no parece seguirse de la misma manera con respecto a las formas contrarias a la verdad y al bien, pues el conocimiento del mal no genera adhesión. La adopción de modelos del mal sólo podría ser admitida, en todo caso, en la medida en que son modelos opuestos al modelo de Bien al que Weil se ha adherido, lo que implicaría la existencia de formas de mal análogas, algo dudosamente compatible con su concepción de la contradicción.

En cualquier caso Weil siempre mantuvo el carácter especialmente pérfido de Roma. Carácter que le condujo, como es bien sabido, a extender la servidumbre entre los suyos y a instaurar el terror como los totalitarismos lo harían en el siglo XX. "La semejanza entre el título de imperator y el de jefe de un Estado totalitario moderno no nos hace abrir los ojos sobre la analogía de las funciones. No creemos sobre todo que el grado de tiranía sea el mismo. Sin embargo, nunca los espíritus se han inclinado más completamente que entonces ante el poder de un hombre ni se ha sentido más duramente la fría opresión de la fuerza"<sup>215</sup>. Del mismo modo que en lo que al Jefe o máximo mandatario se refiere, existen analogías entre el Partido y el ejército de Roma, analogías en lo que respecta al aspecto organizativo y administrativo, caracterizado por su centralización, por poseer un ejército numeroso, adiestrado y siempre renovado y por presentar un control exhaustivo que alcanza hasta donde alcanza el territorio dominado. Más que el Emperador, lo que realmente suponía una máquina bien engrasada y exacta era el Imperio. La autoridad absoluta del Estado era indiscutible, aun cuando se librasen guerras por el puesto de Emperador. El Estado era el objeto de adoración. La *lex magestatis* velaba por el correcto celo a religión oficial y se castigaba duramente la insuficiencia en el culto, así como se perseguía a aquellas sectas que, clandestinamente, adoraban otras divinidades. De todo ello se deriva según Weil un espíritu antijurídico, antifilosófico y antirreligioso, análogo al instaurado por Hitler. Así señala: "En realidad, sólo sectas clandestinas, como los pitagóricos, según ha demostrado Carcopino, podían adorar otra cosa que al Estado; y la Iglesia no hace hoy sino encontrarse de nuevo con su enemigo de los primeros tiempos. Se podrían considerar los esfuerzos de esas sectas, comenzando por la

---

<sup>214</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 257.

<sup>215</sup> Ibid., p. 258. Hemos de reconocer, sin embargo, a favor de Weil su intuición perspicaz para reconocer con una clarividencia insólita y mucho antes que la mayoría de sus coetáneos la amenaza que suponían los totalitarismos, y el sistema de opresión que planeaban implantar. Esto incluye también a la Unión soviética, lo que quizá tiene un mayor mérito debido a la sólida formación marxista de Weil y a su activismo sindicalista de los primeros tiempos. En el caso de la Alemania nazi, para Weil su mayor diferencia respecto del imperialismo romano es haberse constituido como Estado totalitario antes de dominar el mundo, lo que, a su ojos le impedirá hacerlo, pues el totalitarismo está más preparado para subyugar a sus súbditos que para la conquista. También en este punto, parece que sus pronósticos resultaron ajustarse bastante bien a la historia.

cristiana, como la expresión de la lucha del espíritu griego contra el espíritu romano"<sup>216</sup>. Sin embargo, al destacar este aspecto de Roma a la hora de fundamentar su idolatría, Weil no cae en la cuenta de que éste mismo celo se dio en una multitud de culturas incluida la griega, cuya condena por ἀσέβεια (impiedad) fue impuesta a filósofos como Anaxágoras en pleno s. V a. C. por defender que el sol era una piedra incandescente o a Aristóteles y que le costó la vida a figuras insignes como Sócrates.

Sea como fuere para Weil es claro que Roma no conformó religión alguna que no fuera a su propia grandeza. Su religiosidad estaba, pues, ausente de toda noción de bien, de amor al universo y de salvación del alma. Para Weil:

en todos los pueblos de la antigüedad -a excepción, claro está, de los romanos- vivía el pensamiento de que la materia inerte, por la sumisión a la necesidad, le da al hombre el ejemplo de la obediencia a Dios. Ese pensamiento permite abrazar con un solo acto del espíritu la ciencia como investigación de la belleza del mundo, el arte como imitación de la belleza del mundo, la justicia como equivalente de la belleza del mundo entre las cosas humanas y el amor a Dios en tanto autor de la belleza del mundo<sup>217</sup>.

No hay duda, pues, de que las nociones clave relativas a la verdad universal eran ajenas a Roma. Sólo en la época actual la ausencia de la verdad universal es comparable. "Desde el alba de los tiempos históricos, nunca, salvo durante cierto período del Imperio romano, estuvo Cristo tan ausente como ahora"<sup>218</sup>. Pero no sólo es que no hubieran participado del profundo conocimiento heleno de la desdicha humana, sino que, como también sucederá con Israel, aunque por distintos motivos, los romanos se creían inmunes a ella, pues eran la nación escogida para el gobierno del mundo. Su interés por la filosofía griega no pasó de ser una moda, por lo que no tendría recorrido aparte de Lucrecio, Epícteto y Marco Aurelio que para Weil son "las únicas valiosas en este dominio, y ambas pertenecen a la literatura griega"<sup>219</sup>. A lo que añade que Marco Aurelio escribía en secreto y que la filosofía fue perseguida por varios emperadores (pero ya hemos visto que también algunas filosofías fueron perseguidas en Grecia). Nuevamente aquí vemos que las excepciones no son sino confirmaciones de la regla, incluso dejan de ser excepciones pues se incluyen dentro de lo griego por el hecho de ser valioso, pues hubiera sido mucho mejor decir simplemente que las filosofías de M. Aurelio y Lucrecio poseen un indiscutible origen griego o que son el desarrollo latino de filosofías griegas. Esta tendencia queda expuesta al desnudo cuando señala:

La tiranía del Estado no impidió que se redactara el Evangelio en algún rincón del Mediterráneo oriental; san Agustín y los Padres de la Iglesia griega testimonian que el cristianismo logró extender una cierta ternura completamente extraña a la tradición latina, después de la feliz invasión de aquellos a los que se llamaba bárbaros. Los pocos momentos luminosos del Imperio romano no deben deslumbrar hasta el punto de no dejar ver la analogía entre ese sistema y el de Hitler, pues la analogía existe<sup>220</sup>.

---

<sup>216</sup> Ibid., p. 260.

<sup>217</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., pp. 124 y ss.

<sup>218</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 87.

<sup>219</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 261.

<sup>220</sup> Ibid., p. 262.

Lo que llama la atención aquí es el Evangelio, y por ende, las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento resulten ser un breve momento de luz. Entendemos que sus afirmaciones se basan en el carácter maldito del pueblo romano, por lo que el cristianismo, más que formar parte de él, elimina la propagación del mal que lleva dentro. Por otro lado, es discutible, pero sin duda es también defendible, que fueran las invasiones bárbaras las que propiciaran un espíritu más piadoso en el cristianismo. Sin embargo, la irrupción y desarrollo del cristianismo y su adopción por parte de Roma, son acontecimientos de tanto calado que, se quiera o no, marcan un antes y un después en la vida espiritual romana y difícilmente permiten ser vistos como meras excepciones.

Algo parecido sucede con el derecho. Que los romanos fueron juristas no admite discusión para Weil, sin embargo, al concebir la esencia del derecho como algo nacido del pueblo o los individuos en el sentido de que aporta un límite a la soberanía de los poderosos con respecto a ellos, Roma no sólo no representa el espíritu jurídico, sino que es contrario al mismo. Pero esto sólo vale, claro está, si aceptamos la concepción platónica del derecho que sostiene Weil, si por el contrario poseemos una concepción del derecho como expresión de la voluntad de poder, el resultado sería el contrario. Pero es esta noción de derecho, asociada, como expondremos más adelante, a la fuerza, el comercio, el intercambio, la persona, la democracia, la que según Weil ha triunfado en el mundo y la que llega de manos de Roma hasta la Alemania nazi del pasado siglo. Una noción que, lejos de equipararse a la noción trascendente y pura de justicia propia de los griegos (y que, como veremos, resulta también ajena al espíritu cristiano auténtico), ha mancillado los sistemas sociales, éticos y políticos occidentales.

La noción de derecho nos viene de Roma y, como todo lo que viene de la antigua Roma, que es la mujer llena de nombres de blasfemia a la que se refiere el Apocalipsis, es pagana y no bautizable. Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza solo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho. Se presta a ello estupendamente (...) Alabar a la antigua Roma por habernos legado la noción de derecho es particularmente escandaloso. Ya que si se quiere examinar para mejor discernir de qué clase es, podemos ver que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y de hecho, la mayoría de las cosas sobre las que el propietario tenía derecho de uso y abuso eran seres humanos. Los griegos no tenían la noción de derecho. No tenían palabras para expresarlo. Se contentaban con el nombre de la justicia<sup>221</sup>.

Y lo hacían precisamente porque las normas de la polis que denominamos derecho pretendían ser el fiel reflejo de lo que dicha polis entendía por justicia, estableciendo así una identidad entre justicia y ley o, en todo caso, una subordinación de las leyes a la justicia y nunca al contrario. No obstante, parece que la crítica de Weil podría contentarse con lo que apuntamos al introducir este apartado, pues éste es su sentido razonable, a saber: que si bien la perfidia y el poder han sido cultivados por todas las naciones, sólo Roma hizo de ello su distintivo explícito. Éste parece ser el foco principal de crítica weiliana cuando, en referencia a la analogía entre Roma y la Alemania de Hitler, escribe: "Sin duda todas las naciones de aquel tiempo practicaban más o menos, a intervalos, la perfidia y la crueldad; no se podría afirmar que haya sido de otra manera desde entonces en ninguna época, sin excluir la nuestra. Pero,

---

<sup>221</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., pp. 26 y ss.

como hoy, la perfidia y la crueldad, aunque practicadas, eran generalmente reprobadas; como hoy, una sola nación hacía de ellas el principio de su política de manera fría y sistemática para un objetivo de dominación imperial"<sup>222</sup>. Y también cuando en su escrito "Esta es una guerra de religiones", a propósito del método místico como tránsito que trasciende el ámbito en el que el bien y el mal se contraponen, dice que este método es alcanzado por unos pocos, "pero la vida entera de todo un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté toda ella orientada hacia la mística. Sólo esta orientación distingue a la religión de la idolatría"<sup>223</sup>. Se trataría, por tanto, de una diferencia que estriba en algo infinitamente pequeño, pero que es decisivo hasta el punto de que la supresión del problema religioso inherente a la elección entre el bien y el mal es la causa principal de la enfermedad de Europa, como bien señala G. Fiori<sup>224</sup>. En mi opinión creo, como he adelantado, que éste es el motivo fundamental de crítica de Weil a Roma, y que en estos términos, podría ser más o menos aceptable. Según sus palabras, pese a que Roma constituye una diferencia cualitativa respecto del resto de potencias en lo que al mal se refiere, lo cual no deja de ser controvertido, Weil se muestra realista en lo relativo a su común y constante ejercicio por parte de todas las demás. Por esta razón, si miramos desde la perspectiva de estas últimas afirmaciones las que ha ido haciendo a lo largo de su artículo vemos que, muy probablemente, la tendencia a paliar la relevancia de las excepciones, o a remitirlas a culturas no romanas, nace del interés de reforzar esta tesis última, y de que su importancia y veracidad no se vea empañada por elementos que no se ajustan a ella. Se trata del tipo de problemas genuino de las generalizaciones o valoraciones generales dirigidas a un colectivo, a un intervalo de tiempo considerable y temas por el estilo, que, no obstante, en el caso de la verdad universal y la pluralidad de las culturas son inevitables.

Por otro lado, en esta última cita Weil pretende justificar asimismo el carácter inmutable de la moral y desterrar la tan manida concepción de Roma como civilizadora de Occidente. Objetivo este último que también ha podido incidir de forma decisiva en la vehemencia de la interpretación weiliana. Es este carácter tajante, contundente, sin medias tintas, pues, no exento de pasión, por otra parte, el que resulta criticable, tal y como han apuntado figuras tan próximas y conocedoras de la vida y pensamiento de Weil como los padres J. Daniélou y J. M. Perrin<sup>225</sup>. Esto puede verse constantemente en la obra de Weil, tanto en la exaltación como en la crítica desahogada. Es de este modo como concluye en su artículo sobre "Hitler y el régimen interior del Imperio romano": "Así, por efecto de un doble accidente histórico, la doble tradición hebrea y romana asfixia en gran medida desde hace dos mil años la inspiración divina del cristianismo. Por ello Occidente no ha recuperado jamás el genio de incomparable humanidad que hace de la *Ilíada* y las tragedias unas obras sin igual"<sup>226</sup>. Esta tesis dirigirá cuanto haya escrito acerca de la confrontación entre la Iglesia y el cristianismo esencial, y es la causa para ella de que no podamos reconocer en la actualidad la belleza y el amor inscritos en ciertos pasajes del Nuevo Testamento. Esta parte de la doctrina cristiana "muy probablemente fue sistemáticamente destruida por el Imperio romano en su

---

<sup>222</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 264.

<sup>223</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 85.

<sup>224</sup> FIORI, Gabriela: "La déclaration des devoirs" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 82.

<sup>225</sup> VV. AA.: *Réponses aux questions de Simone Weil*, op. cit.

<sup>226</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 264 y ss.

operación de domesticación del cristianismo"<sup>227</sup>. Y más adelante añade: "La decisión de Constantino de hacer oficial el cristianismo y la guerra de los albigenses acompañada por la Inquisición ha sido las dos catástrofes de la historia del cristianismo. San Agustín siguió a la primera y santo Tomás a la segunda"<sup>228</sup>. Weil cree que este proceso se realizó mediante el exterminio de la mayor parte de los transmisores del cristianismo, haciéndolo posteriormente oficial, para así distinguir a los herejes (fieles al verdadero mensaje cristiano) con el fin de exterminarlos nuevamente. De esta manera y desde entonces, el auténtico cristianismo se halla en secreto, escondido en el corazón de seres escondidos. Para Ph. Gauthier los análisis de Weil están exentos de cualquier correspondencia con la historia escrita, son incontrastables hasta el punto de resultar pueriles ensoñaciones respecto de la historiografía, lo que provoca en Weil reacciones de condena respecto a los historiadores. Desde su óptica:

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 en el sentido de la grandeza, a fin de que aspirara a conocer la historia de la gracia más que 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<sup>229</sup>.

A pesar de que parece también difícilmente contrastable el deseo interno que movió las exégesis histórico-políticas de Weil, En cualquier caso, ya sean exageradas o incontrastables, como creemos que lo son, o incluso ambas cosas, éstas fueron sus ideas respecto de Roma y así las recogemos en nuestro estudio, sin que por ello hayamos dejado de manifestar nuestras consideraciones.

### 2. 3. 2. Israel

La crítica de Weil a Israel es tanto más despiadada que la dirigida a Roma en la medida en que se trata de una civilización viva, a la que por linaje la propia Simone pertenecía y que, por mucho dolor y sufrimiento que haya podido causar, es indudable que también lo ha recibido. Las referencias a Israel a lo largo de su obra son constantes, insistiendo siempre en subrayar una concepción del pueblo hebreo como el paradigma de la idolatría y el principal corruptor junto con Roma de la verdad universal cristiana. Como señala A. Chavarría, es la correspondencia que Weil establece entre judaísmo y nación o pueblo lo que justifica la referencia a Israel, "es decir, la crítica de Weil hacia el judaísmo se enfoca como una crítica al concepto de poder que comprende, según ella, el término Israel"<sup>230</sup>. Así, Weil escribe: "la

---

<sup>227</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 156.

<sup>228</sup> Ibid., p. 157.

<sup>229</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., 1992, p. 161.

<sup>230</sup> CHAVARRÍA, Adriá: "Simone Weil y el judaísmo" en VV. AA.: *La conciencia del dolor y la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p. 98, Edición de Emilia Bea. Según la visión de este autor las imprecaciones de Weil, en las que manifiesta carencia de rigor histórico y de conocimiento del judaísmo, se dirigen a Israel pues no hay referencias en la crítica weiliana al judaísmo rabínico, el cual ha perfilado la existencia del pueblo judío hasta la *haskalá* de finales del s. XVIII, momento en el que los judíos pueden salir de los guetos y acudir a la universidad.

influencia del Antiguo Testamento y la del Imperio romano, cuya tradición ha sido continuada por el papado, son en mi opinión las dos causas esenciales de la corrupción del cristianismo<sup>231</sup>. Las alusiones en Weil a Israel se cuentan por críticas. Excepto alguna pequeña aportación a la verdad, su contribución es siempre perniciosa. "Israel. Todo es sucio y atroz, como a propósito, a partir de Abraham incluido (con excepción de unos cuantos profetas). Como para señalar explícitamente: ¡Cuidado, ahí está el mal! Pueblo elegido para la ceguera, para ser el verdugo de Cristo"<sup>232</sup>. Se trata del pueblo del que surge Cristo pero ante todo del pueblo que le da muerte. Pues el hecho de que su sociedad sea la que ve nacer y desarrollar la obra de Jesús, no significa que en ella esté contenido el humus del desarrollo de la verdad universal. Por el contrario, ésta nace más bien para detener la propagación del mal de dicha civilización; pero además, la verdad cristiana se ha encarnado anteriormente, es eterna, por lo que no irrumpe entonces por primera vez. En realidad, prácticamente todos y cada uno de los aspectos negativos y perversos de Roma son compartidos por Israel, pues ambos son casos de idolatría, en ambos casos "el gran animal es el único objeto de idolatría, el único ersatz de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo"<sup>233</sup>. El amor y el consentimiento que nace del conocimiento profundo de la desdicha no puede estar presente en estos pueblos elegidos de entre todos los existentes sobre la Tierra. La grandeza (falsa grandeza) inherente a la noción de destino en Roma y al Dios único en Israel, apartó a estos pueblos de su opción por la miseria. Por esta razón existía en ambos un desprecio con respecto a la miseria, lo que en el caso de Israel tenía, además, relación con Dios. "Los hebreos veían en la desdicha el signo del pecado y por ello un motivo legítimo de desprecio; consideraban a sus enemigos vencidos como horribles ante el mismo Dios y condenados a expiar crímenes, lo que hacía que la crueldad estuviera permitida y fuera incluso indispensable"<sup>234</sup>. Además de esta sustracción común a la desdicha, el desarraigo, el totalitarismo, la eliminación del carácter impersonal divino, la falsa concepción de la Providencia, la idea de pueblo elegido, el culto a la colectividad, el desconocimiento de la idea de Encarnación son características compartidas con Roma. Respecto a esto último es destacable que tampoco el hinduismo contempla la Encarnación por lo que no se ve cómo evitar la conclusión de que se trata también de una religión colectiva y tribal. Sea como fuere, junto a estas características se encuentran también elementos genuinos como constituir la religión de un Dios colectivo y exento de carácter sobrenatural, ser origen del capitalismo y de la Inquisición, y configurar la metáfora del Dios pedagógico, germen de la subsiguiente concepción lineal de la historia. Veamos esto último más detenidamente.

Al hablar de Roma dibujamos la vida de un pueblo carente de espiritualidad, cuya mitología se construyó como ropaje al verdadero espíritu que definía a Roma: el culto al poder colectivo de un pueblo elegido para imperar en la tierra. La religión era Roma misma, lo que significa que no existía un verdadero espíritu religioso. La idolatría en el caso de Israel está forjada por el intento de instituir una religión sobre dicha colectividad, pero no como mera excusa, como sucede con Roma, sino haciendo bajar lo sobrenatural hasta su fusión con lo colectivo, lo que no quiere decir, por descontado, que una religión así pueda albergar una

---

<sup>231</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 48.

<sup>232</sup> WEIL, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 199.

<sup>233</sup> Ibid., p. 191

<sup>234</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 309.



espiritualidad auténtica. "Israel constituye una tentativa de vida social sobrenatural. Alcanzó, como puede suponerse, lo mejor en su género. (...) El resultado muestra el tipo de revelación divina de que es capaz el gran animal"<sup>235</sup>. Por consiguiente, es este carácter nacional, vinculado a la noción de raza, lo que impide a la religión hebrea participar de la verdad universal, ya que "un pensamiento religioso es auténtico cuando tiene una orientación universal"<sup>236</sup>. En cualquier caso, Weil distingue entre la idolatría romana, atea en cuanto carece de religiosidad, exhibiendo un tipo de veneración social al desnudo y la hebrea, en la que ese culto constituye ya una religión. "Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados. El gran animal es siempre asqueroso"<sup>237</sup>. El peligro del intento de aunar religión y colectividad es que, más allá del bien que pervierte, ésta se presenta con visos de Bien absoluto, lo cual es causa de males mayores.

En segundo lugar, la idea de Israel como origen del capitalismo es una idea que Weil defiende sin dedicar ningún esfuerzo a su elaboración y contraste. No obstante, de los principios filosóficos fundamentales de Weil se sigue que el capitalismo es un producto de la idolatría en la medida en que implica una inversión en la jerarquía medios-fines. Es esta primacía del medio por antonomasia que es el dinero la que originaría la práctica de la usura por parte del pueblo hebreo, germen de lo que en un futuro será el sistema del capital. En cualquier caso, como decimos, se trata de una mera afirmación más que de una hipótesis a tener en cuenta. Por el contrario, la intrínseca relación existente para Weil entre idolatría y totalitarismo, permite, según ella, hacer de la Inquisición una consecuencia histórica más de ese carácter dominador, colonizador, impositor, propio tanto de Israel como de Roma, que asfixia la libertad allá donde se instala. "La maldición de Israel pesa sobre la cristiandad. Las atrocidades, La Inquisición, las exterminaciones de herejes y de infieles, eran Israel. El capitalismo era Israel (y lo sigue siendo en cierta medida...). El totalitarismo es Israel, y especialmente lo es en el caso de sus peores enemigos"<sup>238</sup>. En esta última frase está contenida, a su vez, la idea de que la idolatría sólo se combate eficazmente con idolatría (aun cuando *L'engracement* y la *Gita* dan fe de que es posible la inspiración sobrenatural en la batalla opuesta a la idolatría), de ahí que Roma y Hitler sean idólatras; pero de ahí también que únicamente Israel, debido a su idolatría, resistiera de algún modo a Roma. A su vez, el carácter particular de la idolatría judía radica en haber generado una concepción de la divinidad inquisitorial, que exige fidelidad, un Dios que actúa en el mundo, un Dios batallador, poderoso, que no mendiga el amor de los hombres como acto de libre consentimiento, sino que lo exige por decreto.

La cristiandad se volvió totalitaria, conquistadora, exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo. Se consagró a Jehová tanto como a Cristo; concibió la Providencia a la manera del Antiguo Testamento. Sólo Israel podía resistir a Roma porque era el único que se le parecía, de modo que el naciente cristianismo llevaba la

---

<sup>235</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 198.

<sup>236</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 84.

<sup>237</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 193.

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 197 y ss.

mácula romana ya antes de ser la religión oficial del Imperio. El daño hecho por Roma no ha sido nunca reparado de verdad<sup>239</sup>.

A menudo, se ha visto en el Dios hebreo una misión pedagógica respecto a su pueblo. El Dios del Antiguo Testamento, mediante la recompensa y el castigo, va poco a poco consolidando en el pueblo que ha elegido un conjunto de enseñanzas bajo la forma preceptos fundamentales, a partir de los cuales ha de girar la vida del pueblo hebreo. Para Weil nada más lejos de la realidad. Bajo esta supuesta "pedagogía divina" lo que realmente es manifiesto, tal y como hace patente el Antiguo Testamento, es el comportamiento de un pueblo que en la medida de su desarraigo desarraiga a tantos pueblos como encuentra a su paso. La enseñanza de Dios no puede ser la de tomar por la fuerza el fruto del esfuerzo ajeno. El Dios del Antiguo Testamento "condensa la ignorancia", en expresión weiliana, de su propio pueblo al impedir mediante su pedagogía el conocimiento de la necesidad. La guerra y la muerte en batalla son actos dependientes de la providencia divina, por lo que no son vistos como efecto del propio karma, como vimos en la *Gita*, o de un mecanismo ciego, esto es, como el rebote de su propia violencia. Que exista un desconocimiento de esta verdad sería ignorancia, pero que ésta se vea reforzada por Dios en cuanto a enseñanza implica una condensación de la ignorancia.

Se trataba de crear todo un pueblo monoteísta, sin concebir la Encarnación, con el mero pensamiento de Dios y sin intermediarios. Con el mero pensamiento de Dios, y, por consiguiente, prescindiendo de "realización metafísica", pues eso no se le da a un pueblo entero. Con el mero pensamiento de Dios y con el maná. Era violento, contrario a la naturaleza. Y sólo podía dar lugar a la violencia más extrema. A falta de metaxú, la espada hacía las veces de metaxú; el terror y la esperanza, los sangrantes horrores y el manantial de leche y miel. No podía ser de otra manera. Los adiestraban tanto para las matanzas de las que iban a ser víctimas<sup>240</sup>.

Para Weil, éste no puede ser el auténtico Dios; Jehová y Cristo no pueden ser la misma cosa. Por esta razón dice: "No es de extrañar que un pueblo de esclavos fugitivos, conquistadores de una tierra paradisíaca acondicionada por laboriosas civilizaciones en las que no habían participado en absoluto, y a las que destruyeron mediante matanzas -no es de extrañar que un pueblo así no haya podido producir demasiadas cosas buenas. Hablar de 'Dios educador' a propósito de este pueblo es una broma atroz"<sup>241</sup>. El exterminio de otros pueblos se sigue de la idolatría, pues al ser ésta una falsa imitación de Dios pretende imitar su soledad acabando con los hombres que no piensan como yo, en sentido colectivo. Pero además, la supuesta pedagogía divina pervierte la noción de eternidad griega, divina, e instaura una perspectiva holista que rompe la relación entre Dios y el hombre particular, subsumiendo a éste en el destino de la colectividad en la que está inserto, en lugar de que ésta consista meramente en ser un medio natural para el anonadamiento que permita el amor de Dios a sí mismo. "La metáfora de la pedagogía divina disuelve el destino individual, que sólo cuenta para la salvación, dentro del destino de los pueblos"<sup>242</sup>. El cristianismo primitivo se servirá de esa idea de pedagogía divina para fabricar la idea de progreso. Excepto el progreso, el resto de males que se han ido entremezclando con la verdad universal tienen origen judío. Como

---

<sup>239</sup> Ibid., p. 197.

<sup>240</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 259.

<sup>241</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 197.

<sup>242</sup> Ibid., p. 199.

explica J. Daniélou, en la religión mítica helena la perfección está presente ya en un momento precósmico, el cual estaría encuadrado dentro de un tiempo mítico, mientras que en la religión bíblica Dios va cumpliendo paulatinamente con las profecías, de modo que va perfeccionando de forma progresiva la historia<sup>243</sup>. E. Bea añade: "la idea judeo-cristiana de Revelación, por su carácter esencialmente progresiva, es radicalmente negada; la correlación entre iluminación profética y acontecimiento histórico, el valor único de las revelaciones particulares de índole mística"<sup>244</sup>. Al hacer un segmento de la historia el cristianismo inyectó en ella el veneno que traerá la enfermedad del progreso, pues se pone en ella el cumplimiento del Bien y la Verdad, se traslada a este mundo la dialéctica y con ello noción de equilibrio, proporción, armonía.

El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ese es el germen de Hegel y de Marx. La noción de historia como continuidad dirigida es cristiana. Creo que existen pocas ideas más completamente fallidas que ésta. Buscar la armonía en el devenir, en lo que es contrario a la eternidad. Mala unión de contrarios. El humanismo y lo que del mismo se desprende no es un regreso a la antigüedad, sino un desarrollo de venenos anteriores al cristianismo<sup>245</sup>.

Por consiguiente, como sostiene A. del Noce, el pensamiento de Simone Weil es un pensamiento negativo entendido como la negación absoluta de cualquier ficción que trate de colmar nuestro vacío, y por consiguiente, de cualquier idolatría<sup>246</sup>. La idolatría es la caverna, se trate de Roma o Israel, es el dominio ajeno al bien, como también sucede con lo vegetativo. Esto no quiere decir, como hemos visto, que Weil sostenga que la sociedad, sin más, es el mal, ese "gran animal" platónico, al que también denomina *Príncipe del mundo*. La sociedad, como no puede ser de otro modo, ofrece puentes al Bien, por lo que contiene elementos que son μεταξύ, y ofrecen alimento espiritual a partir del cual echar raíces (lengua, ceremonias, costumbres, orden social, ciudades, folklore...). Sin embargo, una colectividad entendida como nación, como sociedad humana cohesionada por un destino colectivo relacionado con la grandeza, el prestigio y, ante todo, el poder, bajo el cual los individuos se encuentran subordinados, no constituye alimento para el alma, sino que, por el contrario, manifiesta una clara tendencia a fagocitar los espíritus y rompe todos los puentes que llevan a Dios. Por esa razón hay que estar por encima de la sociedad para poder estar a salvo de ella y entrar a voluntad. A. Putino interpreta esta idea como la diferencia existente entre la comunidad y la sociedad:

El ambiente humano, o también podríamos decir esta comunidad, continúa ofreciendo la inspiración, el puente hacia lo divino porque reclama siempre la atención individual; propone preguntas o cuestiones, o respuestas que sólo puede ser aferradas atravesándolas, es decir, en cuanto revividas, entendidas, contempladas en primera persona; debe dejar, evidentemente, ese espacio en el que cada uno pueda encontrar el punto en el cual el Padre habla en lo secreto. Este ambiente humano, entonces, no deviene nunca social; en realidad, es como si dibujase un espacio no colmado, sino continuamente ganado por vacíos. Por el contrario, no hay pretensiones de lo social que no deriven de la unanimidad que se debe alcanzar y, por

---

<sup>243</sup> DANIÉLOU, Jean: "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit., p. 36.

<sup>244</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., 1992, p. 175.

<sup>245</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 200.

<sup>246</sup> DEL NOCE, Alessandro: "S. Weil interprete del mondo di oggi" en *L'Epoca della scolarizzazione*, Giuffrè, Milán, 1970.

tanto, de la necesidad de construirla llenando; su lenguaje es invasor, controla y promueve constantemente modelos que expresan plenamente el interés social<sup>247</sup>.

Existe, pues una dimensión común compartida que por su carácter sobrenatural es susceptible de ser llenada de contenido a partir de la experiencia libre e individual que nace del amor que emana, y por consiguiente, que escapa a los tentáculos gravitatorios de la colectividad. Lo sobrenatural se mantiene puro y sin mezcla con lo profano, pero sin que ello suponga aplastarlo o suprimirlo. Se puede colegir de todo lo dicho que a pesar de aniquilar la libertad individual y con ella su dimensión espiritual, el ámbito social es el ámbito del yo, de ese ego que es preciso aniquilar. Por esa razón: "una etiqueta divina en lo social: una mezcla delirante que encierra toda clase de licencias. Diablo disfrazado"<sup>248</sup>.

La colectividad está separada del mal en la medida en que impide que se incurra en él de un modo natural, y se sitúa, por tanto, dentro ámbito meramente natural en un orden trascendente con respecto al individuo particular. Pero la sociedad es al mismo tiempo la licencia pues sólo el orden sobrenatural, auténticamente es realmente trascendente e impide la propagación del mal. Por consiguiente, aun cuando la sociedad supone una barrera frente a la mera naturaleza, en ella y por ella se ejerce el mismo mal propio de la gravedad de un modo inconsciente. "Advertir, en fin, que la censura del gran animal tuvo el poder de llevar a todos los discípulos de Cristo sin excepción a abandonar a su maestro. Como nosotros valemos mucho menos que ellos, es seguro que el gran animal tiene por lo menos tanto poder sobre nosotros sin que nos demos cuenta, lo que es mucho peor; en todos los instantes; en ese mismo momento. Y la parte que tiene en nosotros, no la tiene Dios"<sup>249</sup>. Más todavía: la colectividad es licencia puesto que lleva consigo una pseudo catarsis del mal. "El servicio al falso Dios (a la Bestia social, cualquiera que sea su encarnación) purifica el mal mediante la eliminación de su horror. A quien le sirve nada le parece mal, salvo el incumplimiento de ese servicio. Pero el servicio al Dios verdadero deja que subsista, e incluso que se vuelva aún más vivo, el horror al mal, del que siente horror, se le ama al propio tiempo como emanación de la voluntad de Dios"<sup>250</sup>. Es por consiguiente ese ámbito externo que nos condiciona y nos modifica, que construye el yo que se superpone a nuestra auténtica realidad subyacente, y que hace que seamos distintos de lo que creemos ser. Pero igual que rechaza el individualismo irresponsable moderno, que relega la dimensión social del ser humano y el valor de la tradición, la solución tampoco pasa por la introducción del ámbito sobrenatural en la sociedad, como sucede en Israel, pues las teocracias hacen la vida social irrespirable. "Problema social. Restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es malo (es tentar a Dios)"<sup>251</sup>. La religión no ha de darse como poder sino como luz. Sólo un modelo social que tenga como principio eliminar todo lo posible la desdicha y que establezca las condiciones idóneas para que pueda existir alguna porción del ámbito sobrenatural, tal y como lo fue para Weil la civilización occitana. En este sentido, para Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese, la visión weiliana referente a los aspectos sociales

---

<sup>247</sup> PUTINO, Angela: "Deus absconditus" en VV. AA.: *Descifrar el silencio del mundo*, op. cit., pp. 112 y ss.

<sup>248</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 192.

<sup>249</sup> WEIL, Simone: *La fuente griega*, op. cit., p. 89.

<sup>250</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 194.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 189.

bascula entre Maquiavelo y Sócrates pues en ella conviven el realismo en cuanto a las relaciones de fuerza existentes en el mundo y la dimensión sobrenatural. Así señalan:

en todos los fragmentos en que trata de lo social y de lo sobrenatural encontramos esta oscilación entre separación y acción, donde la separación no es huida, sino más bien una mirada desde lo alto, y la acción no es activismo, sino obligación. Sólo en este distanciamiento del mundo es posible hacer cosas buenas grandes (...) y no lanzarse a acciones imprudentes y contraproducentes apelando a una revolución que se transforma en "opio del pueblo"<sup>252</sup>.

P. Rolland incide asimismo en este aspecto de separación y acción, de equilibrio sobrenatural o proporción, por expresarlo de un modo puramente weiliano, cuando dice:

Esta omnipresencia de la religión en todos los aspectos de la vida es diseñada a la manera de la luz, para esclarecer más bien que para dirigir propiamente hablando. Simone Weil no limita el campo de la religión porque tiene vocación de servir de inspiración en el conjunto de la vida social. Pero limita su acción, puesto que restringe al mínimo el lugar de lo sobrenatural en la ciudad so pena de hacer la vida social irrespirable. La religión tiene vocación de estar en todas partes en la sociedad y no de estar confinada dentro de una supuesta vida privada; pero, simultáneamente, ella no tiene vocación para actuar directa y normativamente sobre la vida social<sup>253</sup>.

La laicidad es asunto del Estado, no de la sociedad. Se trata de un asunto político, pues la religión no de recurrir al lenguaje de la plaza pública sino al de la cámara nupcial. Evitar la secularización social y el relativismo al tiempo que la teocracia idolátrica pasa, pues, por hacer cristalizar en la vida pública un bien de tipo superior, impersonal, sobrenatural en relación armónica con alguna forma política. Toda idea de salvación o liberación por parte de Dios únicamente puede llevarse a cabo individualmente en aquellos seres humanos completamente vaciados por deseo de Bien, tratándose de una salvación que implica el dolor redentor de la muerte consentida. Una salvación mundana a nivel colectivo no puede nunca ser operada por Dios. Por eso, Weil señala: "Yahveh hizo a Israel las mismas promesas que el Diablo a Cristo"<sup>254</sup>. El verdadero Dios está ausente, su poder es únicamente de índole espiritual, por lo que aquí abajo su poder es infinitamente pequeño.

Por otro lado, la idolatría de Israel implica para Weil un fetichismo sin fetiche. Así señala: "si un antiguo hebreo apareciera ahora aquí, consideraría que las imágenes de Cristo crucificado, la adoración de la Virgen, y sobre todo la Eucaristía, la presencia real de Dios en un trozo de materia, eran lo que ellos denominaban idolatría"<sup>255</sup>. Curiosamente, la idolatría entendida al estilo hebreo como adoración a los símbolos sensibles, materiales, a fetiches de Dios no es a ojos de Weil sino la constatación de su propia idolatría. Según el sentido etimológico de idolatría éste proviene del término griego εἶδωλον (figura, forma; sombra, ídolo, figura de ídolo; imagen, retrato, representación) y consiste en adorar una imagen o figura como si de Dios se tratara; la idolatría es, por tanto, la adoración a una sombra de Dios, una mera imagen o representación. Pero para Weil la idolatría en un sentido tal no es posible,

---

<sup>252</sup> DI NOCOLA, Giulia Paola y DANESE, Attilio: "Aspectos sociales del pensamiento weiliano" en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., pp. 161 y ss.

<sup>253</sup> ROLLAND, Patrice: "'L'enracinement' et la société démocratique", cit., p. 279. Traducción propia.

<sup>254</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 42.

<sup>255</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 781.

pues la representación o imagen no es más que un símbolo que sirve a la mediación con Dios. Weil estaría aquí en consonancia con P. Ricoeur, el cual contrapone la noción de ídolo a la de símbolo desde una perspectiva atea similar al ateísmo purificador weiliano. El ateísmo que propugna Ricoeur también de algún modo purificador de la idolatría, pues hace posible reconocer la imagen del padre sobre la que se construye el ídolo y recobrarlo como símbolo. Sólo cuando el ídolo muere puede comenzar una hermenéutica de los símbolos, pues en el ídolo no puede darse lectura alguna<sup>256</sup>. Por su parte Weil toma el término idolatría en su acepción filosófica más fundamental, esto es, como adoración a un falso Dios, a una sombra de la divinidad, a un Dios ajeno al amor, el único verdadero. Para ella "lo que llamamos idolatría es una ficción del fanatismo judío. Todos los pueblos de todos los tiempos han sido siempre monoteístas. Si los hebreos de aquella época resucitaran, y si les dieran armas, nos exterminarían a todos, hombres, mujeres, niños, por el crimen de idolatría. Nos reprocharían adorar a Baal y Astarté, tomando a Cristo por Baal y a la Virgen por Astarté"<sup>257</sup>. Y es que, como sabemos, para ella únicamente haciendo de la propia patria un peldaño hacia es posible respetar la patria ajena, no así si se hace ella un ídolo. Por consiguiente, la prohibición de Moisés de cualquier imagen o representación de Dios no elimina el fetichismo, más bien al contrario<sup>258</sup>. La representación o fetiche al ser únicamente una imagen no puede identificarse con Dios, sin embargo, al eliminar la representación el Dios colectivo de Israel, fetiche en la medida en que se hace de Dios un objeto, la sociedad, se convierte con mayor facilidad en el Dios único, pues en el caso de existir materialmente una imagen de Dios, ésta recordaría la diferencia entre el fetiche y Dios. Este sería el caso de Israel y también, aunque en menor grado, de la religión musulmana, en correspondencia con el anhelo de poder temporal de ambas<sup>259</sup>. Para ella se trata de la diferencia entre hacer de Dios el ídolo único y hacer del ídolo el único Dios. "Los hebreos ha tenido como ídolo no uno de metal o madera, sino una raza, una nación, algo también completamente terrestre. Su religión es, en esencia, inseparable de esa forma de idolatría, debido a la idea de 'pueblo elegido'"<sup>260</sup>. El fetiche, pues, protege en cierta medida de la idolatría. "Las imágenes son una garantía contra una cierta especie de idolatría. Uno no se puede poner ante un trozo de madera esculpida y decirle: 'Tú has hecho el cielo y la tierra'. Por el contrario, los hebreos, exaltados por la presencia de su propia alma colectiva,

---

<sup>256</sup> RICOEUR, Paul: *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, París, 1969.

<sup>257</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, Trotta, Madrid, 1998, p. 19.

<sup>258</sup> Para R. Khün en "S. Weil ou les prémices d'une jenseuse" en *Cahiers Simone Weil*, T. II, nº 3, 1979, la iconoclasia judía vendría del firme principio de que la palabra es el único dominio en el que la verdad se revela, del cual, según el autor se derivaría la tendencia racionalista occidental y la del desarrollo de la temporalidad en contraposición con aquellas culturas que potencian el desarrollo del espacio. Desde su planteamiento en Weil se aboga por una jerarquización teológica del espacio, si bien sería más correcto decir que existe una jerarquización entre dimensiones, la mundana y la divina, en la que el símbolo representaría un medio de arraigo; mientras que la perspectiva judeocristiana, de la que se derivarían concepciones ulteriores como la del capitalismo liberal o la marxista defenderían una ideología progresiva.

<sup>259</sup> Weil, no obstante, establece una diferencia de grado entre la religión judía y la musulmana en la medida en que esta última nunca ha llegado a constituir un Estado. Así también, aun cuando en ambos la revelación divina no viene aparejada con una Encarnación, en Persia llegaron a surgir doctrinas secretas dentro del Islam que estarían próximas. Weil distingue entre el Alá del Corán, como Dios de los beduinos armados, y el bienamado de los místicos del siglo X.

<sup>260</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 20.

podían perfectamente dirigirle ese discurso, pues al no ser un objeto material no era evidente que fuera una criatura"<sup>261</sup>.

El dios hebreo es, por tanto, el alma colectiva del pueblo hebreo convertido en fetiche, en objeto, lo que indefectiblemente le ha conducido a relaciones siempre tensas y beligerantes con el resto de los pueblos. Sólo la conquista podía imponer la asunción del Dios hebreo por parte de los otros pueblos; sólo la verdadera idolatría podía tornar aceptable al Dios único de los judíos. No obstante, las pretensiones imperialistas que se seguían de la concepción divina hebrea no cuajaron al ser un pueblo errante y sometido a otros más poderosos, al contrario que sucedió con el Islam, cuya noción de divinidad no poseía el carácter nacional al estilo de Israel. Este carácter impositivo de corte imperial venía como anillo al dedo a una civilización como la romana, pero sólo pudo adoptarlo en su versión cristiana, debido al exclusivismo de la religión hebrea. "Los romanos quisieron adoptar la religión judía. Ahora bien, una religión nacional no puede pasar de un pueblo a otro como si fuera un vestido. Por eso los romanos tomaron la forma no nacional de la religión judía, la forma cristiana. La religión judía, al llevar como suplemento la transferencia del privilegio de Israel a los gentiles bautizados, convenía perfectamente como religión al Imperio romano"<sup>262</sup>. La persuasión del amor y la belleza de la religión cristiana en Roma es una tesis imposible para Weil por la opuesta naturaleza entre ambos. Esta posición le sirve también para explicar el mantenimiento del Antiguo Testamento dentro del corpus bíblico, y por consiguiente, la mácula original del totalitarismo en la configuración de la Iglesia. Por esta razón, para Weil "habría que purgar el cristianismo de la herencia de Israel"<sup>263</sup>, ya que según Weil, en *La Biblia* conviven dos aspectos de Yahveh, el del Antiguo Testamento (diablo), un Dios batallador, colonizador, carente de misericordia y humanidad, y el auténtico Dios, Padre de Cristo. Únicamente de esta manera el deseo de ser colmado en el ámbito temporal quedaría erradicado. Éste es un hambre connatural al ser humano y que ha acompañado al espíritu auténtico del cristianismo a lo largo de la historia pervirtiéndolo, ya sea mediante la visión del Apocalipsis inminente, del Imperio, de la Iglesia, o de un cristianismo de carácter nacional, como ha venido siendo en el protestantismo.

Todas estas críticas alcanzan, como hemos visto que sucede con Roma, un grado extremo al hacer de ellas una visión monolítica, sin excepciones ni matices. Así lo constatamos cuando afirma: "Al establecer el monopolio del templo, los sacerdotes quisieron hacer de la religión algo puramente social. Israel ha comerciado con Dios, y no tal o cual israelita"<sup>264</sup>. Y cuando decimos que su crítica no admite excepciones lo decimos porque, también del mismo modo que con Roma, las excepciones son confirmaciones de lo genuino genérico en tanto no pertenecen a Israel. Así sucede, en general, con respecto a la diferencia que Weil establece en la historia del pueblo judío entre el periodo anterior y posterior al exilio. Según su interpretación, sólo tras el exilio pudo Israel encontrarse con Dios, de ahí que el encuentro fuera fruto de la espiritualidad ajena, en concreto de la caldea, la persa y griega, y no la del pueblo hebreo. Hasta entonces, la distinción posterior entre Dios y el diablo era inexistente.

---

<sup>261</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 146.

<sup>262</sup> Ibid., pp. 146 y ss. Para Weil, también Hitler querría haber hecho de Wotan la mejor emulación posible de la religión judía, pues se trata en ambos casos, como dijimos, de enemigos gemelos en idolatría.

<sup>263</sup> Ibid., p. 148

<sup>264</sup> Ibid., p. 186.

Pero Weil da un paso más al señalar que "las palabras del diablo a Cristo recogidas por san Lucas 'te daré todo este imperio y la gloria de estos reinos, porque me han sido entregados y los doy a quien quiero', obligan a creer que los mandamientos de conquista y rapiña y las promesas temporales contenidas en el Antiguo Testamento eran de origen diabólico y no divino"<sup>265</sup>. No obstante, no es de extrañar que Weil identifique al Dios judío con el diablo puesto que "el diablo es lo colectivo"<sup>266</sup>. Sin embargo, el periodo posterior al exilio no suavizaría las cosas. Aun cuando el exilio justificaría para Weil la existencia de momentos puros, es también en este periodo en el que el carácter totalitario del Dios hebreo se consolida. Pues si antes del exilio la relación de Dios con su pueblo era jurídica, de amo a esclavo, tras la salida de Egipto, Dios reforzó su el carácter imperial, faraónico, pues sucedió al Faraón en sus derechos. De ahí su acomodo a Roma a excepción de su gregarismo, como hemos señalado.

Sin embargo, la distinción histórica marcada por el exilio explicaría las pocas excepciones que pueden encontrarse en el Antiguo Testamento de auténtica espiritualidad: *Libro de Isaías*, ciertos salmos, el *Cantar de los Cantares*, elegías relativas a David, *Libro de Job*. Ninguno de ellos pertenece a los libros históricos, lo que facilita su atribución a culturas ajenas en lugar de a la hebrea. Coincidimos en este sentido con E. Lévinas para quien la actitud que muestra Weil respecto de las Escrituras es ambigua en cuanto a que únicamente trata como libros históricos los que apoyan sus tesis y viceversa<sup>267</sup>. Así, Weil escribe:

el libro de Job debe de ser a la vez antiguo y reciente. Un hebreo convertido a la supuesta idolatría pudo traducirlo en el siglo X o IX en su integridad. Pero debió de ser encontrado y adaptado por un hebreo del tiempo del exilio, y de una generación nacida en el exilio. El pensamiento de la desdicha de los inocentes no debía causar impresión más que a ellos. También en ese momento se debieron de componer, quizá inspirándose mucho en textos caldeos y persas, las elegías en las que se hacía hablar a David. (¿Y tal vez se cuidó incluso de remedir su lengua?) No hay ninguna razón para creer más en la autenticidad de los textos atribuidos a David que en los atribuidos a Salomón<sup>268</sup>.

Por supuesto, todas estas afirmaciones son incontrastables, por lo que su carácter meramente probable no puede constituir una prueba a favor de sus tesis. Aquí sucede, pues, como sucedía con Roma, las excepciones corroboran la tesis de la idolatría. Como con Roma, Weil realiza una suerte de exégesis literaria comparada entre los libros históricos del Antiguo Testamento (totalmente atribuibles a Israel) y algunas de las obras clásicas griegas a las que hemos destinado nuestro análisis y en las que la verdad universal se manifiesta con especial lucidez. Como con Roma, las excepciones han de poder ser explicadas de modo que la pureza o impureza quede intacta. Así, "También en los dioses griegos había una mezcla de bien y de mal; incluso en *La Ilíada*, son todos demoníacos, salvo Zeus. Pero los griegos no tomaban en

---

<sup>265</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 42.

<sup>266</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 228.

<sup>267</sup> LÉVINAS, Emmanuel: "Simone Weil contra la Biblia" en LÉVINAS, Emmanuel: *Difícil libertad*, Caparrós, Madrid, 2004, pp. 161 y ss. En este artículo el autor denuncia la posición weiliana frente al judaísmo, su ambigüedad respecto de las Escrituras, sus ideas preconcebidas y, en general el hecho de que Weil equipare Israel al Mal y conciba el Bien como extraño siempre al judaísmo. Lévinas niega asimismo que el monoteísmo judío exalte la potencia de lo sagrado, e intenta mostrar que también éste participa de una vida clandestina y misteriosa.

<sup>268</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 186.



serio a sus dioses. En *La Ilíada* sirven para los intermedios cómicos, como los clowns en Shakespeare. Mientras que los judíos tomaban muy en serio a Jehová<sup>269</sup>. No queremos volver aquí a recordar los casos de impiedad y hasta qué punto, a pesar de carecer de sacerdotes iracundos y probablemente de no ser equiparable al pueblo hebreo, el culto a los dioses del Olimpo tenía su importancia dentro en las polis. Sea como fuere, no parece una justificación seria para no tener en cuenta el carácter demoníaco de los dioses griegos. En cualquier caso, y más allá del análisis detallado acerca de las posibles justificaciones de sus tesis sobre Israel, afirmamos que existe en Weil una clara tendencia a la absolutización de ciertas culturas, manifestada en su entronizando a Grecia y su abominación de Roma e Israel, que va más allá de todo argumento o interpretación y que se exhibe completa cuando al referirse a Nietzsche confiesa: "No puedo aceptar ninguna interpretación catastrófica de Grecia y su historia, ni que se diga que se aferraban 'desesperadamente' a la proporción y que tenían un sentimiento intenso de la desproporción entre el hombre y Dios (¡no eran judíos!)"<sup>270</sup>.

Weil, no obstante, aduce más pruebas a favor de su tesis: mientras que en *La Ilíada* no se realizan referencias directas a la divinidad, salvo en lo relativo a la balanza de Zeus, en el Antiguo Testamento la referencia a Dios es constante, un Dios de cuya fidelidad depende la victoria en la guerra; mientras que *La Ilíada* muestra la guerra tomando su inspiración en el amor, los libros históricos del Antiguo Testamento la muestran sin él; así también, mientras que en Grecia el misticismo había penetrado en su cultura, en Israel, salvo en el *Cantar de los Cantares*, hay una total ausencia del mismo. Sin embargo, es posible interpretar la violencia recogida en el Antiguo Testamento en su conexión inquebrantable con el mensaje del Nuevo Testamento, como defiende M. C. Lucchetti, de modo que pueda ser contemplada como obra de Dios. Según esta autora:

La violencia que hoy nos escandaliza e interpela, sin embargo, la Biblia no la camufla, la expone. Para llegar al objetivo de revelar en sus páginas un Dios de alianza y de paz, *La Biblia* no vacila en colocar ese Dios en peligrosa proximidad con todo tipo de violencia. De este modo se demuestra que la alianza y la paz tienen su precio y no pueden ser consideradas como algo fácilmente llevado a término u obtenido con dulzura. La Biblia revela también que el contenido de sus páginas no es simplemente una historia edificante y piadosa, sino algo real e inspirado<sup>271</sup>.

Por otro lado, en alguna de las supuestas pruebas que Weil presenta a favor de Grecia el fundamento, no obstante, no parece muy claro, como cuando afirma que *La Ilíada* de está inspirada por la caridad y dice:

nadie puede constatar cuáles son las relaciones entre un alma y Dios; pero hay una manera de entender la vida aquí abajo, los hombres y las cosas, que no aparece en el alma más que después de la transformación producida por la unión de amor con Dios. La manera en que el poeta de *La Ilíada* habla de la guerra muestra que su alma había pasado por esa unión de amor;

---

<sup>269</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 42.

<sup>270</sup> WEIL, Simone: *Sobre la ciencia*, op. cit., pp. 217 y ss.

<sup>271</sup> LUCCHETTI, Maria Clara: "Simone Weil: Pionera do diálogo inter-religioso", cit., pp. 241 y ss. Traducción propia.

el mismo criterio demuestra lo contrario respecto a los autores de los libros históricos del Antiguo Testamento. Este criterio es veraz, pues "se conoce al árbol por sus frutos"<sup>272</sup>.

Aunque podamos admitir que el criterio sólo pueda comprobarse a posteriori, el problema está en que Weil no dice cuál es en ningún momento. Para Jesús Ballesteros existe una falta de ponderación en sus valoraciones sobre las diferentes culturas debido a que también en el mundo judío se da una clara conciencia de la propia miseria humana, tanto en su dimensión de finitud como en la de culpabilidad<sup>273</sup>. Así también, como advierte C. Revilla, para Wanda Tommasi "la interpretación weiliana del espíritu griego, aun siendo testimonio de la gran pasión de la autora por el mundo griego y de su agudeza especulativa e histórica, no se caracteriza por el rigor científico, es más, con frecuencia se presenta como algo forzado que deforma los textos: más que por una finalidad filológica, tal interpretación está animada por la certeza obtenida en la experiencia mística"<sup>274</sup>. Sea como fuere, es en las excepciones donde puede contemplarse una falta de probidad intelectual en Weil. Pero además, el principal problema es que las excepciones contrarias al bien en Grecia son despreciables, mientras que las contrarias al mal en Israel no son hebreas. Así se comprueba cuando precisa:

Sólo en Eurípides las historias de adulterios referidas a los dioses sirven de excusa a la lujuria de los hombres; ahora bien, Eurípides era un escéptico. En Esquilo y Sófocles los dioses no inspiran más que el bien. Por el contrario, lo que los hebreos hacían por mandato de Jehová era la mayor parte de las veces el mal. Hasta el exilio, no hay un solo personaje de raza hebrea mencionado en la Biblia cuya vida no esté manchada por cosas horribles. El primer ser puro a que se hace referencia es Daniel, que era un iniciado a la sabiduría caldea y cuyos antepasados son sin duda los habitantes prehistóricos de Mesopotamia, descendientes de Cam según el Génesis<sup>275</sup>.

Volvemos a ver aquí una injustificable generalización, primero de Eurípides y en segundo lugar respecto de Grecia e Israel. Al hablar de Grecia vimos cómo el *Hipólito* de Eurípides mostraba elementos de la verdad universal que atestiguan la sensibilidad del autor por la contemplación mística, lo que para Weil no se aviene bien con sus retratos de las divinidades en lo que se pone de manifiesto su carácter licenciosos. No hay problema ninguno en que ambas características convivan en un autor, sin embargo, parece que debe haber alguna justificación para que Eurípides incurriera en una pintura deficiente del ámbito sobrenatural. Weil la halla en el escepticismo. Un escepticismo que, dentro del sentido religioso auténtico, de lo más sobresaliente de la cultura griega, sería excusable o despreciable, a pesar de que contaba, como es sabido, con importantes figuras de la cultura helena. A este respecto Massimo La Torre comenta:

tengo la impresión de que posiblemente no le gusta tanto Eurípides porque le da demasiado espacio a la humanidad, en el sentido de que es muy central la capacidad del hombre, es decir, hay algún elemento de pleonexía, que es lo que menos podría gustarle, pues para ella, como para Pascal, *le moi est haïssable*. Desde esta perspectiva en Eurípides hay demasiado *moi* en

---

<sup>272</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op.cit., p. 43.

<sup>273</sup> BALLESTEROS, Jesús: "Contra todo tipo de violencia", VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p. 134.

<sup>274</sup> REVILLA, Carmen: *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, op. cit., p. 176. (TOMMASI, Wanda: *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, op. cit., p. 195).

<sup>275</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 43.

relación con lo que son los griegos mientras que en los otros autores predomina el destino, *ananké*<sup>276</sup>.

En cuanto a la figura de Daniel, su procedencia de Mesopotamia e iniciación en la sabiduría caldea, lo que tan sólo es probable, no eliminaría su pertenencia a la tradición hebrea, pues también Grecia desarrolló su filosofía a partir del conocimiento de culturas ajenas, como por otro lado Weil admite. Junto a esta deficiencia, es posible hallar en estas salviedades una actitud ambigua que Weil suele adoptar en esta suerte de crítica despiadada a Israel y Roma. Se manifiesta en pasajes como el siguiente: "*El Cantar de los Cantares* es quizá también una traducción. Probablemente. Habría que ver a partir de cuándo se trata de los esponsales entre Dios e Israel. Pero la muchacha del Cantar no es Israel. Es un alma"<sup>277</sup>. Vemos que, por un lado se muestra comedida y cauta a la hora de establecer el supuesto origen del *Cantar de los Cantares*, pero a continuación es inflexible al interpretar uno de sus elementos en la medida en que iría en contra de su tesis de que Israel no puede ser puro. También sucede esto con Roma, pues aun cuando duda en afirmar que se sea el único pueblo antiguo sin mística, todas sus interpretaciones vienen a afirmar este hecho con rotundidad. Algo similar sucede cuando después de sostener el carácter foráneo de los momentos puros en la tradición religiosa hebrea como constatación de sus tesis, señala: "A pesar del mandamiento 'Ama a Dios con todas tus fuerzas...'", no se percibe amor a Dios que con seguridad o muy probablemente salvo en los textos posteriores al exilio. El poder, y no el amor, ocupa el primer plano"<sup>278</sup>. Es claro que no es admisible equiparar la seguridad a la probabilidad, y que admitir la probabilidad elimina la seguridad, lo que elimina la certeza de todas sus afirmaciones anteriores. Esta "falta de probidad intelectual" es la que Paul Giniewski denuncia constantemente en su obra *Simone Weil y el judaísmo*, y a la que, si bien nos oponemos en un sentido general, no podemos dejar de sumarnos en lo concerniente a la crítica.

También sucede lo mismo a propósito de la Encarnación, pues por un lado niega categóricamente la existencia de la Encarnación; sin embargo, acto seguido con ocasión de una lista de mancillas de Israel, habla de las figuras excepcionales perfectamente puras del Antiguo Testamento, y entonces duda de la Encarnación de Noé, de Enoc y de Melquisedec. Bien es cierto que se trata de anotaciones en sus cuadernos, y que sólo en ellos contempla la posibilidad de la Encarnación en Israel, no así en otros escritos de carácter más unitario. Pero aun con todo supone una contradicción flagrante (y no en sentido sobrenatural) sostener radicalmente la ausencia de Encarnación y a continuación su posibilidad. También es posible advertir que de todas estas consideraciones, únicamente extrae algunos fragmentos para el apartado dedicado a Israel en *La pesanteur et la grâce*, y que además lo hace eliminando ciertos elementos. En esta obra Weil utiliza dos párrafos de sus *Cahiers* pero depurándolos de ciertos elementos. Pues si en *La pesanteur et la grâce* señala que de todos los personajes del Antiguo Testamento sólo son puros Daniel, Abel, Enoc, Noé, Melquisedec y Job y Daniel, mientras que en sus *Cahiers* advierte que de todos ellos sólo Daniel es judío. El motivo de ello lo desconocemos, puede ser que su estigmatización del pueblo hebreo le hubiera conducido en principio a considerar únicamente a Daniel como judío e investigaciones posteriores le

---

<sup>276</sup> LA TORRE, Massimo: "Reflexiones sobre la *Ilíada*" en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p. 64.

<sup>277</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 187.

<sup>278</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 43

forzaran a incluir al resto, lo cual no haría sino reforzar su tendencia a la absolutización a la que nos hemos referido; o bien que únicamente fuera una hipótesis sin base alguna por lo que decidiera finalmente no incluirla en una obra elaborada, en cuyo caso el haberla recogido como si fuera un hecho sería igualmente un efecto de esa tendencia a categorizar.

Pero lo más sorprendente es que esta actitud ambigua en la que, por un lado, se es consciente del principio hermenéutico que prescribe considerar tanto lo bueno como lo malo de la historia y las civilizaciones, pero por otro se estigmatiza dejando fuera de toda consideración una de estas partes, es posible verla en su desnudez a propósito de lo que denomina de la mano de Platón "El anillo de Giges". El anillo de Giges consiste en:

dejar aparte. Al enjuiciar la India o Grecia, se ponen en relación lo malo y lo bueno. Al enjuiciar el cristianismo, lo malo se deja aparte. Se deja aparte ignorándolo, y ahí está precisamente el peligro. O, lo que es aún peor, se deja aparte en virtud de un acto volitivo, pero en virtud de un acto volitivo furtivo para uno mismo. Y a continuación no se sabe ya que se ha dejado aparte. No se quiere saber, y a fuerza de no quererlo saber, se acaba no pudiéndolo saber. Esa capacidad de dejar algo aparte abre paso a todos los crímenes. Para todo aquello que queda fuera del ámbito del que la educación y el adiestramiento han forjado lazos sólidos, constituye la llave de acceso a la licencia absoluta. Es lo que permite que los hombres tengan comportamiento muy incoherentes, especialmente en aquellas ocasiones en que intervienen lo social y los sentimientos colectivos (guerra, odios entre naciones y entre clases, patriotismo de un partido, de una Iglesia, etc.) Todo lo que aparece recubierto del brillo de lo social se sitúa en un lugar distinto del resto y se sustrae a determinadas relaciones<sup>279</sup>.

Aquí Weil iría contra Weil, ya que vemos claramente que si bien es absolutamente consciente del modo en que deben establecerse los juicios a las culturas y civilizaciones de la historia, por otro lado, parece que no termina de arrojar definitivamente el anillo, pues aunque admitamos el argumento de que la identificación entre la colectividad y el anillo, eso no significa que ella no conserve el anillo al haber dejado aparte el lado del bien de las culturas hebrea y romana. Parece, por consiguiente, siguiendo a la propia Weil, que el anillo se le ha hecho invisible.

También puede interpretarse como una contradicción su afirmación de que "la idolatría nacional no es posible en un pueblo sojuzgado"<sup>280</sup> dentro del contexto de la Francia ocupada de la segunda guerra mundial, pues no cabe duda de que el pueblo hebreo, además de llevar a cabo guerras de conquista y sometimiento con respecto a otros pueblos, ha sido también a lo largo de su historia un pueblo sojuzgado hasta el extremo de la esclavitud. Pero su posición es clara pues a continuación reitera: "de los tres métodos para desembarazarse de la oposición del bien y el mal, ninguno les es accesible a los esclavos o a los pueblos dominados"<sup>281</sup>. A nuestro modo de ver, en cualquier caso, dos interpretaciones pueden darse de esta afirmación. La primera es que al interpretar la segunda guerra mundial como un conflicto de trasfondo religioso y explicar la idolatría Alemana como consecuencia de la grave crisis económica, Francia ha impedido, mediante la conquista de otros pueblos, que su pueblo pueda forjar una idolatría similar, pues se trata de un pueblo sojuzgado, o al menos parte de

---

<sup>279</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 171 y ss.

<sup>280</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 86.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 86

él. Sin embargo, creemos que al estar escrito en época de la ocupación Alemana, resulta más plausible interpretarlo como que, una vez conquistada parte de Francia por Alemania, el sometimiento del pueblo francés impide la idolatría nacional. Pero en ambos casos Weil cae en contradicción, pues según el primero entraría en conflicto con su tesis de la correspondencia entre desarraigo e idolatría (Roma e Israel); mientras que según la segunda interpretación no tendría en cuenta los momentos de dominio de otras civilizaciones sobre el pueblo hebreo. La única interpretación posible que evitaría la contradicción en este segundo sentido es que es posible que en momentos como éstos Israel hubiera consolidado ya su idolatría de tal modo que ni siquiera el dominio más brutal hubiera podido erradicarlo. No obstante, de ser ésta la interpretación adecuada Weil debería haber reparado en ello y matizar su afirmación, ya que, una vez más, su carácter sentencioso indica que se trata de un principio general. En este caso concreto, y a diferencia del tono general de sus escritos, el estilo elíptico de su modo de expresarse más que una fuente de riqueza da pábulo a la confusión.

Por otro lado, cuando afirma: "la idolatría es degradante. Menos mal que además es precaria. Porque el ídolo es percedero"<sup>282</sup>, pone el ejemplo de Roma, saqueada y reducida finalmente a la servidumbre, sin embargo, no sucede lo mismo con la religión del pueblo de Israel. En cualquier caso, parece claro que Weil contrapone aquí el carácter temporal de la idolatría en contraposición la eternidad del Bien y Verdad.

De todas estas afirmaciones se colige que Weil mantuvo siempre una actitud enfrentada al judaísmo debido a su aspecto sectario o fanático, tal y como cuenta su amiga y biógrafa Simone Pétrement en *La vie de Simone Weil*<sup>283</sup>, si bien pecó por exceso en dicha actitud. En *Mon dialogue avec Simone Weil*<sup>284</sup>, de J. M. Perrin y en su obra conjunta con Gustave Thibon *Simone Weil telle que nous l'avons connue*<sup>285</sup> se nos ofrecen de primera mano detalles del modo en que concebía y reaccionaba ante el judaísmo. En ellos, el cariño, la admiración y la amistad por Simone Weil, no impide que, en ocasiones, se señale el carácter excesivamente duro con la religión judía. Este tema fue objeto de constante disputa entre ella y G. Thibon, para el que la visión de la historia resulta ser la parte más débil del pensamiento weiliano. Curiosamente, otros autores como W. Rabi han visto precisamente en esta mezcla de genialidad, clarividencia y compasión universal, por un lado, y de pasión hasta el odio hacia el judaísmo, por otro, un síntoma inequívoco de su pertenencia al pueblo judío<sup>286</sup>. Y también Gustave Thibon en *Simone Weil telle que nous l'avons connue* y George Steiner en su escrito "Santa Simone: Simone Weil", ven en la eterna marca de la contradicción, y por ende, en ese "antisemitismo apasionado" un síntoma de su judaísmo<sup>287</sup>. Según cuenta Jacques Cabaud en *L'expérience vécue de Simone Weil*, también Alain habría advertido en su extraordinaria

---

<sup>282</sup> Ibid., p. 84.

<sup>283</sup> PÉTREMENT, Simone: *La vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1973. [*Vida de Simone Weil*, op. cit.]

<sup>284</sup> PERRIN, Joseph-Marie: *Mon dialogue avec Simone Weil*, Nouvelle cite, Bruyères-le-Châtel, 1984.

<sup>285</sup> PERRIN, Joseph-Marie y THIBON, Gustave: *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, París, 1967.

<sup>286</sup> RABI, Wladimir: "Simone Weil entre le monde juif et le monde chrétien" en *Sens*, nº 7, 1979; "La concepción weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive" en VV. AA.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., 1978; "Entretiens sur Simone Weil, la Résistance et la question juive" en *Cahiers Simone Weil*, T. 4, nº 2, 1981, 76-84.

<sup>287</sup> STEINER, George: *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 163-174.

capacidad discursiva un elemento propiamente judío<sup>288</sup>. Según otras posturas como la de J. Moreno Sanz, el judaísmo místico en el que inconscientemente cae Weil, y a partir del cual desarrolla la religiosidad que impregna su obra, sería la base de su antijudaísmo<sup>289</sup>. Para A. Mandel la fobia al judaísmo sería la consecuencia de la ultra asimilación, lo que le conduciría al mismo tiempo a la sobrevaloración de la cultura gentil<sup>290</sup>. Th. Nevin, por su parte opina que la antipatía weiliana por los patriarcas hebreos nace de cierta envidia resentida por el íntimo coloquio que éstos tienen con Dios. Al igual que su cosmopolitismo judío le impulsó a indagar acerca del pensamiento oriental, así también, a su modo de ver, la poesía y el peligro inherentes a la vida de Weil dependerían también en buena medida del hecho de que era una hebrea<sup>291</sup>.

Es obvio, en cualquier caso, que la posición de Simone Weil sobre el judaísmo resulta mucho más controvertida que la sostenida con respecto a Roma debido a la pervivencia del judaísmo, aun cuando en ambos casos, y más allá de los aspectos concretos diferenciales, se trata de criticar la idolatría. Para algunos autores, la posición de Weil respecto del judaísmo desmerece su pensamiento y resulta ser una prueba fehaciente de incoherencia entre pensamiento y vida. Esta última postura tiene en anecdotarios y elementos de carácter biográfico sus principales fuentes, como sucede con las obras de Jacques Cabaud *Simone Weil à New York et à Londres*<sup>292</sup> y *L'expérience vécue de Simone Weil*, y ante todo la más que inquietante obra de su sobrina Sylvie Weil, *Chez les Weil. André et Simone*, en la cual relata de primera mano la actitud contradictoria de Simone y su hermano André<sup>293</sup>. No obstante, podemos constatar esta actitud entre sus propios escritos, como el dirigido al ministro de Educación francés en septiembre de 1940, una vez su familia había llegado a Marsella, en el que Simone pone de manifiesto la inexistencia de vínculo alguno con la religión judía, hasta el punto de no entender el significado del propio término. La ironía con la que escribe el documento se abre a interpretaciones distintas, ya que puede verse como una crítica a los fundamentos del antisemitismo pero también como un claro rechazo respecto del pueblo judío perseguido y exterminado en aquellos días, al que, al menos por linaje, pertenecía quisiera o no. Sin duda, su negativa a considerar los horrores del holocausto es el peor aspecto de su antijudaísmo. El testimonio de su amiga Marie-Louise Blum, sin embargo, da fe de que Simone llegó a difundir números de una revista de corte cristiano que denunciaba el antisemitismo, y que ayudó a ciertas personas judías y no judías dotándoles de documentos de identidad falsos.

---

<sup>288</sup> CABAUD, Jaques: *L'expérience vécue de Simone Weil*, París, Plon, 1957.

<sup>289</sup> MORENO SANZ, Jesús: "Espíritu de Cam: imprecando sobre Israel" en *Archipiélago*, nº 43, 2000.

<sup>290</sup> MANDEL, Arnold: *Le dibbouk en Simone Weil*, "Le Monde", 19 de Abril de 1978, p. 1.

<sup>291</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 426.

<sup>292</sup> CABAUD, Jaques: *Simone Weil à New York et à Londres*, París, Plon, 1967.

<sup>293</sup> WEIL, Sylvie: *En casa de los Weil, André y Simone*, Trotta, Madrid, 2011. En esta obra Sylvie Weil no sólo reivindica las raíces judías de la familia, sino que denuncia la actitud de Simone, André y su madre Selma de olvido voluntario de las mismas, y su rechazo visceral al judaísmo, a pesar de su inevitable sentimiento pertenencia. Los testimonios de Sylvie, de cuya mano los Weil han vuelto al judaísmo, muestran cómo tanto André como Simone participaban de esta actitud contradictoria (en el caso de André mediante ejemplos que muestran claramente la tensión interior existente a lo largo de su vida). De tales testimonios se concluye que la falta de probidad intelectual sobre el judaísmo en Weil se correspondería con una falta de honestidad respecto a su origen.

Para autores como Giniewski se trata de una posición antisemita asonante con la del nacionalsocialismo. En su obra *Simone Weil ou la haine de soi*<sup>294</sup>, Giniewski pretende desdibujar la aureola que ha cubierto la figura de Simone destacando su aspecto más atroz: el antisemitismo. Según el autor dicho antisemitismo descansaría en un caso patológico de neurosis o psicosis<sup>295</sup>, de una deformación de la personalidad, de un caso clínico en relación con su anorexia nerviosa, sus cefaleas y su comportamiento extravagante y deseoso de autodestrucción. Ph. Dujardin coincide con Giniewski en interpretar su compromiso con los desdichados como una emanación de su judaísmo, así como un intento de compensación a su marcado individualismo<sup>296</sup>. Para Giniewski el caso Weil es considerado como un ejemplo de masoquismo o sadomasoquismo, una especie de autosadismo que pretendía eliminar en ella sus partes o características más bajas: judaísmo, clase burguesa, condición femenina, nivel educacional, etc. más que de un error de pensamiento. Éste sería el fruto de las condiciones etnocentristas a las que el pueblo judío de la época de Weil se vio constreñido y que empujaron a algunos como ella a una asimilación enfermiza.

A nuestro modo de ver, en la citada obra de Giniewski se entremezclan argumentos de muy diversa índole a la hora de defender esta tesis. Lo cierto es que parece caer en aquello mismo que critica pues, del mismo modo que, como reconocemos, la crítica de Weil es desmesurada y carente, en ocasiones, de su tan amada probidad intelectual, Giniewski arremete de una forma muy similar, haciendo que el tono de su crítica sea también excesivo. De hecho, de la misma manera que Weil establece esta analogía entre Roma, Israel y la Alemania nazi, Giniewski la establece entre esta última y Weil. Aquí los reproches tienen el trasfondo del rencor, pues esconden la tesis de que Weil no hace del todo frente y justifica en cierta medida al nazismo, eludiendo su responsabilidad por el hecho de ser verdugo de los judíos, lo cual no parece sostenible. Esto es lo que justificaría sus primeras posiciones pacifistas ante la amenaza del nazismo, y su promoción de amor al enemigo, lo que en nuestra opinión se derivaría de sus convicciones cristianas. Para él "Simone Weil no sólo es culpable de no-asistencia a un pueblo en peligro, sino también de complicidad moral con el genocidio"<sup>297</sup>. Weil percibió el carácter abominable de los totalitarismos con mayor agudeza que la mayoría, y para ella Hitler siempre representó el mal, aunque es cierto que la raíz de ese mal era compartida con el pueblo judío. En ambos casos la condición de pertenecer al pueblo hebreo dota de la visceralidad sus posiciones, en Weil por su rechazo y en Giniewski por su adhesión. Es esta visceralidad la que lleva a este autor a rechazar de un plumazo la tesis que aquí defendemos tildándola de "chiquillada", sin aportar argumentos, llegando a defender cosas tan descabelladas como que los esclavos disfrutaron de los derechos humanos por parte de la

---

<sup>294</sup> GINIEWSKI, Paul: *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, París, 1978. [*Simone Weil y el judaísmo*, Riopiedras, Barcelona, 1999].

<sup>295</sup> También autores como G. Rimbault y C. Eliacheff en su obra conjunta *Le indomabili*, trad. it., Leonardo, Milano, 1985, apuntan a este mismo carácter patológico de la personalidad de Weil. M. A. Fourneyron reacciona ante esta imagen masoquista en "Pour en finir avec le masochisme de Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. XI, nº 1, 1988. Por su parte, Jacques Maître en su artículo "Simone Weil une figure d'anorexie mystique?" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., pp. 264 y ss., prefiere hablar de anorexia mística, apuntando a un tipo especial de patología de la que todavía no se posee un conocimiento profundo.

<sup>296</sup> DUJARDIN, Philippe: *S. Weil, idéologie et politique*, Maspero, París, 1975.

<sup>297</sup> GINIEWSKI, Paul: *Simone Weil y el judaísmo*, op. cit., p. 334.

ley judía. Para él "se trata de poesía o encantamiento"<sup>298</sup>, lo que a nuestro modo está relacionado con la indignación que él mismo reconoce tener ante lo que Weil escribe respecto de Israel. Así también, Giniewski critica la falta de seriedad y la carencia de conocimientos históricos en las interpretaciones de la histórica proferidas por Weil, al tiempo que sitúa sus posiciones en la tradición del neo-gnosticismo británico del siglo XVIII con idéntica carencia de pruebas de las que dice carecer Weil.

Para este autor, las interpretaciones de Weil con respecto al pueblo judío pecan de mala fe, de la misma manera que lo hacen sus admiradores activos o pasivos, ya que no juzgar a Simone Weil y aceptar la idea de Gustave Thibon (y otros) según la cual su antisemitismo nada tiene en común con lo que hoy recibe ese nombre conduce, se le reconozca o no, da lugar a consecuencias absurdas desde el punto de vista lógico y extremadamente peligrosas, de hecho, para los judíos. Sin embargo, Giniewski pasa por alto que incluso el propio Thibon llega a decir en *Entre el amor y la muerte* que:

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 iraní 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<sup>299</sup>.

Y también obvia que, tal y como vimos que Weil decía a propósito del anillo de Gíges, la parcialidad historiográfica es una falta voluntaria pero inconsciente. Constantemente vemos que Giniewski incurre en el error que pretende denunciar, ya que cae en ese juicio absoluto, totalitario y sin matices que critica de Weil. Desde nuestro punto de vista, como hemos dicho, el antijudaísmo presente en la obra de Weil no justifica la denostación total de su filosofía, como tampoco puede hacerse con Nietzsche a causa de su antijudaísmo o por su misoginia, ni con la inmensa mayoría de los pensadores que a lo largo de la historia han exhibido un machismo exacerbado, ni con Aristóteles por su defensa de la esclavitud de Aristóteles, ni con todos los autores que han defendido sistemas políticos absolutistas, etc. De hacer esto probablemente no quedaría nada del pensamiento universal. Por otro lado, rechazar, como hace Giniewski, el paralelismo entre la crítica de Weil al judaísmo y al aristotelismo, al tomismo y a Roma, sólo por el hecho de que el judaísmo persiste, hace que su crítica exceda el área del pensamiento para dirigirse al terreno social, político y religioso, lo cual, no está claro que esté justificado, y parece manifestar la tendencia típica que Weil critica del pueblo hebreo.

Pero todo esto no es óbice para que Giniewski denuncie correctamente la absolutización que Weil lleva a cabo de las palabras bien y mal, de la que deriva la deformación hermenéutica weiliana de Roma e Israel. Así también destaca la ausencia de referencias directas al sufrimiento y la desdicha del pueblo judío infligido por la Alemania nazi, al contrario que sucede con otros colectivos (socialistas, comunistas, obreros, gente de izquierdas). Por otro lado, le achaca cierta incoherencia al sostener que una religión sólo se conoce desde dentro y al mismo referirse repetidamente al judaísmo, del cual únicamente tenía un

---

<sup>298</sup> Ibid., p. 107.

<sup>299</sup> THIBON, Gustave: *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, pp. 120 y ss. Trad. J. M. Carrascal.



conocimiento externo. Conocimiento que, para este autor, no sería completo, pues en ocasiones manifiesta ciertos vacíos de erudición, como por ejemplo el desconocimiento de la lengua hebrea, del Talmud y de la cábala. En este aspecto de desconocimiento o conocimiento limitado y sesgado coinciden muchos autores. M. Buber, por ejemplo, destaca el desconocimiento de la doctrina hasídica, así como indica que el rechazo de Weil al hebraísmo es más bien un rechazo a la caricatura que de él había hecho la Iglesia cristiana<sup>300</sup>. Por su parte, para R. Girard, el desconocimiento de las Escrituras sería fruto de su formación helenista y de un mal hegelianismo heredado de Alain que hizo del Dios del A. Testamento un dios malo por excelencia y opuesto al Dios del Nuevo Testamento<sup>301</sup>. Así también Th. Nevin señala la ignorancia de Weil acerca del núcleo ético del judaísmo, en concreto su preocupación por la justicia social, y especialmente la similar concepción que mantiene respecto al trabajo como obediencia<sup>302</sup>. También demuestra, según Giniewski, desconocimiento al pasar por alto la similitud entre el esenismo y el cristianismo y al negar la repercusión en influencia mutua entre Grecia e Israel, ya que existen referencias en Polibio y Menandro de Éfeso; y sobre todo porque Hecateo habla de ellos en una obra dedicada a Egipto, e incluso dedica, según el testimonio de Josefo, una obra relativa a Egipto y el pueblo hebreo, la cual tenía por título *Abraham y los egipcios*. No obstante, esto tampoco invalidaría la tesis de Weil, pues la existencia de tales referencias y escritos no prueba que hubiera verdadera influencia y relación entre ambos pueblos más allá del conocido interés griego por el conocimiento de la historia y las culturas de los pueblos (lo que, por otra parte, no parece existir del lado hebreo). También desconocería, según Giniewski, la verdadera naturaleza de Baal y Astarté. Estos ídolos fueron proscritos en cuanto "su adoración se traducía en ceremonias inmundas, en las que sacerdotes corruptos se apareaban al pie de los altares y donde se ofrecía carne humana a los Molocs"<sup>303</sup>. Y asimismo la noción hebrea de caridad, entendida como una justicia (ambas comparten la raíz *tsdk*) que restablece un equilibrio, que además del plano caritativo posee una dimensión de justicia, llegando a establecer un principio de caridad obligatoria, por lo que estaría en una sintonía muy cercana al modo en que Weil identifica ambas nociones (si bien en su caso esta justicia caritativa se dirige a las necesidades eternas del ser humano, más allá de las prescripciones concretas del judaísmo, las cuales son maleables dependiendo de múltiples relaciones humanas existentes). Tal vez lo más destacable sea la concepción cabalística de la creación sostenida de forma inconsciente por Weil. Giniewski señala que la concepción de la creación como retirada por parte de Dios fue desarrollada por Isaac Luria en el s. XVI, si bien para los cabalistas el vacío de sí por parte de Dios representa únicamente la primera fase de un doble proceso. Tras la retirada Dios debe llevarse a cabo la reparación (*tikkun*) de su ausencia por parte del hombre, y en especial de Israel, fase a la cual el pensamiento weiliano es totalmente ajeno. De todas maneras, esta obra también sirve para constatar la diferencia diametral que existe entre la concepción hebrea y weiliana respecto a la Providencia divina, al papel del hombre y al modo de concebir el trabajo.

Otros estudiosos como J. Daniélou han mantenido una opinión más compensada respecto de las tesis weilianas sobre Israel. En "Hellénisme, judaïsme, christianisme", admite

---

<sup>300</sup> BUBER, Martin: "Bergson et S. Weil devant Israël" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 1, 1983, p. 54.

<sup>301</sup> GIRARD, René: *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978.

<sup>302</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., pp. 280 y ss.

<sup>303</sup> GINIEWSKI, Paul: *Simone Weil y el judaísmo*, op. cit., p. 118.

algunas de los juicios de Weil sobre el judaísmo. Él también cree que, en buena medida, la idolatría es una ficción del fanatismo judío, y pese a situar al Antiguo Testamento por encima de las religiones griegas (pues se trata de una revelación divina en la historia, y es alianza y presencia), sostiene como Weil que en él se expresa el genio semítico, lo que ya no compromete la palabra de Dios, sino que expresa las estructuras propias del judaísmo. Existe, pues, para Daniélou, justificación a la reacción de Weil respecto de la tendencia a dotar de preeminencia o superioridad en sentido religioso o moral debido a la elección divina del pueblo de Israel. Si la revelación es una las diferencias sólo pueden venir de la recepción cultural (platonismo extrapolado al ámbito social), lo que posibilita la elección de ciertos modos de recepción entre otros, y se dirige a solucionar el divorcio existente entre el paganismo y la espiritualidad en los países cristianos. Para él lo que resulta inaceptable para Weil no es lo que de divino hay en el Antiguo Testamento, sino lo que hay de judío, y en este sentido ve acertada su reacción a la tendencia a querer otorgar a Israel un carácter privilegiado. Este autor coincidiría también con Weil en concebir el Evangelio como una revelación nueva, perfeccionada y emancipada respecto de su relación con Israel, disociando así el mensaje del Nuevo Testamento y el pueblo hebreo, y haciendo legítima la preferencia de la manera helénica sobre la semítica de recibir la palabra de Dios. En su opinión esta disociación es la que Weil no supo establecer respecto del Antiguo Testamento, razón por la cual lo identifica en su conjunto con la idolatría judía, y por la que su helenización del Evangelio no está a la altura de la helenización y romanización que realizara la patrística de la mano de Clemente de Alejandría y San Agustín. Así señala:

En este punto, la posición de Simone Weil representa una reacción muy feliz contra la tendencia a querer otorgar a Israel un carácter privilegiado, que no es otro que el de haber sido durante dos milenios objeto de una elección divina. Esta elección no significa en ningún grado que el genio religioso semítico sea superior. A su vez, si la revelación es una, las formas del sentimiento religioso están esencialmente conectadas con la diversidad de los pueblos. El Evangelio significa no solamente una revelación nueva y más perfecta, sino también una emancipación de la palabra de Dios con respecto a Israel. A partir de este momento será dirigida a todos los pueblos, los cuales la recibirán cada uno a su manera. Y es perfectamente legítimo preferir la manera helénica de recibir la palabra de Dios a la manera semítica. Sin duda Simone Weil ha sido obstaculizada aquí, porque no separó en el Antiguo Testamento la Revelación en sí y su término judío<sup>304</sup>.

Daniélou reconoce la sensibilidad para advertir el fondo pagano al cual el cristianismo responde, el cual resulta ser un mensaje de gran actualidad para nuestra civilización, sin embargo cree que el humanismo más que la ciencia es el responsable de la secularización actual. Para él Weil restringe el campo de la buena nueva al de las religiones, además de poner en el mismo plano al cristianismo y establecer falsas analogías que le hacen creer que el contenido de la Buena nueva, la Encarnación, la Resurrección y la Trinidad eran conocidas por las religiones paganas. Tampoco es admisible el paralelismo que Weil establece entre las profecías helénicas y las hebreas, pues el Antiguo sería la palabra de Dios mientras que las religiones paganas como la del helenismo religioso tendrían únicamente un carácter propedéutico respecto a ella. Sólo la ceguera pudo, según él, imposibilitar en Weil el reconocimiento del hecho de que el Antiguo Testamento es la palabra de Dios y, por

---

<sup>304</sup> DANIÉLOU, Jean: "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit., pp. 23 y ss. Traducción propia.

consiguiente, algo absolutamente superior al paganismo griego, incluso habiéndose producido dentro de una mentalidad religiosa inferior a la helena. Así también Daniélou coincide en señalar el carácter despiadado de Weil con respecto a Israel y su indulgencia para con los dioses homéricos. Para él Weil muestra una ceguera respecto al Antiguo Testamento, al tiempo que pretende encontrar en la mitología griega todos los dogmas cristianos, algo que la historia de las religiones y las exégesis niegan rotundamente. En este ejercicio no hace sino vaciar los dogmas cristianos de su sustancia propia, haciendo un mito de la figura de Cristo. En su opinión, Weil se dedica a establecer analogías puramente formales a partir de las cuales puede sostenerse prácticamente cualquier cosa, cuando en realidad los símbolos cristianos poseen un contenido radicalmente asociado al hecho cristiano y distinto al que ella les otorga como símbolos de la religión cósmica, minando así la originalidad del cristianismo y su conexión con la fe en lugar de ligarlo al genio religioso, tesis que, después del periplo llevado a cabo en la presente investigación, no podemos compartir.

Hasta aquí nuestro análisis referente a las principales nociones de la verdad universal encarnadas en diversas culturas, nociones que constituyeron la fuente de la que Weil bebió a la hora de configurar de una manera unitaria la verdad universal, de carácter eterno y trascendente. No obstante, resta todavía analizar la fuente fundamental de esta verdad: el cristianismo. Dicha fuente contiene por sí misma la gran mayoría de las concepciones mediante las cuales se expresa la verdad universal, por lo que destaca sobremanera de entre las fuentes estudiadas. Y lo hace hasta el punto de que en Weil cristianismo y verdad se identifican, pues, como veremos, aun cuando se dan verdades explícitas fuera de el cristianismo, no hay verdad que implícitamente no sea cristiana. Por esta razón, hemos decidido llevar a cabo el análisis del cristianismo de forma separada respecto al resto de fuentes culturales y hacerlo en la parte dedicada a la unidad de la verdad universal. Empero, es de vital importancia purgar el cristianismo de aquellos elementos impuros que a lo largo de su historia han ido adhiriéndosele, por lo que es preciso realizar una clara distinción entre el cristianismo esencial coincidente con la verdad única y el cristianismo oficial representado por la Iglesia católica. Así, esta segunda parte se desarrolla en dos momentos, a saber: el primero, consagrado al examen de la crítica weiliana al cristianismo oficial de la Iglesia; y el segundo, a explicar el modo en que la verdad universal cristiana queda configurada en el pensamiento de Weil, mostrando su perfecta coincidencia con las nociones de las culturas analizadas en la primera parte del trabajo, mediante las cuales esta verdad se había manifestado.

### **3. SEGUNDA PARTE: UNIDAD DE LA VERDAD**

#### **3. 1. Cristianismo esencial y cristianismo oficial: Principales críticas de Simone Weil a la Iglesia Católica**

Antes de analizar el aspecto cristiano de la verdad esencial que aspiramos delimitar, resulta importante precisar que este epígrafe ofrece por sí solo un filón filosófico de primera magnitud, que bien pudiera solicitar un hondo trabajo de investigación. Esto es así principalmente porque, como se intentará demostrar en lo que sigue, la verdad y Cristo son una y la misma cosa en esta autora. En este sentido, autores como Th. Nevin han querido establecer, incluso, una diferenciación entre Cristo y Jesús de Nazaret, remarcando con ello el hecho de que ante todo Cristo es un modelo, una metáfora, es la Verdad, una Encarnación, más allá de considerar la historia de la Jesús de Nazaret, del cual no habla<sup>305</sup>. Nuestra pretensión se reduce, pues, a intentar desvelar en qué medida la verdad anhelada por Weil es una verdad de impronta cristiana, pero de un cristianismo no confesional, de un cristianismo esencial, weiliano. Lógicamente, para poder trazar los límites entre una y otra concepción, apuntaremos en primera instancia las razones por las que Simone Weil nunca entró en el seno de la Iglesia, lo que no quiere decir que sea ésta nuestra principal ocupación. La tensión constante en la vida y obra de esta pensadora entre el deseo de abrazar el catolicismo y su adhesión plausible e incondicional al ejemplo de Cristo, únicamente servirá para cribar aquellas notas características que Weil imprime a su noción de verdad, incompatibles con los patrones exigidos por la Iglesia. En este sentido, es de suma importancia comprender que las críticas que Weil dirige al cristianismo confesional tienen como principal referencia la Iglesia católica en relación con el resto de confesiones religiosas cristianas.

---

<sup>305</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit, p. 305.

En segundo lugar, sus ataques al aspecto dogmático de esta religión parecen pasar por alto la evolución histórica del mismo, centrándose en una visión heredera del Concilio de Trento, por lo que algunas de sus objeciones en el contexto conciliar del Vaticano II carecerían de objeto, presentando una visión tal vez deformada de la Iglesia y sus pilares. En realidad, como advierte Carlos Ortega en su prólogo a la edición castellana de *Carta a un religioso*:

Casi todas las tesis que la impiden abrazar el catolicismo provienen de la conducta histórica de la institución, pero también de un rechazo de la confesión cristiana como la única verdadera. Al equipararla en validez con otras confesiones que tuvieron la intuición de la figura de un mediador, lo que hace es manifestar su rechazo a cualquier tipo de tutela espiritual de naturaleza temporal o local. Al contrario, parece afirmar implícitamente la existencia de una religión que pervive en el curso de los tiempos y a lo largo de tradiciones diversas, de la filosofía de Heráclito y Pitágoras a las herejías cántara y maniquea, del taoísmo y budismo a la cultura germana y el Bhagavad Gita al folklore de todos los pueblos. Para Weil cada una de las culturas de la antigüedad orbita sobre un aspecto esencial de lo divino: Israel el Dios único, lo que tuvo continuación con la religión musulmana; la India la unión mística del alma en estado de perfección con Dios; China la inacción, la ausencia de Dios, la pasividad entendida como acción inactiva; Egipto la salvación y la vida eterna por imitación de Dios muerto, sufriente y resucitado; Grecia la desdicha, la trascendencia, la mediación, lo sobrenatural, la miseria humana, la distancia entre Dios y el hombre y los puentes entre ellos. Así, el cristianismo y las demás religiones tan sólo poseen el carácter de "iniciaciones" para esa religión realmente abarcadora y universal, basada en la humildad y el anonimato, y no en el narcisismo y el orgullo.<sup>306</sup>

No podemos sino suscribir las sabias palabras de Ortega, pero entonces, ¿cuál es la razón de que Weil perciba estas manifestaciones de la religión universal como si de intuiciones pre-cristianas se tratara? Es en este punto donde se precisa trazar una línea divisoria entre lo que Weil entiende por cristianismo y la confesión católica. No hay duda de que en la filosofía weiliana la figura de Cristo como mediador y su mensaje representan la culminación de la verdad universal en su encarnación, culminación que se anuncia y prosigue a lo largo de la historia y las culturas. Así, dirá Weil "para que el cristianismo se encarne verdaderamente, para que la inspiración cristiana impregne la vida entera, es preciso reconocer antes que históricamente nuestra civilización profana procede de una inspiración religiosa que, aunque cronológicamente pre-cristiana, era cristiana en su esencia."<sup>307</sup> Es claro según estas palabras que el cristianismo defendido por Weil habrá de ser forzosamente peculiar, en tanto que coincidente con la esencia de otras expresiones de verdad sobrenatural desde tiempos y lugares remotos, lo que, por otro lado, no pretende combinar la base de lo que tienen en común, sino captar la esencia de lo que cada uno de ellos tiene específica, esencia que una y la misma. A este respecto G. Thibon señala:

por esto Simone Weil se abre al verdadero sentido del ecumenismo -no al ecumenismo bastardo que acoge y pone sobre el mismo plano todas las religiones, sino un ecumenismo trascendental que filtra toda la impureza de todas las religiones, conservando sólo la esencial sobrenatural. Cada religión es -afirma Weil- para sus fieles, una ventana abierta al infinito. Esto no significa que todas las religiones sean equivalentes. Son más o menos puras según, revelándose Dios pone el acento sobre su perfección o sobre su potencia. Y si el cristianismo es

---

<sup>306</sup> WEIL, Simone, *Carta a un religioso*, op. cit., pp. 11 y ss.

<sup>307</sup> Ibid., p. 23.

el más puro, es porque presenta un Dios que es Amor y que, por amor, desciende hasta nosotros tomando forma humana, asumiendo nuestra debilidad y sufriendo por nosotros la muerte de la cruz<sup>308</sup>.

Es por ello que para D. Raper el modelo religioso weiliano no representa lo que él denomina *sincretismo de construcción*, resultado inédito de la síntesis inmediata de la multiplicidad de las religiones, sino que encarna un *sincretismo de contemplación*, el cual dirige su atención sobre cada religión de modo tan profundo como para alcanzar el nivel esencial de cada una de ellas, y finalmente hallar la misma verdad universal<sup>309</sup>. Se trata en definitiva, como explica Eric O. Springsted, de una revelación original que representa el centro de la actividad cultural de las diferentes sociedades, de modo que éstas no son más que los diferentes usos dados a la misma según las diversas circunstancias históricas. Las vías distintivas constituirían desarrollos complementarios de revelaciones similares<sup>310</sup>. Y también G. Kahn coincide en este aspecto al señalar que Weil no concibe la revelación como un acto único, sino que lo importante para ella es que pueda alcanzar a todos los hombres de todas las épocas<sup>311</sup>. Así también E. Bea señala que la contribución de Weil a este respecto no es la de sintetizar culturas, sino la de poner en práctica una lectura plural, consistente en leer simultáneamente las fuentes antiguas y modernas de Oriente y Occidente, sin privilegiar ninguna, convencida de su identidad profunda, esencial, más allá de las diferencias de las lenguas<sup>312</sup>. El enfrentamiento de esta tesis con los principios sostenidos por la Iglesia católica es sin duda claro.

Pero antes de comenzar a examinar las principales críticas que Weil dirige a la Iglesia, es preciso señalar la influencia que la filosofía de Alain ha podido tener en ellas. Como veremos a lo largo de nuestro estudio, la principal objeción crítica que Weil dirige a la religión católica es su conexión con el poder. Es ésta sin duda una idea firmemente sostenida por Alain, como señala G. Pascal<sup>313</sup>, aun cuando se encuadra en una concepción de Dios y la religiosidad distinta de la de Weil. Alain parte de una concepción kantiana de la religiosidad al fundarla principalmente en la moral, de tal modo que es la voluntad dirigida al cumplimiento del deber la que opera la trascendencia en el ser humano. La idea de Dios es antepuesta en su filosofía a Dios, del mismo modo que el hombre de fe es antepuesto por él a la religión. La sola libertad, sin la cual el deber no es posible, se basta para alcanzar la liberación, lo que sería impedido por la gracia o por cualquier tipo de intervención o presencia divina. También como Kant elimina

---

<sup>308</sup> THIBON, G.: "Testimonanza su Simone Weil", en VV. AA.: *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, Brescia, 1985, p. 129. Traducción propia.

<sup>309</sup> RAPER, David: "Les modèles de religion et la notion de vérité" en VV. AA.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., p. 66.

<sup>310</sup> SPRINGSTED, Eric O.: "Théologie de la culture chez Simone Weil" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 461.

<sup>311</sup> KAHN, Gilbert: "Simone Weil et le christianisme" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 503.

<sup>312</sup> BEA, Emilia: "Une lecture interculturelle des devoirs envers l'être humain" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIX, nº1, 2016, pp. 49 y ss. En este artículo Bea recuerda que sería interesante ligar la noción weiliana de lectura a la hermenéutica diatópica de Raimon Panikar, en la que su profundo conocimiento del budismo y el hinduismo quedan integradas dentro de su fe católica. Desde el rechazo de la visión imperialista cristiana su propuesta consiste en el intento de armonizar pluralismo y universalidad reuniendo en una misma reflexión todos los fragmentos de nuestro mundo, sin hacer de ello un pensamiento monolítico.

<sup>313</sup> PASCAL, Georges: *L'idée de Philosophie chez Alain*, Bordas, Poitiers, 1974 y *La Pensée d'Alain*, Bordas, Poitiers, 1967.

todo tipo de conocimiento científico respecto del deber y su cumplimiento, si bien existe una certeza moral indubitable, en la cual el verdadero cristiano basa su religiosidad. Se trata, pues, de una religión dentro de los límites de la razón que, como veremos, no es ni remotamente la sostenida por Weil, si bien de ella se extraen ciertas consecuencias que en nuestra autora son fundamentos incuestionables. Pues, como advierte Del Noce, por un lado la primacía que Alain otorga a la moral sobre la religión le hace caer en una especie de ateísmo, pero por el otro el ateísmo es insostenible, pues entraría en contradicción con el principio de evitar el culto al poder mundano, el cual le lleva a rechazar la fuente bíblica como fundamento de la religión, señalando el error en el que ha incurrido el cristianismo, y la contradicción interna en la que ha caído su moral respecto de la idea de un Dios creador y poderoso<sup>314</sup>. Esta relación fundamental de la idea de Dios con el poder se ha traducido en una relación histórica, real que ha pervertido a la Iglesia. El teologismo bíblico es, por tanto, en Alain, según Del Noce, el mal que ha borrado el elemento moral fundamental de la espiritualidad cristiana. Pero, según señala Ch. Moeller, este antiteologismo bíblico es en Alain, antisemitismo, heredado de Lagneau<sup>315</sup>. Como tendremos ocasión de mostrar, el antisemitismo, la perversión teológica bíblica del Antiguo Testamento y el poder como antítesis de Dios, mácula que el cristianismo arrastra de su vínculo con Roma e Israel, serán las ideas que Weil mantendrá férreas a lo largo de su vida y supondrán las principales críticas a la Iglesia católica. Sin embargo, si bien concebirá la libertad como ejercicio del deber, éste consistirá en el consentimiento de la voluntad de Dios, por lo que la moral será siempre insuficiente como camino a la trascendencia; sólo la gracia, y por ende, sólo Dios podrá operar la redención. También el "ateísmo purificador" de Weil habrá de concebirse desde un punto de vista religioso o espiritual y no desde una perspectiva meramente moral. Por su parte, para Th. Nevin, que coincide con Del Noce en destacar la crítica de Alain a la religión como culto de la fuerza natural, también pueden rastrearse en Weil concepciones heredadas de Alain, hasta el punto de considerar que la deuda de su pensamiento respecto de su maestro es mayor de lo nunca llegó reconocer, pues jamás invocó su nombre. Entre tales concepciones destaca la refutación del progreso. Para Alain el único mito de progreso admisible es el espíritu kantiano, donde la humanidad puede encontrar un refugio seguro al ser reconocida como tal y tratada en consecuencia como un fin. La admiración a Rousseau, el rechazo del tecnicismo filosófico (la verdad reside en la lengua común y no en sistemas artificiosos) y la idea de la contradicción como medio para afrontar un determinado punto de vista, sería a su modo de ver, las contribuciones más importantes de Alain al desarrollo intelectual de Weil, cuyo pensamiento adquirirá en cualquier caso, una destacada originalidad<sup>316</sup>.

Ya en el comienzo de su carta dirigida al dominico Jean Couturier encontramos su particular posición de identificación y extrañamiento respecto de la doctrina cristiana.

Cuando leo el catecismo del concilio de Trento, me da la impresión de que no tengo nada en común con la religión que en él se expone. Cuando leo el Nuevo Testamento, los místicos, la liturgia, cuando veo celebrar la misa, siento con alguna forma de certeza de que esa fe es la mía o, más exactamente, que sería la mía sin la distancia que entre ella y yo pone mi imperfección.

---

<sup>314</sup> DEL NOCE, Alessandro: "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit., pp. 156 y ss.

<sup>315</sup> MOELLER, Charles: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Gredos, Madrid, 1955, vol. I

<sup>316</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., pp. 60 y ss.

Esto hace penosa la situación personal. Me gustaría que ésta fuese no menos penosa, pero sí más clara<sup>317</sup>.

La concepción de Santo Tomás y del concilio de Trento, y en general, el modo en que la Iglesia se ha conducido en lo referente a los dogmas de fe es lo que provoca un rechazo inexcusable en Simone Weil, para quien la fe no se corresponde con la aceptación acrítica de principios exegéticos oficiales, sino con la mirada atenta y amorosa a los misterios de fe y a la desdicha en la creencia firme de que Jesús es el Hijo de Dios.

La caridad y la fe, aunque distintas, son inseparables. Las dos formas de la caridad lo son todavía más. Cualquiera que sea capaz de un movimiento de compasión pura hacia un desdichado (cosa por otra parte muy rara) posee, quizá implícitamente, pero siempre realmente, el amor a Dios y la fe. (...) Pues la afirmación de santo Tomás según la cual quien niega su adhesión a un solo artículo de fe no tiene fe en ningún grado, es falsa, a menos que pueda establecerse que los heréticos no han tenido jamás caridad para con el prójimo. Pero sería difícil afirmar esto. Hasta donde sabemos, los "perfectos" cátaros, por ejemplo, la poseían en un grado excepcional entre los santos<sup>318</sup>.

En realidad, lo que Weil pone de manifiesto es, por un lado, que la verdadera exigencia de la fe no se ve mermada ni acrecentada por la inclusión o el rechazo de los dogmas más allá del amor al prójimo y la creencia en Jesucristo, y por otro, que esta condición esencial ha sido pervertida durante los siglos de existencia de la Institución eclesiástica. Para ella "la palabra de Dios es palabra secreta. Aquél que no ha oído esa palabra, aun cuando manifiesta su adhesión a todos los dogmas enseñados por la Iglesia, no está en contacto con la verdad"<sup>319</sup>. Por otro lado, remitiéndose a las Escrituras, Weil señala:

San Juan dijo: "Cualquiera que crea que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios". Pues cualquiera que crea eso, incluso si no suscribiere nada más de lo que afirma la Iglesia, tiene la verdadera fe. La definición de fe del catecismo del concilio de Trento (creencia firme en todo lo que enseña la Iglesia) está muy lejos de la de San Juan, para quien la fe era pura y simplemente la creencia en la Encarnación del Hijo de Dios en la persona de Jesús. Parece como si con el tiempo se hubiera ido viendo no ya a Jesús, sino a la Iglesia como Dios encarnado en este mundo. Pero hay una pequeña diferencia: Cristo era perfecto, mientras que la Iglesia está manchada por cantidad de crímenes. (...) La definición de San Pablo es más amplia todavía: "Crear que Dios existe y retribuye a quienes le buscan". Esta concepción no tiene ya nada en común con la de santo Tomás y el concilio de Trento<sup>320</sup>.

La aceptación, pues, del corpus dogmático en su totalidad como condición de salvación es algo que Weil rechaza. Desde la perspectiva weiliana "los dogmas de la fe no son cosas que deban ser afirmadas, son cosas que deben ser contempladas desde una cierta distancia, con atención, respeto y amor. Es la serpiente de bronce, cuya virtud es tal que cualquiera que la mire vivirá. Esta mirada atenta y amante, por un impacto de retroceso, hace brotar en el alma una fuente de luz que ilumina todos los aspectos de la vida humana en este mundo. Los dogmas pierden esta virtud desde el momento en que se los afirma."<sup>321</sup> Weil mantendrá,

---

<sup>317</sup> WEIL, Simone, *Carta a un religioso*, op. cit., p. 15.

<sup>318</sup> Ibid., p. 35.

<sup>319</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2004, p. 48.

<sup>320</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., pp. 36 y ss.

<sup>321</sup> Ibid., p. 43.



pues, a lo largo de su vida una posición a las puertas de la Iglesia por razones filosóficas, sin embargo, se considerará a sí misma como dentro del espíritu del cristianismo e incluso de la Iglesia misma, en la medida en que ha preservado y mantenido los misterios a lo largo de los siglos. En este sentido, no es el dogma la diana contra la que Weil dirige sus dardos, sino más bien el modo en que la Iglesia se ha servido de él en orden a afianzar su poder, pervirtiendo de ese modo la función propia del misterio, la cual no consiste en la afirmación o negación, sino en la atención que merecen los misterios como conducentes a la verdad entendida como al amor a Dios. Así, como ella misma reconoce:

medito todos los problemas relativos al estudio comparado de las religiones, su historia, la verdad contenida en cada una de ellas, las relaciones de la religión con las formas profanas de búsqueda de la verdad y con el conjunto de la vida profana, así como la significación misteriosa de los textos y las tradiciones del cristianismo; todo ello sin ninguna preocupación por el posible acuerdo o desacuerdo con la enseñanza dogmática de la Iglesia<sup>322</sup>.

Es por ello que existe, a mi modo de ver, un cristianismo esencial que comparte con la Iglesia los misterios, el valor sacramental y la fe en que Dios es Cristo, pero que al mismo tiempo se encuentra desligado del uso que la institución ha hecho de tales asuntos. Weil expresa de este modo su particular posición:

Me adhiero totalmente a los misterios de la fe cristiana, con la especie de adhesión que me parece que es la única que conviene a los misterios: esta adhesión es amor, no afirmación. Ciertamente, pertenezco a Cristo. Por lo menos es lo que me gusta creer. Pero me mantengo fuera de la Iglesia por dificultades irreductibles, me temo, de orden filosófico, y que conciernen no a los propios misterios, sino a las precisiones con las que la Iglesia ha creído que debía rodearlos a lo largo de los siglos, y sobre todo al uso que a este respecto, ha hecho de las palabras *anathema sit*. Aun estando fuera de la Iglesia, o más exactamente en el umbral, no puedo dejar de tener el sentimiento de que, en realidad, estoy de todas maneras dentro. Nada me resulta más cercano que quienes están dentro<sup>323</sup>.

Weil, en cambio, propone el ejercicio de la *epoché* en las cuestiones dogmáticas, pues desde su óptica nada en estos asuntos puede afirmarse ni negarse de forma categórica, en ello radica la virtud de la humildad intelectual. No solo eso, en opinión de Weil, en la aceptación de los dogmas subyace el mecanismo de la opresión social propia de los partidos políticos y, en general, de la idolatría de las colectividades. Esto es así en la medida en que la exigencia de aceptación del dogma presupone la aceptación de la autoridad de la que emanan, ya que un conocimiento exhaustivo y completo del contenido del corpus dogmático excede con mucho los límites del pensamiento particular. Pero incluso más allá de los dogmas, ni siquiera la creencia en Dios es condición de salvación, pues basta con el *amor fati* y el amor al prójimo para constatar que, quien así se dirige en la vida, está sin duda viviendo en la verdad, y por consiguiente, mediando entre Dios y el mundo. Así señala Weil: “Los samaritanos eran a la antigua Ley lo que los herejes son a la Iglesia. Los 'perfectos' cátaros (entre otros) eran a un buen número de teólogos lo que es el samaritano de la parábola al sacerdote y al levita (...)”

---

<sup>322</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., pp. 99 y ss.

<sup>323</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., pp. 154 y ss.

Esta parábola habría debido enseñar a la Iglesia a no excomulgar nunca a cualquiera que practique el amor al prójimo.”<sup>324</sup>.

En su lucha contra el corpus doctrinal yerto del Papado de Avignon, fue Guillermo de Ockham el primero en declarar que existía la posibilidad de salvación por la mera práctica de los dictámenes de la razón. La posición del *doctor invincibilis* fue sin duda revolucionaria en la medida en que clausuraba el problema escolástico por insoluble, abriendo todo un campo de investigación en materia de filosofía natural. Pero si Ockham resaltaba la suficiencia de la razón en su búsqueda de la verdad como éticamente merecedora del cielo, Weil subraya no ya la incompatibilidad entre la razón y la fe, sino la esencia misma de la religión cristiana, esencia que, más que hallarse en los dominios de la razón, supone una auténtica locura de amor.

Todos los que poseen en estado puro<sup>325</sup> el amor al prójimo y la aceptación del orden del mundo incluida la desdicha, todos esos, aunque vivan y mueran aparentemente ateos, son, sin duda, salvados. Cuando uno se encuentra con tales personas es inútil pretender convertirlas. Están convertidos, aunque no lo estén visiblemente; han sido engendrados de nuevo a partir del agua y el espíritu, aun cuando nunca hayan sido bautizados; han comido el pan de vida, aunque nunca hayan comulgado<sup>326</sup>.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Weil no haya tomado el valioso testigo ockhamista consistente en reservar un ámbito de total libertad al ejercicio de la inteligencia (la cual únicamente reside en el ser humano individual, pues no es posible el ejercicio de la inteligencia colectivo) en los dominios que le competen, pues la inteligencia, por sí misma, no debe estar sujeta, según Weil, ni a la ciencia, ni la religión, ni a nada en particular, ya que todo encorsetamiento acaba por mitigar la energía anímica del ser humano, y anula por ende su facultad intelectual. A lo único que siempre debe estar sujeta es a la atención, uno de los ejes sobre el que Weil va a vertebrar su filosofía.

Se debe a las precisiones con que la Iglesia ha creído debe rodear los misterios de la fe, y especialmente a sus condenas (*...anatema sit*), una actitud permanente e incondicional de atención respetuosa pero no una adhesión. Y se debe igualmente una atención respetuosa a las opiniones condenadas, por poco que su contenido, o la vida de quienes las han propuesto, contenga alguna apariencia de bien. La adhesión de la inteligencia nunca se debe a alguna cosa concreta. Pues no es en grado alguno algo voluntario. Sólo la atención es voluntaria. Así pues, sólo ella es materia de obligación<sup>327</sup>.

La atención es en Weil una de las vías regias para el cultivo del amor a Dios y al prójimo, lo es hasta el punto de convertir los ejercicios escolares realizados con atención en

---

<sup>324</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 37.

<sup>325</sup> La "pureza" o el término "puro" es una noción recurrente y fundamental en la filosofía weiliana por lo que el conocimiento de su significado resulta indispensable a la hora de comprenderla. Lo que es "perfectamente puro" remite siempre y en último término a Dios, pues se trata de un Bien que no se contrapone al mal, de un Bien que se halla solo y no mezclado con nada que no sea él mismo. Sólo Dios representa ese Bien, sólo Él es inmaculado; sólo Él en tanto que puro puede destruir el mal y disociar el sufrimiento del pecado.

<sup>326</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 34 y ss.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 51.

actividades encaminadas a la santidad<sup>328</sup>. No debe entenderse, empero, la atención, como ella misma advierte, en un sentido de esfuerzo físico, muscular, sino que únicamente puede nacer del deseo, del placer y la alegría<sup>329</sup>, pues la ausencia de tales estados implica asimismo la de la atención. No puede, por otro lado, consistir ésta en una búsqueda de la verdad, de Dios o de cualesquiera que sea su objeto de deseo, sino que reclama en el pensamiento una suerte de *epoché*, un claro por el que pueda entrar *la luz*<sup>330</sup> que inunde la inteligencia y las demás facultades. La atención es, por tanto, una espera paciente y no un anhelo de recompensa, una correcta disposición de la mente a ser atravesada por la verdad. Como señala Roberta de Monticelli, la atención se caracteriza por su constancia y por la permanencia del objeto, por lo que su lugar es el tiempo, el cual en la atención se torna una especie de miniatura de la eternidad. Además, esta autora destaca la oposición entre atención y voluntad, lo que permite a Weil caracterizarla como "deseo sin objeto" y opuesta a la voluntad<sup>331</sup>. No obstante, como apunta J. Janiaud, la atención es una especie de misterio en la que podemos encontrar una relación paradójica con respecto a la voluntad, pues tal y como Weil sostiene la atención se halla en el centro del acto de voluntad, posibilitando el acto voluntario, al tiempo que es dirigida por la voluntad. Para Janiaud esto da lugar a una cierta complementariedad y una suerte de relación circular entre atención y voluntad, lo que en modo alguno significa que la atención dependa del voluntarismo entendido como esfuerzo ni tampoco como mera concentración. "Dicho de otro modo, la voluntad no puede dirigir la atención demasiado directamente, so pena de desnaturalizarla. Por lo tanto debe permanecer, en la auténtica atención, una suerte de pasividad, de dejar ir. La atención sucede dentro de un acto

---

<sup>328</sup> Algunos estudiosos de la obra de Weil como R. Khün ("S. Weil ou les prémices d'une jéneusse", cit.) y M. Sourisse ("S. Weil et la tradition cartésienne", en *Cahiers Simone Weil*, T: VIII, nº 1, 1985, pp. 25-41) vinculan la relación entre verdad y atención dentro de un modo de pensar las cualidades subjetivas encuadrado en la escuela de la percepción, de herencia cartesiana, que tendría como objetivo evitar cualquier deformación del yo sobre objeto. Wanda Tommasi, por su parte, ha dedicado su obra *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, op. cit., a tratar sobre el tema de la percepción en S. Weil. A nuestro modo de ver, aun cuando pueda darse cierta influencia del cartesianismo de Alain, la atención como vía de acceso al Bien, tal y como será desarrollada por Weil, no es ya una facultad del ego natural, pues es de carácter sobrenatural, por lo que la correcta lectura proporcionada por la atención no es un ejercicio epistemológico sino ante todo espiritual, únicamente operado por amor y destinado al amor, por lo que únicamente puede ponerse en juego por un deseo de verdad y de bien radicado en Dios.

<sup>329</sup> Tal y como Weil reconoce "la alegría es un misterio" (*Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 131). Sin embargo, podemos decir que, para Weil, la alegría se trata de un estado que no llega cuando se le busca, lo que equivale a decir que uno no puede procurársela a sí mismo, a pesar de que debe surgir del interior. La alegría a la que Weil se refiere tampoco es el efecto del hedonismo y no es posible traerla desde fuera a ningún ser humano ni a ninguna colectividad. Es condición de la alegría satisfacer las necesidades del alma, pero mantiene la posibilidad de que no sea una condición suficiente, así como de la existencia de alegrías independientes de tales satisfacciones. En cualquier caso, lo que Weil ratifica a lo largo de su obra es la creencia de que la alegría es una necesidad del alma que alimenta el pensamiento ofreciendo una base para el ejercicio de la inteligencia, la atención, y fomenta la valentía o la generosidad en el ámbito del carácter y de la ética.

<sup>330</sup> La luz y en particular la que emana del sol como símbolo de Dios, es una constante en la obra weiliana. Este símbolo está relacionado con la gracia, esto es, con la energía sobrenatural que ayuda a germinar la parte espiritual del alma (análogamente a como germinan las plantas), así como con todas las encarnaciones de la divinidad a lo largo de la historia y especial con Cristo. "La luz siempre ha sido considerada la imagen más adecuada de la gracia de Dios, de la iluminación del Espíritu Santo que impregna el alma. Cantidad de textos litúrgicos comparan a Dios con el sol" (WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit, p. 26).

<sup>331</sup> DE MONTICELLI, Roberta: *L'alegría della mente*, Mondadori, Milán, 2004, pp. 177 y ss.

voluntario, sin ser un producto de la voluntad"<sup>332</sup>. En su forma perfecta la atención no existe más que Dios.

Lo que encontramos en Weil respecto de la atención es, en definitiva, la vieja enseñanza de que el hombre no puede, por más que se afane en su búsqueda, encontrar la verdad por sus propias fuerzas, a pesar de que deba esperarla. Como señala M. Vetö: "la metafísica de Simone Weil reconoce el respeto absoluto en la Inmanencia y la Trascendencia. Ella sabe que por sí misma, en virtud de su propia fuerza, lo inmanente no accede nunca a lo Trascendente. Pero sabe también que lo Trascendente consiente al consentimiento de lo Inmanente y hace efectivo lo efectivo"<sup>333</sup>. El ejercicio de la atención contiene pues un carácter servil, pasivo, de recepción sumisa a la verdad, que debe evitar en todo momento que el deseo de hallar nos empuje a una búsqueda en la que ya no sea posible discernir la verdad auténtica de sus sucedáneos. Se trata, obviamente, de un ejercicio difícilísimo, pues la atención a la verdad de Dios y del prójimo, que no consiste sino en la atención a la desdicha, es algo verdaderamente milagroso. La atención en su grado más alto es equivalente a la oración, puesto que pone en juego tanto la fe como el amor. En ella se encuentra un tipo de libertad distinta de la elegir entre opciones, una libertad ligada al cumplimiento de la voluntad divina, ligada a la gracia. Así señala Weil: "la atención verdadera es un estado tan difícil para el hombre, tan violento, que cualquier turbación personal de la sensibilidad basta para obstaculizarla. Y de ahí la obligación imperiosa de proteger, tanto como sea posible, la facultad de discernimiento que se tiene en sí mismo contra el tumulto de las esperanzas y de los temores personales"<sup>334</sup>. En este sentido puede decirse que la filosofía en Weil es amor a la sabiduría en tanto que deseo de verdad, deseo que se manifiesta no en una tarea ocupada en la cosecha, sino en una espera atenta y deseosa de bien a la que, por otro lado, no se le asegura recompensa alguna.

Por tanto, lo que Weil subraya no es la impotencia del intelecto respecto de la fe, aun cuando comparta esta posición con Ockham, ni siquiera critica el que sea dirigida vetándose ciertos caminos, como sucede con las condenas en materia de fe, sino que su interés se centra en señalar que la inteligencia debe funcionar siempre atenta a la verdad, y en esa misma medida, debe subordinarse al amor sobrenatural como el resto de facultades. Frente a cualquier viso de averroísmo, la verdad es una y posee un carácter sobrenatural; es Dios mismo. Como señala E. Bea: "la atención no es una especulación abstracta, sino la lectura de una realidad concreta en la que el amor complementa al pensamiento para una hermenéutica de todos los símbolos inscritos en la creación"<sup>335</sup>. Es por ello que la inteligencia se ve incapaz de afirmar o negar ciertas cuestiones referentes a una verdad que pertenece a un orden de índole superior, al cual sólo se accede mediante el amor. Esto significa que si el dogma puede y debe servir como principio orientativo y estimulante de atención, no puede del mismo modo convertirse en un principio constrictivo de la inteligencia y por extensión del alma, por lo que Weil se aleja también de la posición tomista. La inteligencia debe alimentarse pues de la

---

<sup>332</sup> JANIAUD, Joël: "Simone Weil et l'attention" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 173 y ss. Traducción propia.

<sup>333</sup> VETÖ, Miklos: "Le désir du bien" en VV. AA.: *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, op. cit., p. 209. Traducción propia.

<sup>334</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 111.

<sup>335</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., p. 218.

atención que nace del amor sobrenatural, puesto que no posee un carácter voluntario para poder operar una adhesión o un rechazo a las cuestiones de fe. Por consiguiente, obligar al intelecto a aceptar el dogma es, en realidad, en un acto de sugestión (como el que propone Pascal en orden a alcanzar la fe y que Weil aborrecía) y no un acto propiamente intelectual. Es en este sentido en el que Weil afirma “Los misterios de fe no son objetos para la inteligencia en tanto que facultad que permite afirmar o negar. No son del orden de la verdad, sino que están por encima de ella. La única parte del alma humana que es capaz de un contacto real con ellos es la facultad de amor sobrenatural. Sólo a consecuencia de ese amor, el alma es capaz de adhesión a esos misterios.”<sup>336</sup>. Así, so pena de aniquilar definitivamente la inteligencia, debe otorgársele total libertad en cuestiones referentes a la verdad o la falsedad, evitando cualquier tipo de adhesión o rechazo a cuestiones referentes a los misterios de fe, puesto que

Nada ha contribuido más a debilitar la fe y a propagar la incredulidad que la falsa concepción de una obligación de la inteligencia. Toda obligación distinta a la propia atención impuesta a la inteligencia en el ejercicio de su función asfixia al alma. Al alma en su totalidad y no sólo a la inteligencia. La jurisdicción de la Iglesia en materia de fe es positiva en la medida en que impone a la inteligencia una cierta disciplina de la atención. También en la medida en que le impide entrar en el dominio de los misterios, que le es extraño, y divagar en él. Es completamente negativa cuando impide a la inteligencia, en la investigación de las verdades que le son propias, usar con libertad total la luz difundida en el alma por la contemplación amorosa<sup>337</sup>.

Por tanto no es únicamente la libertad de investigación lo que está en juego y debe defenderse, sino la acción propia del cristiano, esto es, el amor al prójimo y la aceptación estoica del acontecer fáctico. No es una cuestión dialéctica entre razón y fe, sino más bien que sea el amor el director de las facultades humanas, incluida la inteligencia. Ésta ha de estar atenta, esperar a que el alma esté colmada por el amor para poder contemplar con cierta luz los interrogantes que anteriormente estaban sumidos en tinieblas, pudiendo llegar a reconocer verdades propias de su dominio que de otro modo le pasarían inadvertidas. Pero este silencio, esta subordinación que apenas dura un instante, es ya un efecto del amor sobrenatural, y un alimento para la inteligencia aun cuando ésta no afirme o niegue nada respecto al asunto al que atiende. La palabra de Dios es para Weil secreta y muda y el dogma no basta para oírla<sup>338</sup>.

Es claro que, para Weil, la encarnación del cristianismo requiere una mediación armónica, proporcional, geométrica, al estilo pitagórico, entre el individualismo y la colectividad. Allí donde un mandato usurpa el libre ejercicio intelectual y la inteligencia se halla incómoda existe o bien un individualismo dominador o, por el contrario, el poder de la colectividad. En conclusión, no es la existencia misma de los términos *anathema sit* sino su uso lo que impide a la inteligencia satisfacer su función. El dogma debe ser contemplado desde

---

<sup>336</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 49.

<sup>337</sup> Ibid., p 52.

<sup>338</sup> Sobre este particular aspecto del pensamiento de Weil destaca la obra de Josep Oton: *Simone Weil: el silencio de Déu*, Fragmenta, Barcelona, 2008. Es también notable el artículo de Carmen Revilla "Descifrar el silencio del mundo" cit., donde se analiza el esfuerzo weiliano por encontrar esas palabras equivalentes al silencio, entendidas como μεταξύ, y como elementos de arraigo y de significación del mundo sin mentiras ni violencia.

la atención y el amor surgidos en el alma individual. Sin embargo es la colectividad quien custodia el dogma, quien configura su lenguaje, quien, llegado el caso, castiga a aquellos que promueven principios de actuación en contradicción con lo prescrito por el dogma, o bien quien advierte del error en el que se hallan ciertas interpretaciones, cumpliendo así con su particular empresa, pero quien no debe, por más que su espíritu colectivo no pueda sino promoverlo, coartar el ejercicio libre de la inteligencia, el amor y la fe individuales. Esta correspondencia entre la colectividad y el poder terreno es una constante en la obra de Weil que encuentra su espacio tanto en la crítica al pensamiento y la actuación conforme a los prejuicios e instintos de la masa, como en la crítica al marxismo, a los partidos políticos, y así también en el plano de las confesiones religiosas. Como vimos, Israel en la vertiente religiosa, y Roma en la política, representan el epítome de esta lógica idolátrica inscrita en la necesidad, a la que tampoco el cristianismo puede sustraerse, debido precisamente a su influencia, aun cuando Weil siempre manifieste una especial deferencia respecto a él<sup>339</sup>. "La influencia del Antiguo Testamento y la del Imperio Romano, cuya tradición ha sido continuada por el papado, son en mi opinión las dos causas esenciales de la corrupción del cristianismo"<sup>340</sup>. El hecho para Weil es que el lenguaje íntimo entre dos o tres amigos y el lenguaje de la colectividad son inconmensurables, de modo que:

si Cristo, que es la Verdad misma, hablara en una asamblea, por ejemplo en un concilio, no utilizaría el lenguaje que utilizaba conversando con su amigo bienamado, y, conformado frases, se lo podría acusar, con cierta lógica, de contradicción y de mentira. Pues por una de esas leyes de la naturaleza que el propio Dios respeta, puesto que las quiere desde toda la eternidad, hay dos lenguajes completamente distintos aunque compuestos de las mismas palabras, el lenguaje colectivo y el individual. El Consolador que Cristo nos envía, el Espíritu de verdad, utiliza uno u otro según la ocasión, y por necesidad de la propia naturaleza, no hay concordancia<sup>341</sup>.

No sólo es que Cristo es el tercero que siempre habita en la reunión amistosa entre dos o tres personas y no entre una multitud, sino que el lenguaje de Dios, de la pureza, es una expresión muda, silenciosa, secreta, nada más lejos del lenguaje dogmático. Para Simone Weil este hecho requiere una profunda reflexión, pues todo el edificio de la Iglesia está montado sobre las premisas de que la pertenencia a la institución, y el cumplimiento de sus dogmas y sacramentos, es lo que posee un verdadero poder de salvación. Esto supone que la caridad o, en general, la actuación conforme al Bien y los decretos de Cristo desde el ateísmo o desde la mera ignorancia de los dictámenes de la Iglesia, resultarían ser esfuerzos indefectiblemente condenatorios. Más aún, que el amor sobrenatural únicamente irrumpe en las almas que cumplen con el dogma. De no ser así, la razón de ser que durante siglos ha sustentado a la Iglesia se desmoronaría. Weil transmite así esta preocupación a Couturier: "En particular, la creencia de que un hombre puede salvarse fuera de la Iglesia visible exige que se reflexione de nuevo en todos los elementos de la fe, bajo pena de incoherencia completa. Pues todo el edificio está construido alrededor de la afirmación contraria, que casi nadie hoy se atrevería a

---

<sup>339</sup> Como a su pesar señala en una carta dirigida al Padre Perrin, no es posible pasar por alto hechos históricos terribles como la Inquisición, expresión del totalitarismo eclesiástico cristiano más atroz.

<sup>340</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 48.

<sup>341</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 47.

sostener (...) Si la Iglesia no reconoce pronto esta necesidad, es de temer que no pueda cumplir su misión.”<sup>342</sup>.

Vemos, pues, que en Simone Weil existe un deseo absoluto de Dios y un reconocimiento insoslayable de la institución eclesíástica en tanto que guardián de los tesoros revelados, sin embargo, como ya apuntaba Carlos Ortega, las necesidades terrenas de la Iglesia han pervertido a lo largo de los siglos una verdad que, en esencia, es la misma que podemos hallar en otras manifestaciones a lo largo de historia. Es por ello que para Simone Weil el conato de prevalecer a lo largo del tiempo ha impuesto a la Iglesia la condición de adaptarse a las circunstancias, desdibujando así la verdad de su mensaje. “La Iglesia no es perfectamente pura más que desde un punto de vista: en tanto que conservadora de los sacramentos. Lo que es perfecto no es la Iglesia, es el cuerpo y la sangre de Cristo en los altares”. Y añade: “la Iglesia no parece infalible, pues, de hecho evoluciona.”<sup>343</sup>. Sin embargo, Weil defiende que fue precisamente la propia usurpación de la Iglesia en materia de sacramentos lo que provocó la reacción de la Reforma, debilitando el sacramento hasta el punto de situar a la moral en un primer plano, lo que le conduciría finalmente a la idolatría en forma de religión nacional. Hacer del Paraíso, el infierno o los sacramentos elementos de chantaje, condiciones de salvación, fue lo que acabó de eliminar el auténtico espíritu cristiano. En su opinión “en todo objeto al que muchos hombres se dirigen con sentimientos intensos se instala un poder. Adorar ese poder es idolatría. La adoración verdadera consiste en contemplar el objeto como divino por el hecho de una convención ratificada por Dios”<sup>344</sup>. Para Weil, la falta de fe es lo que ha convertido a los sacramentos, de la mano de la Iglesia, en requisitos indispensables para la salvación, y por consiguiente, en instrumentos de poder. El sacramento se convierte de este modo en un medio a disposición de la Iglesia, pudiendo concederlo o negarlo, cuando desde la perspectiva weiliana debería ser distribuido como Dios distribuye el sol entre los justos e injustos, sin ningún tipo de discriminación. En este sentido señala: “Me parece totalmente malo, y que los sacerdotes no deberían tener el poder de negar un sacramento. Simplemente advertir a los fieles de que el sacramento es una ordalía e implica un riesgo. Me parece que un sacramento sometido a condiciones sociales no es ya un sacramento”<sup>345</sup>. La función misma del sacramento queda pervertida al tornarse en una condición salvífica, más aún, pierde la función misma del temor a los actos contrarios a la voluntad de Dios y del misterio inherente al sacramento, pues gracias a él uno se encuentra a salvo, fuera de condena. La incondicionalidad del sacramento provoca el efecto contrario, se elimina la seguridad que proporciona el hecho de encontrarse a cobijo y se comienza a temer y buscar refugio en Dios. A sus ojos, de no cambiar tal situación, la Iglesia se verá abocada al ocaso. En cualquier caso para Weil “es necesaria una nueva religión. O un cristianismo modificado hasta el punto de convertirse en otro; u otra cosa”<sup>346</sup>.

De esta incompatible asociación en el seno de la Iglesia entre la verdad y la fuerza nacida de su maridaje con Roma sólo puede surgir una dinámica de desarraigo que, mediante instrumentos eficaces como la teología, pervierte la misión apostólica de transmisión de la

---

<sup>342</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 41. Es preciso recordar que el Concilio Vaticano II constatará la tesis de que la salvación es posible fuera de la Iglesia.

<sup>343</sup> Ibid., p. 40.

<sup>344</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 224.

<sup>345</sup> Ibid., p. 214.

<sup>346</sup> Ibid., p. 223.

nueva. Para Weil la necesidad de echar raíces es tal vez la más importante e ignorada de las necesidades del alma humana. Su importancia en esta investigación resulta clave, pues tras la necesidad de enraizar se esconde la tesis de la verdad única y la pluralidad de las culturas. Enraizar es el término que Weil escoge para expresar la instalación del ser humano en el mundo en relación con el alimento que una colectividad, con sus tesoros del pasado y visos de futuro, proporciona. Enraizar significa participar naturalmente de los medios vitales que dicha colectividad ofrece, los cuales pertenecen a múltiples esferas. Y esto no significa tampoco la sacralización de un lugar, "sino el hecho de habitar un mundo a partir de un medio de vida original, y de tener necesidad de ese medio de existencia, de ese medio vital permitiendo que la vida sea protegida, alimentada, construida, para orientarse en el mundo. Designa la estructura de existencia encarnada no sensible, cualquiera que sea el lugar de encarnación de ésta"<sup>347</sup>, como bien apunta E. Gabellieri.

El enraizamiento no implica la renuncia al intercambio de influencias con otras colectividades, pero es sin embargo incompatible con la colonización militar o ideológica. Toda aportación externa ha de constituir un estímulo para renovar de savia las raíces y no así para cercenarlas. Y de esto no ha de concluirse que distintas colectividades ofrecen alimentos distintos, a pesar de que en principio así pudiera parecerlo. En verdad las formas que adquieren la vida moral, intelectual y espiritual en los diversos medios de las colectividades son distintos, no así el contenido. Pues el amor por el pasado vivo de un pueblo no es un amor dirigido al espíritu de conquista, sino un amor en esencia cristiano. Cuando un pueblo ama un pasado de conquista se encuentra ya desarraigado, puesto que "quien está desarraigado desarraiga. Quien está arraigado no desarraiga"<sup>348</sup>. Esto significa que una colectividad que desarraiga no ofrece alimento ni a su pueblo ni a aquellos que conquista, lo que equivale a decir que, en esencia, toda colectividad, más allá de las diversas formas que disponga para el enraizamiento, es capaz de ofrecer raíces a las gentes de su pueblo por el hecho de alimentar verdaderamente su alma, lo que excluye a la fuerza como sustento. Es en este sentido en el que puede decirse que sólo Cristo alimenta el alma de las gentes y los pueblos, y por tanto, se halla latente en las raíces de las colectividades. Así, toda colectividad que arraiga ofrece al alma un alimento similar, pese a las diversas formas que éste pueda presentar. Desde tal planteamiento Weil sostiene:

Europa ha sido espiritualmente desenraizada, separada de esa antigüedad en la que tienen su origen todos los elementos de nuestra civilización; y se ha dedicado a desenraizar a los demás continentes a partir del siglo XVI. (...) Sería extraño que la palabra de Cristo hubiera producido tales efectos si se hubiera entendido bien. Cristo dijo: "Enseñad a las naciones y bautizad a los que creen", es decir, a aquellos que creen en Él. Nunca dijo: "Obligadles a renegar de todo lo que sus padres han tenido por sagrado y a adoptar como libro sagrado la historia de un pequeño pueblo desconocido por ellos". Se me ha dicho que los hindúes de ningún modo se verían impedidos por su propia tradición a recibir el bautismo, si los misioneros no les impusieran como condición renegar de Vishnú y Shiva. Si un hindú cree que Vishnú es el Verbo y Shiva el Espíritu Santo, y que el Verbo se ha encarnado en Krishna y en Rama antes de serlo en Jesús, ¿con qué derecho se le negaría el bautismo? Del mismo modo, en la querrela entre los

---

<sup>347</sup> GABELLIERI, Emmanuel: "Enraizamento e Encarnação: dimensões do diálogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil" en VV. AA.: *Simone Weil o encontro entre as culturas*, op. cit., p. 109. Traducción propia.

<sup>348</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 54.



jesuitas y el Papado sobre las misiones en China, son los jesuitas los que cumplían la palabra de Cristo. La acción misionera tal como de hecho se desarrolla (sobre todo desde la condena de la política de los jesuitas en China en el siglo XVII), es mala, salvo casos particulares. Los misioneros, aunque puedan ser mártires, van acompañados demasiado de cerca por los cañones y los barcos de guerra como para poder ser verdaderos testigos del Cordero. Personalmente, jamás daría ni veinte céntimos para una obra misionera. Creo que el cambio de religión es para cualquier ser humano algo tan peligroso como para un escritor el cambio de lengua. Puede salir bien, pero también puede tener consecuencias funestas<sup>349</sup>.

Sin duda alguna, la causa principal del aspecto negativo del catolicismo es el prestigio, la fuerza y el poder que ha ido acumulando y fomentando a lo largo de la historia con el fin de constituir un auténtico Imperio en la tierra. Este aspecto representa para Weil una mácula original en la Iglesia que imposibilitará su entrada en la institución, constituyendo el centro de su crítica. Así llega a confesar: “temo cada vez más que el Pseudoprofeta del Apocalipsis, en el pensamiento del autor, sea la Iglesia”<sup>350</sup>.

No obstante, la reacción laica al proceso de desenraizamiento propio de la Iglesia no ha hecho sino ahondar en el propio desarraigo, hasta el punto de llegar al absurdo de pretender eliminar al cristianismo y al dogma de los tesoros culturales de Occidente. Educar a las futuras generaciones en la ignorancia acerca de temas clave como el pensamiento cristiano, el dogma, y la religión en general, es un acto de desenraizamiento. Así, en *L'ennracinement* podemos leer: “Es el colmo del absurdo que un bachiller francés tenga conocimiento de los poemas de la Edad Media, de *Poyeuacte*, de *Athalie*, de *Phèdre*, de Pascal, de Lamartine, de doctrinas filosóficas impregnadas de cristianismo como las de Descartes, Kant, de la *Divina Comedia* o *El Paraíso perdido*, y jamás haya abierto la Biblia”<sup>351</sup>. Lo que se defiende, pues, no es una educación pública confesional, sino una educación que indague en las raíces mismas de donde nace su cultura y que pasan irremisiblemente por el conocimiento de la religión cristiana. De la misma manera, para Weil el dogma debería ser tratado en la educación occidental como un elemento religioso de gran relevancia histórica, un elemento que debe conocerse más allá de su afirmación o negación, en nombre del cual se han cometido las mayores atrocidades, pero que al mismo tiempo contiene una gran belleza, “y en el que hombres de la mayor valía han creído siempre con toda el alma”<sup>352</sup>. Una educación apuntalada en el enraizamiento no desdeñaría tampoco en medida alguna la enseñanza de otras corrientes de pensamiento religioso auténtico, esto es, de una orientación universal, pues y tal como defendemos aquí, se trataría de una verdad única. Lejos de esto, la religión ha sido relegada, como la moral, las opciones políticas o los gustos, al ámbito exclusivamente privado, convirtiéndose de ese modo en una cuestión de modas, caprichos, elecciones, o preferencias personales. Para Weil “ése es el significado del término 'tolerancia'”<sup>353</sup>. En su opinión: “los antiguos habrían juzgado monstruosa esta separación de religión y vida social que incluso la mayor parte de los cristianos actuales encuentra natural”<sup>354</sup>. Se trata, por tanto, como señala P. Rolland de encontrar una correcta relación entre lo sagrado y lo profano que evite al mismo

---

<sup>349</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit, pp. 31 y ss.

<sup>350</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit, p. 228

<sup>351</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., 1996, p. 84.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>354</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit, p. 87.

tiempo el poder de la religión y la religión del poder para hallar un espacio donde, más allá de la ortodoxia, exista una penetración mutua de lo sagrado en lo profano y sea posible "iluminar la vida profana sin dominarla"<sup>355</sup>. En definitiva, si bien es cierto que la asociación de la Iglesia y el poder ha sido un punto de crítica recurrente, como veremos ulteriormente al tratar el cristianismo esencial defendido por Weil, la originalidad weiliana reside en la coherencia entre su crítica a las nociones de poder, fuerza, desdicha o prestigio, claves en su filosofía, y la exposición de esa verdad esencial que perseguimos en este trabajo y que se encuentra en el corazón puro del cristianismo, allende su aspecto institucional. Así señala:

el bautismo es solamente el deseo del nuevo nacimiento. Si un niño es bautizado, aquellos que le aman expresan el deseo de que un día sea engendrado de lo alto. Si un adulto es bautizado, expresa él mismo ese deseo. Ahora bien, el deseo del bien tiene siempre una virtud. Y más todavía la expresión de ese deseo, tome la forma que tome. Una forma ritual tiene quizá una virtud eminente. Pero entonces debería ser incondicional, y no implicar la sumisión a una organización social<sup>356</sup>.

Por otro lado, el *amor fati* estoico sólo puede ser reclamado por el universo en su totalidad<sup>357</sup> y los seres humanos en él contenidos, y no por colectividades concretas.

Los hijos de Dios no deberían tener más patria aquí abajo que el universo mismo, con la totalidad de las criaturas racionales que ha contenido, contiene y contendrá. Ésa es la ciudad natal digna de merecer nuestro amor. Las cosas menos vastas que el universo, entre las que se encuentra la Iglesia, imponen obligaciones que pueden ser extraordinariamente amplias, pero entre las que no se encuentra la obligación de amar. Al menos, así lo creo. Estoy convencida también de que no se cuenta entre ellas ninguna obligación que tenga relación con la inteligencia. Nuestro amor debe tener la misma extensión a través del espacio y la misma igualdad en todas sus partes que tiene la luz del sol. Cristo nos ha ordenado llegar a la perfección de nuestro Padre celestial imitando esta distribución indiscriminada de la luz. Nuestra inteligencia debe también tener esta imparcialidad absoluta<sup>358</sup>.

Estas son, pues, las principales acusaciones que desde la filosofía de Weil podemos destacar respecto del dogma cristiano; sin embargo, es posible subrayar una crítica más que, como hemos podido comprobar, concuerda con su sentido de la obligación moral, pero que en última instancia se volverá contra ella. Como en todo estoico que se precie, la libertad sólo puede ser concebida en Weil como el ejercicio de lo estrictamente necesario. En este sentido, la aceptación del dogma cristiano nunca se presentó a ojos de nuestra autora como una necesidad, esto es, como una obligación harta evidente e irrenunciable. Ella siempre se supo

---

<sup>355</sup> ROLLAND, Patrice: "Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil", en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 4, 1984, p. 388. No obstante, las medidas prácticas mediante las que Weil pretende llevar a cabo este ideal resultan a todas luces insatisfactorias. Sean éstas consecuencia de una tarea inacabada o de aspectos de dudosa solubilidad, el ideal quedaría en pie con el propósito de que existan espíritus dispuestos a retomar esta empresa.

<sup>356</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 155.

<sup>357</sup> Para José Ignacio González Faus, sin embargo, "no se puede explicar todo partiendo de la idea de necesidad y desde una rigurosa racionalidad o, dicho de otra forma, la realidad no puede explicarse en su totalidad desde la perspectiva del *amor fati* estoico" ("*Mística y Verdad*", en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., pp. 92 y ss., Edición de Emilia Bea)

<sup>358</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 60.

dentro del espíritu cristiano sin necesidad de ir más allá en el terreno intelectual, así se lo confiesa al Padre Perrin:

por supuesto, yo sabía muy bien que mi concepción de la vida era cristiana y por tal motivo jamás me vino a la mente la idea de entrar en el cristianismo. Tenía la impresión de haber nacido en su interior. Pero añadir el dogma a esta concepción de la vida sin sentirme obligada a ello por alguna evidencia, me habría parecido una falta de probidad. Como también me lo habría parecido el plantearme como problema la cuestión de la verdad del dogma, o incluso el mero deseo de llegar a una convicción sobre ese punto. Tengo una noción extremadamente rigurosa de la probidad intelectual, hasta el punto de que jamás he encontrado a nadie que no me pareciera faltar a ella en más de un aspecto; yo misma temo siempre faltar a ella<sup>359</sup>.

Lo cierto es que este sentido férreo de probidad intelectual está muy presente en su obra, constituyendo uno de sus principales motivos de crítica a diversos pensadores, periodistas y literatos. En tanto que condición para acceder a ese anhelado “reino donde habita la verdad”, “la honradez intelectual es siempre el primero de los deberes”<sup>360</sup>, como señala en una de sus cartas a Victor Bernard. Sin embargo, y a pesar de que confiesa tener el sentimiento de faltar a ella, no parece encontrar motivos para incurrir en este error en lo que se refiere a su hermenéutica del judaísmo y de la civilización romana, tal y como comprobamos en apartado referido a estas culturas.

No obstante, encontramos entre sus críticas puntos de desencuentro tal vez menores desde un punto de vista filosófico, pero resaltables por la importancia que la propia Iglesia y sus fieles le han concedido durante toda la historia, y por la preocupación constante que Weil manifestará a lo largo de sus escritos. Tal es el caso de los milagros:

Los milagros no son pruebas de fe (proposición considerada anatema por no sé qué concilio). Si los milagros constituyen pruebas, prueban demasiado. Pues todas las religiones tienen y han tenido sus milagros, incluidas las sectas más extrañas. Piénsese en los muertos resucitados en Luciano. Las tradiciones hindúes están llenas de tales historias, y se dice que todavía hoy, en India, los milagros son acontecimientos sin interés a causa de su banalidad. Afirmar que los milagros cristianos son los únicos milagros auténticos y todos los demás falsos, o que son los únicos provocados por Dios y todos los demás por el demonio, es un recurso miserable. Pues es una afirmación arbitraria, y desde ese momento los milagros no demuestran nada; ellos mismos tienen necesidad de ser demostrados puesto que reciben de fuera un sello de autenticidad. Puede decirse otro tanto de las profecías y los mártires<sup>361</sup>.

Desde la óptica de Weil el milagro tampoco se corresponde con la esencia cristiana, en primer lugar, porque para ella no es un acto especial de Providencia, tal y como habitualmente se concibe dicho fenómeno. La alteración de las causas segundas por parte de Dios no tiene para Weil ningún sentido, puesto que la Providencia debe registrarse indiscriminadamente a cada instante de la vida, descartando así los casos especiales que vayan contra la propia red causal creada por Dios, de lo contrario se llega a un absurdo consistente en alterar la actuación de la causalidad sometiendo las propias alteraciones a la causalidad. Para Weil esta concepción de la Providencia tiene su origen en una concepción de Dios al estilo romano, un Dios basado

---

<sup>359</sup> Ibid., pp. 39 y ss.

<sup>360</sup> WEIL, Simone: *La condición obrera*, Trotta, Madrid, 2014, p. 182.

<sup>361</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., pp. 43 y ss.

en el derecho de propiedad y cuya situación se presenta análoga a la del hombre ante la materia. En la medida en que el hombre posee fines particulares debe intervenir en la naturaleza, intervenciones que indefectiblemente se encuentran sometidas a la ley de la causalidad. Esto no significa, no obstante, que Weil no acepte la existencia de aquellos efectos que comúnmente se denominan milagros, sin embargo, en lo que se aparta de la oficialidad confesional es justamente en la explicación de tales hechos.

En lo que atañe a la autenticidad histórica de los hechos a los que se llama milagros, no hay motivos suficientes ni para afirmarla ni para negarla categóricamente. Si se admite su autenticidad, hay varias formas posibles de concebir la naturaleza de estos hechos. Hay una que es compatible con la concepción científica del mundo. Por eso es preferible. La concepción científica del mundo, bien entendida, no debe estar separada de la verdadera fe. Dios ha creado este universo como un tejido de causas segundas; parece que fuera una impiedad suponer agujeros en este tejido como si Dios no pudiera llegar a sus fines sin atentar contra su propia obra. Si se admiten tales agujeros, resulta escandaloso que Dios no haga nada por salvar a los inocentes de la desdicha. La resignación de los inocentes ante la desdicha no puede surgir en el alma más que por la contemplación y la aceptación de la necesidad, que es el encadenamiento riguroso de las causas segundas. De otro modo, se está obligado a recurrir a artificios que equivalen a negar el hecho mismo de la desdicha de los inocentes; y, en consecuencia, a falsear toda inteligencia de la condición humana y el núcleo mismo de la concepción cristiana<sup>362</sup>.

Para Weil la explicación oficial de la Iglesia contraponiendo los fenómenos milagrosos a las explicaciones científicas ha contribuido a la fe, pero en un sentido bajo e innecesario para la fe auténtica. A su modo de ver, la concepción científica del mundo y la fe no sólo son compatibles sino que la primera representa una vía para la segunda. Esta idea es justamente la que advierte Weil en su análisis de la ciencia griega con respecto a la matemática pitagórica, como vimos anteriormente en el apartado referido a la verdad en Grecia, y la que seguirá

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 45. La oposición entre el concepto weiliano de necesidad y la concepción cristiana de la libertad y el milagro fue uno de los motivos de crítica por parte de Gustave Thibon respecto de la filosofía weiliana. En una nota al texto weiliano "La distancia entre lo necesario y lo bueno", incluido en *La gravedad y la gracia*, Thibon expresa su visión particular al respecto: "es significativo comprobar cómo S. Weill extiende el determinismo cartesiano y spinozista a todos los fenómenos naturales, incluidos los actos psicológicos. Para ella, sólo la gracia puede propiciar el fracaso de la gravedad. En ese sentido, ignora el margen de indeterminación y 'gratuidad' que Dios ha dejado en la naturaleza y que hace posible la inserción en el mundo de la libertad y el milagro. Lo cual no quita para que de hecho la gravedad sea prácticamente todopoderosa" (WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2001, p. 143). No obstante, a mi modo de ver, si bien es cierto que Weil defiende una noción férrea de la necesidad aplicable a la materia, la presencia del azar en el ámbito del pensamiento y la acción del hombre, elemento que Weil destaca a lo largo de su obra, vendría a coincidir con el margen de indeterminación al que se refiere Thibon. Por otro lado, el que la necesidad someta a la materia no significa tampoco que ésta pueda concebirse en el cuerpo humano como realidad, lo que hace pensar que la concepción de la necesidad no agota toda la realidad del mundo, al menos del humano, ni en aspecto espiritual ni en el corporal. Así lo indica Weil en sus *Reflexiones*: "Hay, sin embargo, una fuente de misterio, que no podemos eliminar y que no es otra que nuestro propio cuerpo. La extrema complejidad de los fenómenos vitales quizá puede ser progresivamente aclarada, al menos en cierta medida; pero una sombra impenetrable envolverá siempre la relación inmediata que liga nuestros pensamientos a nuestros movimientos. En este ámbito no podemos concebir ninguna necesidad, por el hecho de no poder determinar eslabones intermedios; por lo demás, la noción de necesidad, tal como el pensamiento la forma, sólo es propiamente aplicable a la materia" (WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 107.)

presente a lo largo de la obra weiliana en lo referente a los milagros. Contraponer ciencia y religión, supone contraponer dos verdades diferentes, una verdad presente en las leyes físicas manifestada en la naturaleza y una verdad sobrenatural que, en el caso de los milagros, también se manifiesta en la naturaleza. Entre la ciencia y Dios no puede haber sino un tránsito, una comunicación; la ciencia no es sino un perfecto sendero que conduce en último término a una verdad supraracional, sobrenatural. Desde su punto de vista resulta cómico y trágico al mismo tiempo, contemplar la lucha encarnizada en los debates modernos entre ciencia y religión. Por un lado, la ciencia pretende a partir de verdades científicas hacer caer a la religión en la cuenta del absurdo de sus posiciones, mientras que desde la religión, no sin cierto complejo de inferioridad, tratan de negar, desde su mala conciencia, tales verdades en un ejercicio de verdadera falta de honradez intelectual. Para Weil ambas posturas adolecen de la enfermedad de la idolatría, cuyo único remedio es hacer renacer en sendas esferas el espíritu de verdad. Se trate de ciencia, religión o de pensamiento en general, "el fin del sabio es la unión de su propio espíritu con la misteriosa sabiduría eternamente inscrita en el universo"<sup>363</sup>. La Providencia vista así consistiría no en una perturbación de la cadena causal sino en el orden del mundo, o más bien en el principio ordenador del mismo, extendido por el universo a través de una red soberana de relaciones.

"Hay una sola y la misma cosa, que en relación a Dios es la eterna Sabiduría, en relación al universo es la obediencia perfecta, en relación a nuestro amor es belleza, en relación a nuestra inteligencia es equilibrio de relaciones necesarias, y en relación a nuestra carne es fuerza bruta"<sup>364</sup>. Desde la perspectiva weiliana, la Providencia es soberana en la medida en que representa la malla de determinaciones que limita y hace obedecer a la fuerza bruta e indeterminada. Tales relaciones son inmateriales y desprovistas de fuerza en cuanto son pensamientos; es a ello a lo que Weil denomina necesidad. "Así, no sólo las matemáticas, sino la ciencia entera es, sin que se busque destacarlo, un espejo simbólico de las verdades sobrenaturales"<sup>365</sup>.

El concepto de necesidad posee en Weil una significación de suma importancia para la comprensión de sus fundamentos filosóficos. Para Th. Nevin la necesidad presenta dos aspectos fundamentales: como instrumento de un razón superior y como la "causa errante" de la fuerza bruta. "Como Platón, Weil ofrece un juicio ambivalente sobre la necesidad. Es nuestra primera maestra de la realidad; y una irracionalidad soberana que parece tener un tal dominio sobre el mundo material que la razón humana se siente intimidada"<sup>366</sup>. Carmen Revilla, traductora de la edición castellana de las *Réflexions sur les causes de la liberté et l'oppression sociale*, aclara en una nota al pie:

el concepto de necesidad describe, en Simone Weil, el orden del mundo, un orden que es armonía geométrica derivada de la obediencia fiel de todo acontecimiento a la ley de la fuerza que rige la materia; el ser humano, inserto en el universo, es un ser necesitado, dependiente de la necesidad cuya realidad experimenta como imposición de la naturaleza que genera las

---

<sup>363</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 202.

<sup>364</sup> Ibid., pp. 225 y ss.

<sup>365</sup> Ibid., 225.

<sup>366</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 149. Traducción propia.

necesidades, esto es, los hechos en los que esta experiencia elemental se expresa en su existencia cotidiana y concreta<sup>367</sup>.

En realidad, es la providencia impersonal identificada con la ciega imparcialidad de la materia inerte lo que se propone como norte moral y del conocimiento científico. Es por ello que Weil supone que una ciencia desarrollada en grado sumo podría dar cuenta de tales fenómenos milagrosos, por lo que a sus ojos no existe ruptura, sino más bien un puente, entre la concepción científica del mundo y los milagros. Como acertadamente apunta Ludwig Brinckmann explicar los milagros dentro de las coordenadas de la ciencia natural, como hace Weil, supone un cambio de perspectiva: "las ciencias naturales, tal como existen desde el 1600, describen los fenómenos independientemente del hombre. Las influencias que pueden ser ejercidas por un hombre en tanto que ser espiritual, no son estudiadas por nuestras ciencias naturales. La opinión según la cual las leyes de las ciencias, así limitadas, serían las únicas leyes de la naturaleza es falso. Es por eso que Simone Weil habla de un milagro"<sup>368</sup>. Lo que la ciencia necesita es una atención pura, surgida de un alma desligada de las necesidades que la atan al mundo material para contemplar las relaciones que rigen dicha materia en su pureza inmaterial. "Así, desde un punto de vista religioso los milagros son algo secundario, y desde el punto de vista científico entran naturalmente en la concepción científica del mundo. En cuanto a la idea de probar a Dios por la violación de las leyes de la naturaleza, a los primeros cristianos les habría parecido monstruosa. Sólo podía surgir en nuestros espíritus enfermos, que creen que la fijeza del orden del mundo puede dar argumentos legítimos a los ateos"<sup>369</sup>

No podemos señalar que el milagro es un efecto contrario a las leyes naturales en la medida en que son desconocidas. Tampoco puede afirmarse que el milagro es un suceso nacido de un querer particular de Dios pues todo lo que acontece es conforme a su voluntad. Desde su interpretación (que como señala J. Daniélou es más bien un acto de atención de tipo casi místico, y por consiguiente más valioso que la mera interpretación intelectual<sup>370</sup>) la fe en la Providencia divina, no sólo en los Evangelios, sino también en los textos sagrados de China, de la India y de Grecia, consiste en creer que realidad y voluntad de Dios son una y la misma cosa. Únicamente desde el plano del bien y del mal puede decirse que la realidad será conforme o disconforme con la voluntad de Dios. No obstante, y a modo general, la noción de providencia exige, incluso en este segundo plano, la conformidad de todo lo que sucede con la voluntad de Dios.

Todos los acontecimientos que componen el universo en la totalidad del curso de los tiempos, cada uno de ellos, cada conjunto posible de varios acontecimientos, cada relación entre dos o más acontecimientos, o entre un acontecimiento y un conjunto de ellos, todo eso, en el mismo grado, ha sido permitido por la voluntad de Dios. Todo eso son las intenciones particulares de Dios. La suma de las intenciones particulares de Dios es el universo mismo. Sólo se exceptúa el mal, y no debe exceptuarse entero, desde todos los puntos de vista, sino únicamente en la

---

<sup>367</sup> WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit. 54.

<sup>368</sup> BRINCKMANN, Ludwig: "La convergence entre l'esprit de la science et celui de la foi" en VV. AA.: S. Weil, *philosophe, historienne et mystique*, op. cit., p. 290. Traducción propia.

<sup>369</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., 207.

<sup>370</sup> DANIÉLOU, Jean: "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit.

medida en que es mal. Desde cualquier otro punto de vista es conforme con la voluntad de Dios<sup>371</sup>.

De lo contrario se llega a la creencia ridícula de que cuando un rayo no nos mata por un poco es porque Dios desea salvarnos la vida y lo desvía un poquito, no mucho, ni siquiera evita que caiga. Pero entonces ¿por qué no pensar que Dios interviene en cada instante de nuestra vida para evitar que el rayo nos fulmine?

En opinión de Weil, “un milagro es un fenómeno físico entre cuyas condiciones previas se encuentra un abandono del alma al bien o al mal”<sup>372</sup>. El auténtico hecho sobrenatural en este mundo es la santidad, a cuyo estado pueden seguirles fenómenos físicos inusuales debido a los mecanismos sobrenaturales, cuya rigurosidad cuando menos iguala a los naturales. “La noción misma de milagro es occidental y moderna; está ligada a la concepción científica del mundo, con la cual sin embargo es incompatible. Lo que nosotros vemos como milagros, los hindúes lo ven como efectos naturales de poderes excepcionales que se encuentran en pocas personas y con más frecuencia entre los santos. Constituyen, pues, una presunción de santidad.”<sup>373</sup>. Esto quiere decir que tales mecanismos sobrenaturales, entendidos como “condiciones de la producción del bien puro como tal” no representan para Weil una prueba de la santidad, sino un paso más en la cadena que conlleva una demostración. No obstante, el argumento fuerte que Weil esgrime en estas líneas apunta a una de sus nociones filosóficas fundamentales: la desdicha. La desdicha sólo puede ser inocente en el caso de que los fenómenos mundanos estén anudados por la necesidad, de lo contrario habría que hablar de una culpabilidad de Dios porque los hechos podrían y deberían ser de otra manera, por lo que la creencia en un Dios que retribuye con amor sobrenatural a aquellos que aceptan su desdicha como un fenómeno necesario del mundo no tendría sentido alguno. Weil entiende, por el contrario que:

ciertos hechos pueden ser efectos de lo que se produce en la carne, de la acción del demonio sobre el alma o de la acción de Dios. Así, un hombre llora de dolor físico; a su lado otro llora pensando en Dios con amor puro. En los dos casos hay lágrimas. Esas lágrimas son los efectos de un mecanismo psico-fisiológico. Pero en uno de los dos casos un engranaje de este mecanismo es sobrenatural; es la caridad. En este sentido, aunque las lágrimas sean un fenómeno tan ordinario, las lágrimas de un santo en estado de contemplación son sobrenaturales. En este sentido y sólo en éste, los milagros de un santo son sobrenaturales. Lo son al mismo título que todos los efectos materiales de la caridad. Una limosna cumplida por caridad pura es un prodigio tan grande como el caminar sobre las aguas. Un santo que camina sobre las aguas es de todo punto análogo a un santo que llora<sup>374</sup>.

La única diferencia radicaría, como señala Weil, en que el primer fenómeno es menos frecuente. Para Weil existe la posibilidad de que se produzcan hechos en el mundo que no tienen como causa ni la materia ni la acción del demonio, y que serían el resultado de actos caritativos, de un estado de santidad. En *La connaissance surnaturelle*, Weil admite asimismo la posibilidad de que el milagro sea consecuencia de la necesidad de atraer la atención por

---

<sup>371</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 217.

<sup>372</sup> Ibid., p. 205

<sup>373</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 44.

<sup>374</sup> Ibid., p. 46

parte de aquellos hombres revestidos de sabiduría divina, sin embargo, no descarta la posibilidad de que dichos poderes milagrosos pudieran encontrarse también en manos de malvados y de gente mediocre. No obstante, no existe ninguna certeza para afirmar esta tesis ni tampoco la contraria, por lo que Weil no considera de ninguna utilidad estas suposiciones, pues no conducen al afianzamiento de otras verdades. Para ella “la verdadera piedra filosofal, el verdadero Grial es la Eucaristía. Cristo nos ha indicado lo que debemos pensar de los milagros poniendo en el centro mismo de la Iglesia un milagro invisible y de algún modo puramente convencional (ahora bien, la convención ratificada por Dios). (...)Hitler podría morir y resucitar cincuenta veces y para mí no sería el Hijo de Dios. Si el Evangelio omitiera toda mención de la resurrección de Cristo, la fe me sería más fácil. La Cruz sola me basta.”<sup>375</sup>. Esta es quizá la lección más importante que aporta Weil respecto a los milagros, y en la que se hace patente la distancia entre el cristianismo oficial y el cristianismo tal y como ella lo concibe. El auténtico milagro no se ve, la fe auténtica no requiere que se vea, y no sólo eso, el hecho observable no asegura tampoco la santidad. Es la desdicha del inocente causada por el entramado de fuerzas que teje la necesidad, la que prueba de forma milagrosa la existencia del amor sobrenatural. Atender a ello es el auténtico milagro.

A mi modo de ver, empero, existe una razón poderosa en el pensamiento weiliano para rechazar los milagros: el hecho de que Weil conciba la creación como un acto de *dejación*, de retirada, *kenótico* (κενώω, vaciar, evacuar, abandonar, dejar vano) de modo contrapuesto, pues, a lo que ella denomina la concepción romana de Dios, basada en la propiedad y el poder, a la que aludimos anteriormente. Así señala: “El acto de la Creación no es un acto de potencia. Es una abdicación. Mediante ese acto se ha establecido un reino distinto del de Dios. La realidad de este mundo está constituida por el mecanismo de la materia y la autonomía de las criaturas razonables. Es un reino del que Dios se ha retirado. Dios, habiendo renunciado a ser el rey solo puede ir como mendigo”<sup>376</sup>. Se trata, por tanto, de un acto de *abandono* por parte de Dios, de modo que la creación ha de entenderse más bien como una *de-creación*, que es precisamente el mismo acto al que debe tender el hombre para encontrar la verdad, lo cual impide aceptar la Providencia en casos particulares y, por consiguiente, el milagro. Para Weil Dios puede ser visto desde el punto de vista de la causalidad como causa indirecta de todo cuanto acontece y directa sólo de aquello que es puro. Sin embargo, esa omnipotencia asociada a la causalidad indirecta se traduce en una abdicación en favor de la necesidad, reservando para sí una esfera ínfima y secreta como causa directa de la pureza mundana. En realidad, el pensamiento acerca de la creación en Weil es acorde con la filosofía oriental, como se constata en la Upanishad por ella anotada: “Dios no es lo que es manifestado por la palabra, sino aquello por lo cual la palabra es manifestada. Es aquello por lo cual todo es manifestado y que no es manifestado por nada”<sup>377</sup>. Dios no es, pues, ni aquello que la palabra expresa ni el mundo mismo, sino la fuente que hace brotar mundo y palabra, y esto sucede en la medida en que al crear aquello que no es él, lo abandona. Por tanto, no sólo es que no existe identificación posible entre el mundo y Dios, es que no existe injerencia, solo consentimiento.

---

<sup>375</sup> Ibid., p. 47.

<sup>376</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 43. Esta concepción de Dios como mendigo de amor que espera a sus puertas pacientemente sin forzarla nunca es curiosamente próxima a la de N. Cabasillas como advierte E. Bea en su obra *La memoria de los oprimidos*, op. cit., p. 208.

<sup>377</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 90.



En este sentido, la intervención de Dios en su propia obra representaría un acto contrario al abandono y a la súplica de Dios, pues supone el ejercicio del poder. Por esta razón afirma Weil “Las religiones que han concebido esa renuncia, ese distanciamiento o desaparición voluntaria de Dios, su ausencia aparente y su presencia secreta aquí abajo, son la religión verdadera, la traducción a lenguajes distintos de la gran Revelación. Las religiones que presentan a la divinidad ejerciendo su dominio allí donde puede hacerlo son falsas. Aun cuando sean monoteístas, son idólatras.”<sup>378</sup>. Parece claro, no obstante, que este carácter idolátrico se refiere principalmente al judaísmo, pero en cualquier caso, su concepción de Dios como ausente por voluntad, o como presencia secreta fuera de toda intromisión en el acontecer fáctico, aleja a Weil de la superstición y de la fe en los milagros a las que no puede sustraerse La Iglesia Católica. La caracterización de Dios como mendigo de amor, como doliente, como abandonado por Dios, es una constante a lo largo de la obra weiliana en contraposición a su omnipotencia. Así señala Weil: “el Cristo que cura a los enfermos, resucita a los muertos, etc., representa la parte humilde, humana, casi baja de su misión. La parte sobrenatural la constituye el sudor de sangre, el deseo insatisfecho de consuelos humanos, la súplica por salvarse, el sentimiento de abandono de Dios”<sup>379</sup>. Por esta razón, el Dios verdadero es un Dios que aunque todopoderoso está situado en los cielos y sólo secretamente aquí abajo, por lo que “la creación no es un acto de autoexpansión por parte de Dios sino de retirada y de renuncia. Dios con todas las criaturas es menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta merma y ha vaciado de sí un parte del ser. Se ha vaciado ya en ese acto de su divinidad; por eso dice san Juan que el Cordero fue degollado desde la fundación del mundo.”<sup>380</sup>.

Por otro lado, Weil rechaza el hecho de que la Iglesia considere a Cristo como la única encarnación auténtica de Dios, marcando un antes y un después en el desarrollo histórico de dicha verdad, y estableciendo un hito para la Redención de la humanidad, ya que de ser así, no se comprende tampoco cómo Dios pudo con justicia dejar el mundo sumido en las tinieblas hasta la llegada de Cristo.

Las ceremonias de los misterios de Eleusis y Osiris eran consideradas sacramentos en el sentido en que hoy lo entendemos. Y quizá eran verdaderos sacramentos, con la misma virtud que el bautismo o la eucaristía, obteniendo esta virtud de la misma relación con la Pasión de Cristo. La Pasión estaba por venir. Hoy es el pasado. El pasado y el porvenir son simétricos. La cronología no puede tener un papel determinante en una relación entre Dios y el hombre, una relación en la que uno de sus términos es eterno. Si la Redención, con los signos y los medios sensibles que le corresponden, no hubiera estado presente en la tierra desde el origen, no se podría perdonar a Dios -si está permitido hablar en estos términos sin blasfemia- la desdicha de tantos inocentes, desenraizados, sometidos, torturados y condenados a muerte en el curso de los siglos anteriores a la era cristiana. Cristo está presente en esta tierra, a menos que los hombres lo expulsen, allí donde hay crimen y desdicha<sup>381</sup>.

En este fragmento se encuentra velado uno de los principales presupuestos del pensamiento weiliano: la negación del progreso (entiéndase, en sentido moral). Esta idea está en conexión con el antihistoricismo de Alain y la *philosophia perennis* de corte platónico, de

---

<sup>378</sup> WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 92.

<sup>379</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 127.

<sup>380</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 91.

<sup>381</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., pp. 20 y ss.

quien también parece provenir la dimensión práctica de la filosofía weiliana. En este sentido coincidimos con R. Rius cuando señala que tanto Weil como Zambrano recogen la estela de la *philosophia perennis* o *prisca theologia* ampliamente difundida en el Renacimiento y referida a la relación que los filósofos paganos habrían recibido directamente de Dios en tiempos y lugares distintos y alejados, la cual vendría exigida por la necesidad de atender al otro desde la recuperación de las tradiciones y culturas del pasado<sup>382</sup>. Una primera lectura de estas líneas destaca el sinsentido de establecer la Redención de la humanidad en el momento histórico concreto en el que se produce la Pasión de Cristo. De ser así, Dios habría estado abandonando al hombre hasta la llegada de Cristo y dejado sin redimir toda la desgracia mundana anterior a él, lo que sería injusto tal y como Weil dice.

Los hombres desdeñan beber en la fuente de la pureza, pero la creación sería un acto de crueldad si esa fuente no brotara allí donde hay crimen y desdicha. Si el crimen y la desdicha no se extendieran más allá de los dos mil últimos años, ni a los países no tocados por las misiones, se podría creer que la Iglesia tiene el monopolio de Cristo y los sacramentos. ¿Cómo se puede, sin acusar a Dios, soportar la evocación de un solo esclavo crucificado hace veintidós siglos, si se piensa que Cristo no estaba presente en aquel tiempo y que todo sacramento era desconocido? Apenas se piensa en los esclavos crucificados hace veintidós siglos<sup>383</sup>.

Pero vemos que además no se advierte ninguna razón por la cual no pudiera haberse efectuado antes o después. Y tampoco puede concluirse lógicamente desde tales presupuestos que simplemente la Pasión tuvo que tener un comienzo anterior al de Cristo en otras manifestaciones de la divinidad, sino que más bien estuvo presente desde la Creación e incluso puede decirse que más allá del tiempo por tratarse de una mediación entre Dios eterno y el hombre finito. No sólo eso, culturas como la egipcia o la griega han dado muestras de una catadura moral a nivel del cristianismo en la medida en que comparten la misma esencia.

Nada permite creer que la moral haya cambiado nunca. Todo lleva a pensar que los hombres de tiempos más lejanos concibieron el bien, cuando lo concibieron, de una manera tan pura y tan perfecta como nosotros, aunque practicaran el mal y lo celebraran cuando triunfaba, exactamente como hacemos nosotros. En cualquier caso, la concepción más antigua de la virtud que nos ha llegado hasta nosotros, la elaborada por Egipto, es pura y completa hasta el punto de no dejar lugar al progreso. Hace cuarenta siglos, en aquella tierra colmada de gracia,

---

<sup>382</sup> Como cuenta R. Rius: "Según Marsilio Ficino (1433-1499), guía de la Academia platónica de Florencia, Zoroastro y Hermes Trismegisto, Orfeo, Pitágoras y el «divino Platón», entre otros, serían ejemplos receptores de dicha revelación. Se trazaba así una genealogía de antiguos teólogos (míticos algunos de ellos) que habrían dado origen a una filosofía religiosa en Persia (Zoroastro) y Egipto (Hermes); esta habría sido cultivada luego en Tracia (Orfeo), habría crecido después en Grecia e Italia (Pitágoras) y alcanzado finalmente su plena consumación en Atenas (Platón). A partir de esta creencia, los platónicos renacentistas intentaron armonizar diversas doctrinas con el fin de construir una *philosophia perennis*, deudora de la tradición de la *prisca theologia*, geográficamente tan dispersa. Zambrano y Weil podrían seguir la estela de esta concepción sin que ello significara renunciar a la tradición metafísica común y académicamente considerada como «pura filosofía»". (RIUS, Rosa: "De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano" en VV. AA.: *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013, p. 82. Edición de Fina Birulés y Rosa Rius Catell). R. Rius también hará referencia a la relación entre el pensamiento weiliano y el de M. Zambrano en su artículo "À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVII, nº3, 2014, pp. 223-238, en el que explica cómo el término *philosophia perennis*, tributaria de *prisca theologia*, si bien atribuido a Leibniz, será introducido por Agostino Steuco, cuyo objetivo era el de mostrar la armonía doctrinal entre *prisca theologia* y el cristianismo.

<sup>383</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., pp. 117 y ss.

el ser humano más miserable tenía un valor infinito, porque debía ser juzgado y podía ser salvado. (...) La idea que los griegos de hace veinte siglos se hacían de la virtud se conoce todavía mejor; sería insensato creer que en lo que a esto atañe haya podido haber algún progreso con respecto a ellos<sup>384</sup>.

Pero, no sólo Egipto y Grecia anticipan la verdad cristiana; como señala en su escrito *Israel y los gentiles*, los textos taoístas chinos anteriores a la era cristiana, especialmente en lo referente a la acción divina como no acción y, más profusamente, los textos hindúes (a cuyo detalle nos dedicaremos en el apartado referido a Oriente), anticipan mucho del misticismo propiamente cristiano de figuras como Suso o San Juan de la Cruz, sobre todo en lo que respecta a la "nada", el "no-ser", la unión del alma con Dios y el conocimiento negativo de éste. Weil llega a decir: "La similitud de las fórmulas es tan grande que cabría preguntarse incluso si no ha habido influencia directa de los hindúes sobre los místicos cristianos. En todo caso, los escritos atribuidos a Dioniso Aeropagita, que tan poderoso influído ejercieron sobre el pensamiento místico de la Edad Media, fueron sin duda elaborados en parte bajo la influencia de la India"<sup>385</sup>. Queremos dejar constancia por nuestra parte de que, a pesar de que el presente estudio representa una defensa a partir de la obra de Weil de la existencia de una verdad única, de carácter esencial y universal compartida por diversas culturas, a nuestro modo de ver, afirmar influencias tan particulares resulta ir demasiado lejos debido a la falta de pruebas que corroboren tales influencias.

Estas convicciones son las que le llevan a afirmar, a partir del estudio sobre el catarismo, la existencia de una civilización previa a la colonización romana de Europa desarrollada en el Mediterráneo y Oriente Próximo, la cual, si bien no es homogénea<sup>386</sup>, presenta cierta continuidad, y cuya última huella sería la civilización cátara. Para Weil un mismo pensamiento se halla en el corazón de misterios y sectas iniciáticas en Egipto, Tracia, Grecia y Persia, teniendo en Platón a su expresión más perfecta. Gnosticismo, maniqueísmo (de donde provendría la idea del descenso de Dios y del desgarró y dispersión del espíritu entre la materia) y catarismo (concebido como una especie de pitagorismo o platonismo cristiano) serían, a su modo de ver, las manifestaciones más fidedignas de este pensamiento del cual derivaría, en último término, el cristianismo<sup>387</sup>. Estas consideraciones hacen que Weil se plantee en su *Cuestionario*, y frente a doctrina oficial de la Iglesia, la posibilidad de que no exista un conocimiento de Dios mayor en el cristianismo que en la antigüedad precristiana, así como de que países no cristianos como la India estén impregnados en la actualidad de pensamiento cristiano en mayor medida que los cristianos.

Para ella "es imposible que la verdad entera no esté presente en todo tiempo, en todo lugar, a disposición de quien la desee"<sup>388</sup>. En realidad, para Weil la idea de progreso tiene su origen en la perversión del cristianismo mediante el cual se convirtió en la religión oficial del

---

<sup>384</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 262 y ss.

<sup>385</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 44.

<sup>386</sup> En su escrito acerca de la doctrina pitagórica, incluido en la selección de J. M. Perrin titulada *Intuitions pré-chrétiennes* afirma, sin embargo, su carácter homogéneo.

<sup>387</sup> Nuevamente tales exégesis históricas presentan un carácter altamente problemático, pues no se trata tanto de una hermenéutica historiográfica como de una investigación de la verdad en la historia, por lo que sus tesis históricas y filosóficas son indisolubles.

<sup>388</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 226.

imperio romano. Supone la consagración a nivel de pensamiento de un principio histórico ajustado a la dinámica romana de destrucción de los tesoros espirituales de los territorios conquistados, confiriendo un carácter histórico a la Redención para tornarla una operación temporal y no eterna. Ulteriormente el dogma del progreso adoptará una versión laica que llega hasta nuestros días y que, para Weil amenaza con pervertir por completo nuestra época. En general “el dogma del progreso deshonra al bien al convertirlo en una cuestión de modas”<sup>389</sup>. Y es que la creación misma en tanto que “pedazos de bien puro extendido por el mal”, tal y como Weil la define, contiene dentro de sí la propia idea de Redención. Bien y mal forman el tejido del mundo y no hay razón que justifique que el mal únicamente pudo purificarse y redimirse tras la Pasión. En general, hay redención siempre que en el mundo se producen fenómenos de amor al prójimo.

No es sorprendente que un hombre que tiene pan dé un pedazo a un hambriento. Lo que es sorprendente es que sea capaz de hacerlo con un gesto diferente de aquél por el cual se compra un objeto. La limosna, cuando no es sobrenatural, es semejante a una operación de compra. Se compra al desdichado. Sea lo que sea lo que un hombre quiere, en el crimen como en la virtud más alta, en las preocupaciones minúsculas como en los grandes proyectos, la esencia de su querer consiste siempre en que quiere ante todo, quiere libremente. Querer la existencia de esa facultad de libre consentimiento en otro hombre que ha sido privado de ella por la desdicha es hacerse uno con el otro, es consentir en sí mismo a la desdicha, a la propia destrucción. Es negarse a sí mismo. Y negándose a sí mismo se hace uno capaz, con Dios, de afirmar al otro por una afirmación creadora. Uno se ofrece como rescate por otro. Es un acto redentor<sup>390</sup>.

Por otra parte, tal y como advierte Juan Ramón Capella en su presentación a la edición española de *L'énracinement*, Weil sostiene una teología negativa análoga a la de San de la Cruz, a partir de la cual puede abrirse un ámbito de subjetividad en un momento en el que el mundo se encuentra desalmado por completo. Para Weil es la ausencia de Dios en la desdicha la marca propia de la Redención y el sentimiento desolador de esa ausencia el sello de su presencia, la mediación perfecta de la Cruz, la Redención por parte del amor sobrenatural de Dios sobre su Hijo. Desde tales presupuestos no es posible negar que tal situación ha debido ser experimentada, si no por dioses anteriores hechos hombres, al menos sí por hombres que en el sufrimiento de su desdicha han gritado mudamente ¿por qué se les hace daño?, ¿por qué su Dios o sus dioses le han abandonado? No es, por tanto, posible la fe en un Dios que no redime ese sufrimiento con anterioridad a Cristo. Pero además, considerando la férrea adhesión de Weil a la concepción griega del eterno devenir cíclico del cosmos, y su repulsa sistemática a la tradición hebrea, la Creación no puede ser concebida en Weil desde una perspectiva temporal, ya que esto implicaría linealidad en el tiempo, y por ende, la aceptación de la Redención como hito histórico concreto. Por lo que aboga más bien es por entender el acto creativo desde un punto de vista lógico y no temporal, lo que posibilita la coherencia con su tesis de que la presencia de la Redención es original, sobrepasando así el corsé del segmento temporal, y también con su idea de que hubieron de producirse encarnaciones de Dios en el mundo anteriores en la historia a la de Cristo. Lo cierto es que Simone Weil nunca dudó de que el Verbo haya tenido encarnaciones anteriores a Jesús, y como tales considera a

---

<sup>389</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 179.

<sup>390</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., pp.92 y ss.

Osiris en Egipto y a Krishna en la India, llegando a afirmar que “Si Osiris no es un hombre que haya vivido sobre la tierra siendo al mismo tiempo Dios, de la misma manera que Cristo, entonces la historia de Osiris es al menos una profecía infinitamente más clara, más completa y más próxima a la verdad que todo lo que se denomina con este nombre en el Antiguo Testamento. Lo mismo puede decirse de otros dioses muertos y resucitados.”<sup>391</sup>. Y lo mismo sucede en lo referente a las Escrituras Sagradas:

Ha habido, quizá, en diversos pueblos (India, Egipto, China, Grecia) Escrituras sagradas reveladas al mismo título que las Escrituras judeo-cristianas. Algunos de los textos que subsisten hoy son quizá fragmentos o ecos de las mismas. Los pasajes de la Escritura (Génesis, Salmos, san Pablo) relativos a Melquisedec prueban que desde el alba de Israel existía, fuera de Israel, un servicio de Dios y un conocimiento de Dios situados en el mismo plano del cristianismo e infinitamente superiores a todo lo que jamás haya poseído Israel<sup>392</sup>.

Para Weil, del mismo modo que a nivel de la materia la identidad de dos objetos únicamente es posible mediante el pensamiento abstracto, a nivel del bien aquello que es idéntico tiene que ser uno, por lo que cualquier hombre perfecto debe ser por necesidad Dios mismo. En definitiva, el hecho de que Cristo represente a ojos de Weil la mediación pura entre Dios y el hombre, aportando un mensaje definitivo se debe, en primer lugar, al convencimiento de que Cristo mismo es la verdad, y en segundo lugar, a la falta de conocimientos y testimonios fieles de las encarnaciones más arcaicas. Si a esto añadimos, por otro lado, que desde su perspectiva existen importantes objeciones que imposibilitan la tentativa de aceptar la verdad de Cristo que exige el dogma, entonces nos resulta claramente justificado el esfuerzo que Weil realiza en ciertas obras por establecer paralelismos, guiños, analogías, similitudes e identificaciones entre parábolas, encarnaciones, ritos, sacramentos, dioses y mensajes. Así, por ejemplo, señala:

La historia de Prometeo es la historia misma de Cristo proyectado en lo eterno. La mitología griega está llena de profecías. Lo mismo ocurre con los relatos del folclore europeo, con lo que se llama cuentos de hadas. En realidad, muchos nombres de divinidades griegas son probablemente nombres que designan a una sola Persona divina, a saber, el Verbo. Pienso que es el caso de Dioniso, Apolo, Artemisa, Afrodita celeste, Prometeo, el Amor, Prosperina, y algunos más. Hestia, Atenea y quizá Hefestos son nombres del Espíritu Santo. Hestia es el fuego central. Atenea salió de la cabeza de Zeus después que éste hubiera devorado a su esposa, la Sabiduría, que estaba encinta; “procede”, pues, de Dios y de su Sabiduría. Tiene como atributo el olivo, y el aceite, en los sacramentos cristianos, tiene afinidad con el Espíritu Santo<sup>393</sup>.

Por toda la obra de Weil encontramos esparcidas las analogías entre la figura de Cristo y los símbolos que se le atribuyen con la simbología de otras divinidades. Así señala que Cristo comenzó su vida pública transformando el agua en vino y la terminó transformando el vino en sangre, señalando de esta forma su íntima afinidad con Dioniso (“yo soy la vid eterna”), el cual sufrirá, según la peculiar interpretación de Weil, la pasión a manos de los Titanes (en referencia a todo aquello que resulta ser irracional, brutal, animal, que es demoníaco y que está separado de la divinidad). Del mismo modo que las palabras “si el grano no muere” expresan una afinidad con Atis y Prosperina. La maternidad de la Virgen se relaciona con una

---

<sup>391</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 22.

<sup>392</sup> Ibid., p. 21.

<sup>393</sup> Ibid., p. 23

cierta esencia, madre de todas las cosas en el Timeo de Platón, así como todas las madres de la antigüedad, como Deméter o Isis, se relacionan con la Virgen. Y lo mismo sucede con Zeus, Abel o Noé.

La expresión “Cordero de Dios” sin duda está relacionada con tradiciones que quizá tengan vínculos con lo que hoy se llama totemismo. La historia de Zeus Ammón en Herodoto (Zeus degollando un carnero para mostrarse a quien le suplica se deje ver recubierto de su vellón), comparada con la expresión de San Juan “el Cordero que fue degollado desde la fundación del mundo”, proyecta sobre ella una intensa luz. El primer sacrificio que haya complacido a Dios, el de Abel, conmemorado en el canon de la misa como figura de Cristo, era un sacrificio animal. Y lo mismo el de Noé, que salvó definitivamente a la humanidad de la cólera de Dios y suscitó un pacto de Dios con los hombres. Son éstos los efectos de la Pasión de Cristo. Hay una misteriosa relación entre ambos<sup>394</sup>.

Weil establece analogías por doquier alejándose del cristianismo oficial y postulando una verdad asumida, revelada, encarnada en culturas y civilizaciones dispares y anteriores al advenimiento de Cristo. En definitiva, lo que Weil defiende es que:

la religión católica contiene explícitamente verdades que otras religiones contienen implícitamente. Pero recíprocamente, otras religiones contienen explícitamente verdades que solamente están implícitas en el cristianismo. (...) Las diversas tradiciones religiosas auténticas son reflejos diferentes de la misma verdad, y quizá igualmente valiosas. Pero no nos damos cuenta, porque cada cual vive una sola de esas tradiciones y percibe las otras como algo que está fuera. Ahora bien, como los católicos repiten sin cesar, y con razón, a los incrédulos, una religión sólo se conoce desde dentro<sup>395</sup>.

Esto significa que anteriormente al establecimiento del cristianismo hubo un número indeterminado de hombres que alcanzaron un conocimiento sobrenatural y una práctica del amor tal vez mayor que los santos cristianos, o al menos, ha de suponerse que de una altura similar. Y lo mismo sucede tras el cristianismo con hombres situados fuera de la Iglesia católica e incluso creyentes de otras confesiones y que son calificados por ésta de infieles o herejes. Para ella “Cristo ha debido estar presente por completo en todas partes donde existe la desdicha. De otro modo, ¿dónde estaría la misericordia de Dios?”<sup>396</sup>. Es por ello que Weil afirma con rotundidad: “Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a Osiris, Dioniso, Krishna, Buda, el tao, etc., el Hijo de Dios ha respondido enviándole el Espíritu Santo. Y el Espíritu ha actuado sobre su alma instándole a abandonar su tradición religiosa, sino dándole la luz –y en el mejor de los casos la plenitud de la luz- en el interior de esa misma tradición.”<sup>397</sup>.

Existe, como vemos, un convencimiento pleno en una verdad universal de corte cristiana e independiente del dogma que atraviesa el mundo y la historia de los hombres. Es por ello que una conversión al cristianismo no supone, desde estos planteamientos, en sentido estricto un cambio de religión, como señala J. Daniélou en *Réponses aux questions de Simone Weil*, ya que el cristianismo no estaría asociado a una cultura o civilización concreta sino que

---

<sup>394</sup> Ibid., 25.

<sup>395</sup> Ibid., pp. 32 y ss.

<sup>396</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 34.

<sup>397</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., pp. 29 y ss.

constituye la revelación auténtica, esencial y definitiva destinada a todas las culturas<sup>398</sup>. Por consiguiente, una conversión al cristianismo no implicaría una traición hacia su propia religión, sino su cumplimiento, siempre que la recepción y despliegue de buena nueva se haga desde las estructuras características de su tradición religiosa. Así también, según Emilia Bea el pensamiento de Simone Weil:

está orientado por un deseo inagotable de reencuentro con los valores religiosos del paganismo, desde la convicción de que las carencias del mundo actual tienen su raíz en la ausencia de un sentido elemental de lo sagrado, al que el cristianismo responde, y que sólo puede ser redescubierto a través de la búsqueda de los orígenes paganos casi olvidados en nuestros días. Desde este punto de vista, el Evangelio, lejos de destruir las concepciones religiosas propias de los diferentes pueblos, necesita de este fondo espiritual para encarnarse auténticamente. Se trata ante todo de romper el nexo que une el cristianismo exclusivamente con los valores religiosos semitas, y en segunda instancia de acabar con la visión occidentalista del mensaje cristiano le ha llevado a asimilarse con una teología y una cultura particulares<sup>399</sup>.

Es por ello que el cristianismo tal y como Weil lo concibe no puede quedar constreñido por los elementos oficiales que hacen de él una religión concreta y separada de las demás, y enfrentada desde el punto de vista de la verdad religiosa. Tanto es así que, pese a su creencia en la efectividad de los sacramentos, Weil llega incluso a afirmar que "es muy probable que el destino eterno de dos niños fallecidos algunos días después del nacimiento, uno bautizado y otro no, sea idéntico (aun cuando los padres del segundo no hubieran tenido ninguna intención de bautizarlo)."<sup>400</sup> Por otro lado, Weil distingue todo pensamiento filosófico-religioso verdadero de las cosas que pertenecen a la opinión, y a verdades relativas que se hallan en la dimensión mundana donde existe mezcla de bien y mal, y por consiguiente impureza. Así afirma con rotundidad: "Cuando se dice que la católica es la religión verdadera y que las otras son falsas, se está injuriando no sólo a las demás tradiciones religiosas, sino a la propia fe católica, pues de ese modo se la coloca al nivel de las cosas que pueden afirmarse o negarse". La Verdad religiosa en la medida en que lo es no está sometida al juicio o la interpretación sobre su verdad o falsedad, sino a conocimiento profundo y adhesión. Y esto es así puesto que no es una cuestión meramente intelectual, meramente mundana o natural. "El espíritu no está obligado a creer en la existencia de nada (subjetivismo, idealismo absoluto, solipsismo, escepticismo: véanse las Upanisads, los taoístas y Platón, los cuales se valen, todos, de esa actitud filosófica a título de purificación). Por esta razón, belleza y realidad son idénticas. Por esta razón, la alegría y el sentimiento de realidad son idénticos. Todo lo que se aprehende por medio de las facultades naturales es hipotético. Únicamente cuenta el amor sobrenatural"<sup>401</sup>. Por tanto, es preciso mantener la libertad absoluta de la inteligencia para poder negar a Dios, pero la experiencia de lo trascendente en cual toma asiento toda religión va más allá de los dominios de lo que la inteligencia puede afirmar o negar. Por otro lado, no obstante, aquellos que por su completa adhesión a una religión proclaman que ésta es la única verdadera, a pesar de que se equivocan, tienen en cierto sentido más razón que los que

---

<sup>398</sup> DANIÉLOU, Jean: "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit., p. 26.

<sup>399</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., pp. 180 y ss.

<sup>400</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 53.

<sup>401</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 511.

proclaman la verdad de diversos pensamientos o religiones porque hacen su apreciación con su alma entera.

En general, Weil resume su propia posición respecto a la verdad universal de Dios y la pluralidad religiosa del siguiente modo: “Se podría plantear como postulado: es falsa toda concepción de Dios incompatible con un movimiento de caridad pura. Son verdaderas en grados diversos todas las demás. El amor y el conocimiento de Dios no son realmente separables, pues se dice en el Eclesiástico: *'Praebuit sapientiam diligentibus se.'*”<sup>402</sup>. Esto hace posible que Weil admita los diferentes libros sagrados, encarnaciones, ritos, sacramentos y manifestaciones de esa verdad común de la que cada civilización, religión o cultura ha destacado aspectos parciales, y que queda expuesta en el cristianismo esencial. Según Weil:

Platón también conocía claramente los dogmas de la Trinidad, la Mediación, la Encarnación, la Pasión y las ideas de gracia y salvación por amor. Conoció la verdad esencial, a saber, que Dios es el Bien. No es Omnipotencia más que por añadidura. Al decir: “He venido a arrojar fuego sobre la tierra, y ¿qué más puedo desear si el incendio ya ha prendido”, Cristo indicó su afinidad con Prometeo. (...) Su frase “Yo soy el Camino” debe ser comparada con el Tao Chino, que quiere decir literalmente el camino, la vía, y metafóricamente, por una parte, el método de salvación, por otra, el Dios impersonal que es el de espiritualidad china. (...) Cantidad de relatos de la mitología y el folclore podrían ser traducidos a verdades cristianas sin forzar podrían ser traducidos a verdades cristianas sin forzar ni deformar nada, proyectando sobre ellos, por el contrario, una vívida luz. Y también esas verdades se encontrarían iluminadas<sup>403</sup>.

Por último, Weil expresa uno de los motivos, tal vez el principal, de su negativa a entrar en la Iglesia: el modo de en que ésta hace uso de los sacramentos. De los sacramentos en cuanto a prácticas religiosas hablaremos posteriormente con ocasión de las formas de amor implícito a Dios, por lo que aquí únicamente nos referiremos al motivo de crítica que Weil percibe en los mismos. En principio no cabe duda del profundo respeto y amor que Weil profesa a los ritos religiosos, sin embargo, no puede sino reconocer en ellos un aspecto humano de pertenencia a una comunidad en la que el sentimiento social y el religioso se confunden, impidiendo el correcto discernimiento de lo divino. A su modo de ver, para la gran mayoría, los sacramentos se reducen a un ceremonial simbólico en el cual, aun persuadidos de su íntimo contacto con la divinidad, sólo se experimenta un sentimiento semejante pero falso del verdadero contacto. Es, por tanto, esta convivencia entre lo puro y lo impuro que habita en el seno de la Iglesia (no así en el sacramento como tal) lo que impide a esta pensadora su adhesión oficial y definitiva a la Institución. Así confesará al Padre Perrin su desgarró por estos sentimientos encontrados:

Debo decirle la verdad, aun a riesgo de contrariarle y por más que contrariarle me resulte extremadamente penoso. Amo a Dios, a Cristo y la fe católica tanto como a un ser tan miserablemente insuficiente le sea dado amarles. Amo a los santos a través de sus textos y de los escritos relativos a sus vidas –a excepción de algunos a los que me es imposible amar plenamente o considerar como santos-. Amo a los seis o siete católicos de espiritualidad auténtica que el azar me ha llevado a encontrar en el curso de mi vida. Amo la liturgia, los cánticos, la arquitectura, los ritos y las ceremonias católicas. Pero no siento en modo alguno amor por la Iglesia propiamente dicha, al margen de su relación con todas esas cosas a las que

---

<sup>402</sup> “Dispensó sabiduría a los que le aman”, Eclo 1, 10. WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 54.

<sup>403</sup> WEIL, Simone: *Carta a un religioso*, op. cit., p. 28 y ss.



amo. Puedo simpatizar con quienes sienten ese amor, pero yo no lo experimento. Sé muy bien que todos los santos lo experimentaron. Pero también casi todos ellos nacieron y crecieron en el seno de la Iglesia. Sea como fuere, el amor no surge por propia voluntad. Todo lo que puedo decir es que, si ese amor constituye una condición del progreso espiritual –cosa que ignoro- o forma parte de mi vocación, deseo que algún día me sea concedido<sup>404</sup>.

Como señala E. Bea, la falta de auténtica catolicidad, entendida como universalidad en lo que a la revelación se refiere, es la principal fuente de rechazo a entrar en la Iglesia por parte de Weil<sup>405</sup>. Para ella el cristianismo únicamente lo es de derecho pero no de hecho, razón por la cual deja fuera de sí tesoros que reclaman el amor más incondicional y que a sus ojos son irrenunciables. Esta carencia de catolicidad, a nuestro modo de ver, se deriva de su carácter institucional. Lo que le asusta de la Iglesia es su realidad social, gregaria, consciente del chovinismo que la pertenencia a una colectividad férrea acarrea y de su carácter contagioso. Catolicismo es lo opuesto al confesionalismo y el fundamentalismo. Es, por consiguiente, el sentimiento de pertenencia a esa patria terrestre lo que empuja finalmente a nuestra pensadora a abandonar la idea del bautismo, y una vez más a situarse en esa esfera de soledad moral que siempre le acompañaría, llegando a afirmar: “Siento que me es necesario, que me está prescrito, encontrarme sola, extranjera y exiliada respecto a cualquier medio humano sin excepción”<sup>406</sup>.

Hasta aquí llegarían las principales objeciones de Weil a entrar en la Iglesia. No obstante, es de justicia reconocer que la Iglesia católica deja abierta la posibilidad de la existencia de Escrituras reveladas, sacramentos, y gnosticismo, fuera de su confesión. Es por ello que Weil siempre concibió como una tarea urgente la de impregnar la vida profana de cristianismo, cristianismo esencial, que tal y como hemos ido viendo a lo largo de este apartado se encuentra en una esfera distinta del catolicismo confesional y que coincide en muchos aspectos centrales con las enseñanzas y verdades manifestadas en zonas del planeta y épocas distintas. Para ella la condición para que el catolicismo se encarne es que contenga todo lo que brota de Dios, del Bien y la Verdad con independencia de las formas que adopte, de no ser así y a menos de que Dios mismo lo ordene, Weil no puede sino mantenerse fuera. Así, le dirá al Padre Perrin en una de sus cartas:

Puede creer también en mi palabra de que Grecia, Egipto, la antigua India, la antigua China, la belleza del mundo, los reflejos puros y auténticos de esa belleza en las artes y en la ciencia, el espectáculo de los repliegues del corazón humano, aun en aquéllos vacíos de creencia religiosa, todo esto ha hecho tanto como las cosas visiblemente cristianas para entregarme cautiva a Cristo. Creo incluso que podría decir más. El amor por las cosas que están fuera del cristianismo visible me mantiene fuera de la Iglesia<sup>407</sup>.

### 3. 2. Cristianismo esencial

---

<sup>404</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., 28 y ss.

<sup>405</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit, p. 150.

<sup>406</sup> WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, op. cit., p.32.

<sup>407</sup> Ibid., p. 59.

Tras lo expuesto hasta el momento se comprenderá que hablar de cristianismo esencial o weiliano supone, por un lado, distinguirlo en puntos cardinales del cristianismo oficial o confesional, tal y como hemos intentado hacer en el apartado anterior, y por otro destacar las líneas maestras de la filosofía weiliana de corte más espiritual. Resulta ésta, no obstante, una tarea que, llevada hasta el extremo, excede con mucho las pretensiones de esta investigación, y tal vez de las propias capacidades del investigador. Una investigación profunda y exhaustiva de los ejes que vertebran el pensamiento religioso weiliano no es el objetivo perseguido en este trabajo, por lo que es preciso aclarar en este instante que nuestro punto de mira se centra, únicamente, en extraer aquellas nociones fundamentales en el desarrollo de la filosofía weiliana más marcadamente metafísicas con el fin mostrar la coincidencia de tales ideas con el desarrollo de algunos de estos mismos pensamientos en las diversas culturas y religiones analizadas. Sin embargo, tampoco basta con indicar tales pensamientos y principios, sino que debe existir cierto desarrollo explicativo a la hora de desmadejar el nudo filosófico que presentan las ideas de Weil. En este sentido, es precisa una suerte de comentario allí hasta donde sea necesario para poder destacar el núcleo de ideas coincidente. Se trata, pues, de una tarea que reviste cierto sentido pitagórico en tanto reclama una proporción entre lo que se explica y el objetivo al que tiende la explicación, esto es, requiere el establecimiento de los límites precisos a un campo especialmente vasto de la filosofía weiliana. Así, realizaremos un recorrido por nociones fundamentales como la desdicha, la necesidad, la fuerza, la gravedad, la gracia, el descenso de Dios, la de-creación, la Trinidad y el ateísmo purificador, entre otros, con el fin de mostrar el modo en que tales aspectos se han presentado en las diversas religiones y culturas, y cómo se concentran en ese particular cristianismo weiliano.

Empero, perfilar el modo en que Weil vive y comprende el cristianismo implica un cierto acercamiento a su experiencia personal de Dios y del mundo. Ya en su autobiografía dirigida al Padre Perrin, de suma belleza y de una autoexposición estremecedora, encontramos las raíces profundas y vitales de su permanente adhesión a la actitud de inspiración cristiana. Una inspiración, sin embargo, que nunca requirió la presencia de la palabra Dios ni tampoco la práctica religiosa. Por así decirlo, Weil estuvo siempre inmersa en una vocación cristiana de forma casi connatural. Que la lozanía de la juventud piense en la muerte como la verdadera norma y objetivo de la vida es sin duda algo inusual y que requiere atención. Hablar de cristianismo al modo weiliano supone erradicar el deseo de recompensa pero no la esperanza del Bien puro. Podría objetarse a esta afirmación que recibir la verdad pura representa el más alto grado de compensación a nuestras buenas acciones, y por consiguiente, no existe oposición alguna entre una cosa y otra. No obstante, lo que Weil destaca es la independencia de la vocación cristiana a través del cumplimiento de las obligaciones o mandatos de Dios, de las prebendas recibidas por tales actos, por eso afirma “si fuera concebible que uno se condenara obedeciendo a Dios y se salvara desobedeciéndole, elegiría de todas formas la obediencia”<sup>408</sup>. En realidad, el bien supremo al que puede aspirar el hombre es el de constituir un espacio vacío, mediador para el contacto amoroso de Dios consigo mismo, y la aspiración a dicho bien “no está definida solamente por la moral común, sino que consiste para cada uno en una sucesión de actos y acontecimientos que son rigurosamente personales y hasta tal punto obligatorios que quien los elude no llega al objetivo”<sup>409</sup>. Tal es lo que Weil denomina

---

<sup>408</sup> Ibid., p. 27.

<sup>409</sup> Ibid., p. 38.

vocación. Esta conducta moral, que posee un carácter esencialmente trascendental, no se reduce a la moral común, basada en la razón o la sensibilidad, según los casos, o en ambas al mismo tiempo, ni tampoco, como hemos visto, en el estricto cumplimiento del dogma católico. Se trata, más bien, de hacer aquello que no puede dejar de hacerse, esto es, de actuar según estamos obligados a hacerlo, consintiendo la necesidad, sin duda una forma no sólo estoica sino también un tanto spinoziana de concebir la libertad. Durante su corta vida, Weil sostuvo siempre unos férreos principios en los cuales filosofía y teología se entrelazan originalmente en un pensamiento de corte espiritual y religioso que impregnará toda su obra, incluyendo aquellos escritos de un carácter más tangencial a la reflexión acerca de Dios. Lo cierto es que Weil tuvo siempre el convencimiento de que el deseo de verdad (que en ella es lo mismo que el deseo de Dios, de Bien, de Belleza o de virtud) es colmado si se persiste en la atención, la espera y el amor. Para ella el rigor de este mecanismo en el ámbito del espíritu es de un nivel igual e incluso superior al de las leyes físicas de la materia, de modo que si bien el deseo se manifiesta ineficaz en otros terrenos, en el ámbito espiritual es el verdadero instrumento con el que cuenta el hombre.

Sin embargo, no deja de ser curioso que Simone Weil, pese a no haber recibido una educación católica ni de confesión religiosa alguna, reconoce haber sentido siempre el espíritu de la pobreza y de la caridad, y algo similar puede decirse de su tan manida idea de pureza. En realidad siempre se consideró una esclava. Si a esto añadimos sus dos experiencias místicas en Portugal, Asís y Solesmes (por referirnos al lugar que comúnmente se ha correspondido con su experiencia mística en la que narra que Cristo la tomó, puesto que como bien apunta Rosa Rius, se desconoce el tiempo y lugar en el que esto sucedió<sup>410</sup>), comprenderemos fácilmente cómo esta mujer experimenta de forma clarividente que el contacto con Dios es posible, lo es más allá del dogma, y sucede como efecto del incesante ejercicio de un conocimiento que se halla en los límites del gnosticismo, sobrenatural, llegando al misticismo, que no está reservado a un momento histórico particular ni a una institución religiosa concreta. No obstante, es importante realizar ciertas precisiones a la hora de hablar del carácter místico del pensamiento weiliano, así como del supuesto gnosticismo, pues como bien señala E. Bea, se trata de un misticismo irregular o singular, no encuadrable en los tipos de mística que normalmente se han distinguido<sup>411</sup>.

Para Carlos Ortega, en la mayoría de los casos en la experiencia mística está inscrita una contradicción, ya que por un lado se trata de una experiencia inefable pero por otra existe un intento por ambos de darle expresión de algún modo (no sólo en sus relatos biográficos de ellas sino que incluso puede verse también en el texto que tituló "Prólogo" y que ha sido incluido como tal en diversas ediciones de *La Connasissance Surnaturelle*). Por otro lado, Ortega advierte una importante relación entre dolor y misticismo y más concretamente entre

---

<sup>410</sup> RIUS, Rosa: "De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano", cit., p. 72. Es importante descartar el hecho de que los estudios acerca del pensamiento weiliano han acostumbrado a señalar la Semana Santa pasada en Solesmes por Weil como lugar y fecha de encuentro con Cristo. Como recoge Rius, Weil guardó celosamente el secreto del lugar y la fecha de ese acontecimiento. Si bien tomando los testimonios de S. Pétrement (PÉTREMENT, Simone: *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 483 y ss.) y del padre Perrin (WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 19), Rius concluye que esto debió tener lugar a finales de 1938, algunos meses más tarde de su estancia en el monasterio Solesmes durante la Semana Santa.

<sup>411</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., pp. 140 y ss.

estados depresivos y misticismo. En el caso de Weil el padecimiento corporal que acompañó a su experiencias místicas, su autoexigencia, el sentimiento de culpabilidad, la desafección vital, la pasividad activa, la autoexigencia, el antijudaísmo, sus trastornos alimenticios, etc. parecen alentar este tipo de relaciones. En cualquier caso, para este autor, "lo relevante en Weil, no obstante, es que las secuelas místicas en su trayectoria son resultados espontáneos, inopinados, de ciertos estados de su espíritu de su cuerpo que sólo en apariencia reflejan las condiciones de la experiencia mística clásica"<sup>412</sup>. Esto es así en cuanto las experiencias místicas, aun cuando pudieran operar la santidad como sostiene S. Pétrement, no alteraron su rumbo intelectual, tal vez como prueba de resistencia a uno mismo y su imaginación. También M. Vetö parece sostener el carácter peculiar del misticismo weiliano. Para él Simone Weil pertenece al grupo de pensadores que presentan una síntesis fecunda entre la vía especulativa y la descriptiva de la mística, o lo que es lo mismo, entre una mística filosófica y una mística experimental, ya que además del carácter filosófico presenta un carácter teológico insoslayable, llegando a trascender dicha distinción y planteando dudas acerca de su carácter teísta o panteísta, y de si estamos ante una destrucción de la persona o ante una transfiguración que no merma el núcleo propio de la criatura particular<sup>413</sup>. Pero tampoco parece que pueda quedar encuadrada dentro de otro tipo de distinciones como la que establecida entre el misticismo natural y el sobrenatural. Pues en el caso de Weil no se trata de un misticismo natural o de fusión, puesto que no se alcanza por vía natural o intelectual ni la persona queda fusionada con el todo cósmico, accediendo así a una dimensión allende el bien y el mal. Como señala J. Otón: "no podemos identificar a Weil dentro de una mística de ojos cerrados, ajena a la realidad del mundo. Su contacto con lo sagrado le mantiene los ojos bien abiertos a la realidad que le rodea"<sup>414</sup>. F. Meltzer opina del mismo modo al señalar que Weil fue una de las pocas filósofas para quienes el misterio de los sagrado es inextricable respecto de la responsabilidad y el activismo político<sup>415</sup>. No puede encuadrarse con rotundidad dentro de la mística religiosa aun considerando su marcado carácter cristiano, puesto que se trata de un cristianismo depurado de elementos fundamentales de esa tradición. Y tampoco podría ser denominada mística sobrenatural *sensu estricto*, según la distinción de Maritain, aun cuando es desde nuestro punto de vista el tipo de mística al que más se acerca. La razón estriba, como bien señala M. Blanchot, en que a pesar de que Weil distingue claramente entre la dimensión natural y la sobrenatural, se refiere a esta última esfera de un modo ambiguo, pues por un lado lo sobrenatural se accede mediante la gracia, que es sobrenatural, pero las condiciones que se requieren no son en sí mismas sobrenaturales, pues no son otras que la espera, el amor, la atención y principalmente el deseo de verdad<sup>416</sup>. Siguiendo a G. Bataille, la mística de Weil adolece de una contradicción interna, ya que mantiene firme la esencia cristiana de que la verdad sólo es accesible desde la "noche oscura" que implica la mística, superando toda moral, pero a su vez pretende ofrecer un aparato filosófico provisto de categorías morales que exprese lo inefable, remitiendo esta verdad a una esfera universal allende el cristianismo

---

<sup>412</sup> ORTEGA, Carlos: "Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil", en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p. 238.

<sup>413</sup> VETÖ, Miklos: "Mística y descreación", en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., pp. 137 y ss.

<sup>414</sup> OTÓN, Josep: "Simone Weil: un desencanto creativo", en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., pp. 81 y ss.

<sup>415</sup> MELTZER, Françoise: "The Hands of Simone Weil" en *Critical Inquiry*, 27, 2001, pp. 611-628.

<sup>416</sup> BLANCHOT, Maurice: *La conversación infinita*, op. cit. pp. 135 y ss.

(oficial)<sup>417</sup>. Parece más bien, como señala Bergson, que Weil participa del misticismo entendido como vía exclusiva al conocimiento de Dios, lo que explicaría la convergencia de los místicos, con independencia de la diversidad cultural y religiosa, y nos conduciría a interpretar el misticismo weiliano en clave gnóstica<sup>418</sup>. Sin embargo, como advierte E. Bea:

una objeción puede paralizar en este momento la aproximación a los motivos gnósticos del pensamiento de Weil; la objeción hace referencia a la confusión en que incurriríamos si pusiéramos en un mismo plano el estudio de su experiencia mística, de la que habla en los textos transcritos, y el estudio de los escritos en que revela sus reflexiones sobre el fenómeno místico como parte de su concepción filosófica. Podría pensarse entonces que los aspectos que la separan del cristianismo, presentes en estos escritos, no afectan a su propia experiencia, la cual, narrada en los términos que conocemos, encajaría perfectamente en la mística cristiana. Sin embargo, aun admitiendo lo razonable de esta objeción, hay un punto decisivo que dificulta esta inclusión, y que, por cierto, tiene mucho que ver con la referida tendencia gnóstica y sincretista; se trata de su negativa a entrar en la Iglesia católica, de cuyo "umbral", como ella misma afirma, no pudo pasar por una serie de razones del máximo interés<sup>419</sup>.

Por otro lado, según R. Esposito:

en lo que concierne al referente gnóstico, por ejemplo, considero evidente que, con respecto a su formulación habitual, falta toda hipótesis autorredentora del hombre, así como un nivel de saber iniciático y elitista que permita su elaboración teórica. Pero la cuestión de fondo que separa más sensiblemente todavía a Weil del arquetipo gnóstico, decline como se decline, radica en el hecho de que tal "salvación" no es ni siquiera buscada, siendo incluso condenada por ella como fuga, nefasta e imposible al mismo tiempo, de nuestra condición irresolublemente contradictoria de seres finitos.<sup>420</sup>

Vemos, pues, que tampoco es posible catalogar con propiedad el misticismo weiliano de gnosticismo. A la luz de las palabras escritas en su "Autobiografía" espiritual, podríamos

---

<sup>417</sup> BATAILLE, George: *La experiencia interior*, Tecnos, Madrid, 1971.

<sup>418</sup> BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>419</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., pp. 147 y ss. Sobre el carácter gnóstico del pensamiento weiliano son notables los trabajos de MOELLER, CH. "S. Weil y la incredulidad de los creyentes" en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, op. cit.; de DEL NOCE, A. "S. Weil interprete del mondo di oggi", op. cit.; de BIROU, A. "S. Weil et le Catharisme", cit.; HEIDSIECK, F. "Dialectique ascendante et dialectique descendante" en VV. AA: *Simone Weil. philosophe, historienne et mystique*, op. cit.; BLECH-LIDOLF, L. "S. Weil et le Gnosticisme" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 2. A nuestro modo de ver únicamente su admiración por el catarismo, en su conexión con la civilización occitana, podría aproximarle al gnosticismo, si bien no en un sentido puramente filosófico. Tampoco coincidiría con el gnosticismo propiamente religioso de corte cristiano surgido en los primeros siglos del cristianismo, sino que a lo sumo se le podría tildar de gnóstico en un sentido amplio como el que actualmente se aplica a doctrinas ajenas al cristianismo, muchas de las cuales no son sino formas culturales diversas de la verdad universal. Además, como sostiene Th. Nevin en *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 300, Weil refutaba el dualismo metafísico de los gnósticos que condenaba el mundo material como mal y admitía la presencia en el mundo de un poder demoníaco, cuando para ella se trata más bien de un mal político y psicológico, no material. A nuestro modo de ver, pensamos que lo más acertado es pensar que los elementos weilianos más próximos al gnosticismo son fruto del modo original y espontáneo en que Weil combina toda una serie de fuentes filosófico-teológicas al construir su propio pensamiento, lo que impide encuadrarla dentro del gnosticismo en un sentido de participación o pertenencia consciente.

<sup>420</sup> ESPOSITO, Roberto: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 68.

decir que la experiencia mística de Weil tiene un sello personal en cuanto que se deriva de una actitud acorde con los fundamentos de su pensamiento: el ateísmo purificador (al que nos referiremos posteriormente de forma más amplia), donde la inteligencia ha de rechazar o resistir todo lo posible a Dios por amor a la verdad, evitando así el colmo característico de la gravedad, pero manteniendo siempre el deseo de Bien como energía sobrenatural que catapulte a la experiencia mística. Se trata de que el deseo o amor a la verdad ha de ser antepuesto siempre al deseo del encuentro con Dios, aun cuando Dios no sea sino la verdad misma. Por consiguiente, es indudable que el aspecto de la unidad y coincidencia del misticismo al que hace referencia Bergson está en el centro de la concepción weiliana del misticismo. Para Weil la verdad es una, por lo que el misticismo, consistente en el deseo de verdad por encima de todas las cosas, ha de ser también uno. Esta es la explicación de que Weil pueda concebir a Platón como un místico, que la *Ilíada* esté impregnada de Cristianismo y que Osiris y Dionisos sean otras tantas encarnaciones de Cristo mismo. Pero siguiendo este razonamiento, las experiencias místicas de fusión no serían realmente místicas de no haber sido producidas por deseo de verdad, y tampoco aquellas que se denominan religiosas si lo son al anteponer el deseo del encuentro con Dios al del encuentro con la verdad. Así, por ejemplo, la cuestión acerca de si una experiencia como la de Nietzsche, la cual le trasportaría a un sentido de la verdad y la mentira en sentido extramoral, debería o no ser catalogada como mística no está resuelta. Podría pensarse que la experiencia se corresponde con un auténtico deseo de verdad y, por consiguiente, esencialmente se trata de la misma experiencia de todos los místicos, independiente de las descripciones que de ella puedan hacer cada uno de ellos y del modo en que esa verdad haya sido concebida. Pero también puede pensarse que catalogar a Nietzsche de místico resultaría un error teniendo en cuenta que ese mismo perspectivismo o carácter interpretativo le sitúa fuera del deseo de verdad, o la menos de la verdad entendida al modo platónico y judeocristiano, y por consiguiente, como Weil parece entender el misticismo. Por otro lado, y a pesar del interés que reviste este aspecto de la obra de Weil, lo poco que escribió acerca de su propia posición respecto a tales asuntos tampoco ayuda a resolver las cosas, si bien se trata de un tema abierto al estudio y la investigación que, como no puede ser de otro modo tratándose de la fecundidad de la filosofía weiliana, irá ofreciendo aportaciones valiosas. Baste, pues, con señalar que, sea como fuere, el misticismo weiliano tiene sus propias características (las cuales son justamente las que intentamos desgranar en esta primera parte de nuestro trabajo), lo que impide clasificarla en los diversos tipos de misticismo que comúnmente se han distinguido.

En cualquier caso, y hecha esta necesaria digresión relativa al misticismo de Weil, es claro que es su particular vocación lo que le impide, a pesar de sus continuos coqueteos, ingresar definitivamente en la Iglesia. En cualquiera de los casos, la religiosidad desde la perspectiva weiliana no se manifiesta en un corpus doctrinal, ni siquiera en una teología, sino que siempre destacó por el compromiso con el mundo, constituyendo éste el criterio de valoración de cualquier forma de vida religiosa. Para ella, “si bajo pretexto de que sólo las cosas espirituales tienen valor, se rechaza tomar como criterio la iluminación proyectada sobre las cosas carnales, se corre el riesgo de no tener como tesoro más que la nada. Sólo las cosas espirituales tienen valor, pero sólo las cosas carnales tienen una existencia constatable”<sup>421</sup>. De la misma manera, puede constatarse si un alma ha sido transformada por la desdicha sufrida

---

<sup>421</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 86.

por amor cuando su voz se dirige a las cosas mundanas, principalmente, y no así al dirigirse al terreno espiritual.

### 3. 2. 1. La desdicha

Si existe un campo verdaderamente fecundo en la filosofía weiliana es su reflexión en torno a la desdicha (*malheur*), para la cual Simone Weil poseía una enorme sensibilidad, y a cuyo encuentro no sólo se dirigió su pensamiento, sino también y al mismo tiempo, de una forma insoluble, su propia experiencia personal<sup>422</sup>. En este sentido es posible hablar, nuevamente, de un cristianismo esencial, de un pensamiento que, en la medida en que es cristiano, bebe ineludiblemente de la fuente de la desgracia<sup>423</sup>. Sobre ese eje central se construyen los pilares fundamentales de su pensamiento metafísico, tales como la necesidad, la libertad, y el amor sobrenatural. En torno a ella gira también la gravedad y la gracia, y debido a esa lógica del amor que desborda las leyes de la razón, desdicha y verdad (bien y belleza) son inseparables. Es por ello que, únicamente adentrándonos en el fenómeno de la desdicha podremos vislumbrar la verdad unitaria que vamos buscando. No es posible entender el cristianismo desde la perspectiva weiliana sin pasar por el conocimiento de la desdicha. La cruz es el necesario paso por la desdicha de todo aquel que se encuentra absolutamente embargado por el amor a la verdad, lo que es independiente de las creencias que profese, pues "no existe el punto de vista cristiano y otros, sino la verdad y el error. No: lo que no es cristiano es falso, sino: todo lo que es verdadero es cristiano"<sup>424</sup>. Sin embargo, es éste un conocimiento imposible, pues sólo puede conocerse la desdicha si ésta nos ha atravesado. A lo largo de nuestra investigación veremos cómo esta noción de lo imposible es otra de las concepciones clave del pensamiento de Simone Weil.

Por lo pronto diremos que, tan universal como la humanidad misma, la desdicha no entiende de épocas ni confines, y es por ello que la unidad de la verdad no es sino la expresión misma de esta desdicha que atraviesa la historia humana; una verdad que sólo en ciertos momentos y a través de ciertos hombres en ciertas culturas se ha conseguido elevar a conciencia. "Hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia, porque una y otra son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz entre nosotros"<sup>425</sup>. En definitiva, con Weil comprendemos que la desdicha es una fuente inagotable de *verdadera*

---

<sup>422</sup> Sobre este particular Alessandro Dal Lago escribe: "imagen, obra y vida que desconciertan porque se apartan de la seguridad positiva o negativa de nuestro tiempo, de los renacimientos teológicos o del nihilismo... La desnudez de la escritura de Simone Weil –en sus ensayos y cuadernos- convierte al pensamiento en la inmediata traducción de las experiencias, indica algo que se ha incomprendido, pero cuya ausencia advertimos: la concertación de vida y obra, de expresión y lenguaje. Algo, no obstante, que –como muestra su biografía- sólo puede manifestarse en las experiencias-límite" (DAL LAGO, Alessandro: "La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo", cit., p. 132).

<sup>423</sup> Sólo desde esta perspectiva puede comprenderse la enorme repercusión que la experiencia obrera tuvo en Weil, tanto a nivel personal como de pensamiento, pues sólo el contacto con la desdicha (*malheur*) pudo procurarle el contacto con la verdadera realidad, condición indispensable para su transformación espiritual. Como ella misma reconoce, la condición obrera le dio la posibilidad de encontrarse con su propia dignidad humana a través de la presión brutal y cotidiana de dicha condición.

<sup>424</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 24.

<sup>425</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 32.

sabiduría. Verdadera sabiduría, pues el pensamiento weiliano sobre la desdicha es un pensamiento de consecuencias prácticas esenciales, y no un mero ejercicio teórico de despacho o una suerte de teodicea sin compromiso con la miseria humana. Weil confiesa: "Tengo la certeza interior de que esta verdad, si en algún momento se me concede, lo será solo en el momento en que yo misma me encuentre físicamente en la desgracia, y en una de las formas extremas de la desgracia presente"<sup>426</sup>. Atender a la desdicha supone exponernos a ella, poner nuestra vida frente a la verdad sin que podamos evitar el sufrimiento. A su vez, la proyección del amor hacia un desdichado hace posible, aun cuando sólo sea por un momento, una existencia independiente de la desdicha. Weil escribe estas palabras desgarradoras a propósito de la desdicha:

el gran enigma de la vida no es el sufrimiento sino la desdicha. No es sorprendente que seres inocentes sean asesinados, torturados, desterrados, reducidos a la miseria o a la esclavitud, encerrados en campos de concentración o en calabozos, puesto que existen criminales capaces de llevar a cabo esas acciones. No es sorprendente tampoco que la enfermedad imponga largos sufrimientos que paralizan la vida y hacen de ella una imagen de la muerte, puesto que la naturaleza está sometida a un juego ciego de necesidades mecánicas. Pero es sorprendente que Dios haya dado a la desdicha el poder de introducirse en el alma de los inocentes y apoderarse de ella como dueña y señora. En el mejor de los casos, aquél a quien marca la desdicha no conservará más que la mitad de su alma<sup>427</sup>.

La desdicha es el estado junto con la alegría en que se manifiesta el amor de Dios hacia el hombre (si bien es preciso que no exista ningún tipo de mezcla entre ellas, por lo que han de darse en su forma pura). Esto no quiere decir, claro está, que las consecuencias de la desdicha prueben el amor de Dios hacia el desdichado, ya que la desdicha, si lo es, presenta siempre efectos perniciosos perceptibles. No obstante, la desdicha no equivale al sufrimiento, aun cuando el sufrimiento forme parte de su condición. La desdicha requiere sufrimiento físico pero sólo se alcanza cuando se traspasa cierto umbral en dicho sufrimiento, cuyo límite viene marcado por las circunstancias vitales del sujeto en cuestión. La desdicha es el sello de la esclavitud, "es un desarraigo de la vida"<sup>428</sup>, pero no meramente dolor físico. De hecho, sólo el dolor corporal puede ser condición para la desdicha en el caso de que persista o sea tan frecuente que produzca una marca imborrable en el espíritu del sufriente. Un dolor pasajero no produce desdicha, éste ha de ser, por tanto, recurrente, pues de lo contrario el alma enseguida olvida y dirige su mirada hacia cualquier otro aspecto de la vida. Sin embargo, cuando el sufrimiento físico se instala de forma terrible y permanente, el alma experimenta una especie de muerte, cuyas huellas quedarán para siempre indelebles.

La desdicha se asemeja a la muerte en tanto aniquila al alma desde todos los ámbitos, el psicológico, el físico, y el social. En esta última esfera la desdicha adquiere un protagonismo destacado al estar recubierta de una carencia de consideración social o cuando menos impregnada de la conciencia de esta falta. La desdicha suprime de tal modo al individuo que el

---

<sup>426</sup> Ibid., p. 166.

<sup>427</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 76.

<sup>428</sup> Ibid., p.75. Es preciso advertir la paradoja que Weil destaca respecto de la Iglesia y su actividad de desarraigo, frente a su objetivo primordial que no es otro que la proporcionar un campo abonado para el arraigo.



lenguaje se torna impotente a la hora de expresarla, y la empatía, incluso en aquellos que han sufrido, es prácticamente imposible.

En los que han sufrido demasiados golpes, como los esclavos, esa parte del corazón a la que el mal infligido hace gritar de sorpresa parece muerta. Pero jamás lo está del todo. Tan solo ya no puede gritar. Se mantiene en un estado de gemido sordo e ininterrumpido. Pero incluso en quienes el poder del grito está intacto, ese grito no consigue expresarse hacia dentro ni hacia afuera con palabras seguidas. Lo que sucede a menudo es que las palabras que intentan traducirlo suenan completamente falsas<sup>429</sup>.

Es, pues, ese grito silencioso que suena únicamente en el secreto del corazón el que da fe de la existencia de la desdicha, un grito solamente perceptible en una atmósfera de silencio y atención.

El efecto principal de la desgracia es el de obligar al alma a gritar «por qué», como hizo el propio Cristo, y a repetir ese grito de manera ininterrumpida hasta que la extenuación lo interrumpa. No existe una respuesta. Cuando se da con una respuesta confortable, es porque uno mismo se la ha fabricado, lo cual indica que si se ha tenido la capacidad de fabricarla ha sido porque el sufrimiento, independientemente de su intensidad, no ha alcanzado el grado específico de la desgracia, de la misma manera que el agua no hierve a 99 grados. Si la exclamación «Por qué» expresara la búsqueda de una causa, entonces la respuesta se haría fácilmente visible. Sin embargo, expresa la búsqueda de una finalidad. Todo este universo está vacío de finalidad<sup>430</sup>.

En cualquier caso, Weil señala:

los efectos de la desgracia en el alma de los inocentes sólo son de verdad comprensibles desde la creencia de que hemos sido creados como hermanos de Cristo crucificado. El dominio absoluto a través del universo entero por parte de una necesidad mecánica, matemática, absolutamente sorda y ciega, sólo es comprensible desde la creencia de que el universo entero ha sido creado en su totalidad espacial y temporal como la Cruz de Cristo. Ése es quizá el sentido profundo de la respuesta que da Jesucristo al problema del ciego nacimiento y a la causa de su desgracia<sup>431</sup>.

Considerando todos estos elementos, Weil define el fenómeno de la desdicha del siguiente modo:

es el estado de extrema y total humillación que también es la condición de tránsito a la verdad. Es una muerte del alma. Por eso el espectáculo de la desgracia desnuda causa en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa en la carne (...) Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que el suicidio lo sería para un niño contento de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha<sup>432</sup>.

---

<sup>429</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 19.

<sup>430</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 142.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>432</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 34.

Esta conexión entre desdicha y verdad es la que Weil advierte en la figura arquetípica del "tonto del pueblo" y en los locos (*fools*) de algunas obras de Shakespeare o en los lienzos de Velázquez. Para Weil, la situación trágica en que tales seres se encuentran es la expresión propia de la desdicha; recubiertos como lo están de una negativa consideración social hasta el punto de creerles locos o idiotas, no poseen voz dentro del pueblo o la obra, nadie les atiende, y sin embargo, son estas mismas circunstancias las que les permiten convertirse en intermediarios de Dios.

En este mundo solo los seres caídos en el último grado de humillación, muy por debajo de la mendicidad, no solo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón - solo ellos tienen la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten. (...) El extremo de lo trágico es que, como los locos no tienen ni título de profesor ni mitra de obispo, y como nadie piensa que haya que prestar atención al sentido de sus palabras -estando todos, por adelantado, seguros de lo contrario, puesto que se trata de locos-, su expresión de la verdad ni siquiera es escuchada<sup>433</sup>.

Así, aquel al que afecta la desdicha no puede prestar ayuda a otro, ni siquiera está en condiciones de desearlo, llegando a desarrollar repulsión hacia sí mismo, la cual va haciéndose extensible al universo entero. El desdichado se torna sordo para sí mismo y para con el resto de desdichados, para lo cual ha de volver sus ojos a la verdad incluso de sí. Por otro lado, los que le rodean, aun sin saberlo, experimentan de igual forma la fobia hacia el desdichado, y únicamente en aquellos casos en los que un alma goza del amor sobrenatural existe posibilidad de auténtica caridad para con el desdichado. "Exceptuando a aquellos cuya alma está enteramente ocupada por Cristo, todo el mundo desprecia en mayor o menor grado a los desdichados, aunque casi nadie lo sepa"<sup>434</sup>. Puede evitarse, no obstante, en aquellos que pese a su situación persisten en su orientación amorosa, que tal horror de sí se extienda al mundo entero, pero es completamente imposible de evitar, si es de desdicha de lo que hablamos, la aversión hacia su propio ser. Y no sólo eso, sino que al cabo de cierto tiempo la desdicha queda instalada de tal modo en el alma que resulta inconcebible la existencia de la una sin la otra, tejiéndose de ese modo una complicidad con esta particular autoaversión en la que la desdicha queda siempre reforzada. "Llega un punto en la desgracia en el que ya no somos capaces de soportar ni que la misma continúe ni que se nos libere de ella"<sup>435</sup>. El desdichado no sólo es incapaz de dejarse ayudar sino que puede llegar a no desearlo, a huir de una situación diversa a la desdicha, precipitándose en ella a la mínima oportunidad. Lo único que el desdichado necesita es una excusa; cuando no la hay la inventa. Esta incapacidad, este rechazo a dejarse ayudar, se torna ingratitud en aquellos casos en los que el amor al prójimo ha resultado victorioso en su lucha contra la desdicha. Para poder profesar gratitud debería ser capaz de salir de sí mismo y contemplar su propia desdicha, lo que supone un acto sobrenatural. Y aun cuando el amor al prójimo puede ser un antídoto para la desdicha presente, la desdicha pasada es imborrable, "ni siquiera la gracia de Dios cura la naturaleza

---

<sup>433</sup> Ibid., pp. 197 y ss.

<sup>434</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 64

<sup>435</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 333.

irremediablemente herida. El cuerpo glorioso de Cristo conserva las llagas.<sup>436</sup> No obstante, atender al desdichado es pues, como dijimos, el auténtico milagro para Weil.

Así pues, en general, “al pensamiento le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva le repugna la muerte”<sup>437</sup>. La persona que cae en esta miserable situación siente una repulsión hacia sí mismo, una culpabilidad directamente proporcional a su inocencia; tal es el distintivo de la desdicha. “Por este motivo no hay esperanza para el vagabundo en pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos sale algo desgarrador, que taladra el alma, no será oído por el magistrado ni por el público. Es un grito mudo. Y los desgraciados entre sí son casi siempre igual de sordos unos con otros. Y cada desgraciado, bajo la coacción de la indiferencia general, intenta por medio de la mentira o la inconsciencia volverse sordo consigo mismo”<sup>438</sup>. La desgracia posee, pues, un carácter inarticulado, pues mientras el desdichado suplica en silencio que se le proporcione palabras de expresión a su desdicha, o bien esas palabras están proscritas o bien aquellos que podrían emitir las yerran al escogerlas, pues se encuentran en un universo ajeno a la misma.

Si se quiere armar eficazmente a los desgraciados, solo hay que poner en sus bocas palabras cuya morada propia se encuentra en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo. No hay que temer que sea imposible. La desgracia dispone al alma a recibir ávidamente, a beber todo lo que venga de aquel lugar. Son los proveedores y no los consumidores los que faltan para este tipo de productos. (...) Para ello no deben confiar en hombres de talento, personalidades, celebridades, ni siquiera en hombres geniales en el sentido en que se emplea normalmente la palabra genio, cuyo uso se confunde con el de talento<sup>439</sup>.

Weil señala que: “En términos generales, hay desdicha siempre que la necesidad, bajo cualquier forma, se hace sentir tan intensamente que su dureza sobrepasa la capacidad de mentira del que sufre el choque. Por eso los seres más puros son los más expuestos a la desdicha. Para quien es capaz de impedir la reacción automática de protección que tiende a aumentar en el alma la capacidad de mentira, la desdicha no es un mal, aunque sea siempre una herida y, en cierto sentido, una degradación”<sup>440</sup>. La desdicha no es, por tanto, sino un efecto de la necesidad, es decir, de la Providencia divina que regula el mundo mediante un mecanismo ciego, de lo contrario no podría hablarse de desdicha. Mecanismo que en la materia no debe ser visto como necesidad sino más bien como obediencia a las leyes mecánicas que Dios le imprime y que resulta ser un modelo para el hombre. En la desdicha el hombre se asemeja a la materia inerte, cae en una circunstancia que priva de la personalidad, reificándolo, alejándolo de Dios tanto como es posible, y sin embargo, situándole en un punto en el que todavía existe la esperanza, siempre que no se renuncie a amar. “Por encima de la infinitud del espacio y del tiempo, el amor infinitamente más infinito de Dios viene y nos toma. Llega justo a su hora. Tenemos la posibilidad de aceptarlo o rechazarlo. Si permanecemos sordos, volverá una y otra vez como un mendigo, pero también como un mendigo llegará el día en que ya no vuelva. Si aceptamos, Dios depositará en nosotros una pequeña semilla y se irá. A partir de ese momento, Dios no tiene que hacer nada más, ni tampoco nosotros, sino

---

<sup>436</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 78.

<sup>437</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 30.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>439</sup> *Ibid.*, pp. 30 y ss.

<sup>440</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 124.

esperar."<sup>441</sup>. Sin embargo, si la desdicha destruye a un ser humano antes de haber comenzado a amar a Dios, su destrucción se torna irreversible.

Podría decirse, por tanto, que la desdicha es el mecanismo que Dios ha dispuesto en el mundo para poder amarse a través de los hombres. Esto quiere decir que Dios se ama a sí mismo únicamente en el caso de que nosotros demos nuestro consentimiento, *nos vaciamos*, dejemos entrar por nuestra alma el amor sobrenatural. La tremenda lejanía de Dios, su abrumadora ausencia, o mejor, el abrumador sentimiento de la ausencia de bien en el desdichado, es la prueba que decide el destino final del alma. Independientemente de cómo decida orientarse, el alma siempre obedecerá a Dios, bien mediante el mecanismo ciego de la necesidad, bien mediante el consentimiento libre a las leyes sobrenaturales, sin embargo, sólo en este último caso la salvación es posible.

Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor. En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa. El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor<sup>442</sup>.

No obstante, el consentimiento ha de entenderse bien, pues tal consentimiento representa una "relación de la necesidad con el hombre, entonces, no de amo a esclavo, o de iguales, sino del cuadro con la mirada. En esa mirada nace la facultad sobrenatural del consentimiento. No se consiente a la fuerza como tal (pues ésta obliga), sino como necesidad. La inteligencia pura está en la intersección de la naturaleza y lo sobrenatural."<sup>443</sup>. Para ello es preciso que el alma perseverare en su orientación al amor, debe continuar amando en la desdicha, pues de lo contrario el odio lo impregna todo, tanto su ser como el mundo, y Dios no puede amarse a través del odio.

En las palabras de Weil comprobamos que la atención, la espera de Dios es un acto de carácter pasivo en el que existe una aniquilación del ego, pero una aniquilación consentida.

---

<sup>441</sup> Ibid., p. 84. Este pequeño detalle, esta diferencia minúscula o instante decisivo, posee una gran importancia en el pensamiento weiliano. Se trata del momento de la verdad, esto es, de la ocasión en la que el descenso de Dios todavía es posible, y se trata de aceptar dicho descenso, pues una vez pasa, la oportunidad no vuelve. Esta ocasión se presenta, según Weil, de forma inexorable a aquel ser humano vaciado de sí por amor a Dios, sin embargo, es fugitiva, de modo que, después de todo, el acceso al reino del amor y la verdad es cuestión de algo infinitamente pequeño, algo que es infinitamente más que nada. Lo infinitamente pequeño en este mundo representa a aquello que trasciende infinitamente esta realidad, que se encuentra con respecto a ésta en un orden infinitamente superior. Lo infinitamente pequeño es también el límite. Este aspecto decisivo para la gracia es reconocido por Weil en metáforas como el grano de granada, el grano de mostaza bíblico, o Proserpina, entre otras, lo que corrobora, por otro lado, la existencia de una verdad manifestada a través de la historia de los pueblos y sus culturas. Así, en una de sus cartas a Bousquet Weil señala: "para cada ser humano hay una fecha, desconocida por todos y especialmente por él mismo, pero completamente determinada, más allá de la cual el alma no puede conservar su virginidad. Si antes de ese instante, eternamente fijado, no ha consentido en ser tomada por el bien, será inmediatamente tomada, a pesar de ella, por el mal" (WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 55).

<sup>442</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 35.

<sup>443</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 32.

Una vez se acepta libremente el sufrimiento de los efectos malignos en el alma, sólo queda esperar que ésta sea colmada de amor por aquel que ha diseñado los entresijos de tales consecuencias. Existe entonces Redención. Del mismo modo, y a pesar de lo que tiene de milagroso, la caridad de una persona respecto del prójimo desdichado, esto es, su libre consentimiento para ofrecerse a la desdicha y devolver esa misma libertad de consentir al desdichado, es también un acto redentor, "sólo para este consentimiento hemos sido creados."<sup>444</sup>, dirá Weil. Sea como fuere vemos que la esencia del cristianismo se encuentra intacta y sin embargo, nada hay que reclame la presencia del dogma. No obstante, si bien la desdicha y el amor están intrínsecamente unidos, esto no significa que debamos fomentar la desdicha, sino más bien todo lo contrario, "hay que esforzarse todo lo posible por evitar la desgracia, para que la desgracia que encontremos sea completamente pura y completamente amarga"<sup>445</sup> y esto tanto a nivel individual como a nivel social. Esto quiere decir que, en realidad, las condiciones sociales deben procurar a la existencia el marco adecuado para que las vidas de los seres humanos puedan desarrollarse hasta el punto de la santidad. Esto supone, a su vez, religar el conjunto de las actividades humanas a Dios "de manera que toda la vida humana sea solamente una parábola"<sup>446</sup>. En realidad, a lo que la filosofía weiliana apunta es a una concepción del trabajo, de la sociedad, la política y de la actividad humana en general, que esté presidida por el sentido divino que en ella radica.

### 3. 2. 2. La gravedad y la gracia

Estas dos nociones ponen de manifiesto la filosofía profunda y original de Simone Weil. Mediante ellas Weil consigue fundamentar todos los movimientos espirituales del hombre, ofreciendo una explicación para el comportamiento humano, su autocomprensión y trascendencia, logrando mantener una posición coherente con el resto de sus presupuestos filosóficos. En dichas nociones y en lo que se deriva de ellas no sólo se perciben notas de cristianismo sino que están muy presentes también la perspectiva estoica, platónica y la spinoziana, a pesar de las grandes diferencias de planteamiento con respecto esta última. Distingue así diversos movimientos anímicos, dibujando una figura del alma humana que rompe con una supuesta visión monolítica, de los cuales tan sólo aquellos que pertenecen a una clase ínfima, muda y suplicante, no presentan un carácter natural. Es cierto que a lo largo de su obra no ofrece una descripción o esquematización rigurosa de dichos movimientos pero hace hincapié en reservar en el alma una parte orientada a Dios, a la verdad, por la que pueda entrar la luz y colmar al hombre de amor sobrenatural, única posibilidad de sustraerse a los rígidos dictámenes de las leyes mecánicas de la gravedad moral. Es en este sentido en el que la noción de gracia queda establecida en Weil, a saber, como el amor o el contacto de Dios consigo mismo a través nuestro, a partir de un acto de consentimiento de la necesidad que impera en el mundo, y por consiguiente de destrucción de nuestro ego. La gracia es, pues, el contacto con lo sobrenatural, con Dios, y por consiguiente, el descenso de Dios al hombre, o lo que es lo mismo, la elevación espiritual del ser humano por obra de Dios. Tradicionalmente la gracia, χάρις en expresión griega, es traducible por "favor", "gratitud", "agrado" y "belleza", y

---

<sup>444</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 84.

<sup>445</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit, p. 120.

<sup>446</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 194.

se correspondería con la "buena voluntad" del Antiguo testamento, cuya condición primordial según San Pablo es la fe. Por otro lado, la noción de gracia posee también una connotación referente a la belleza, tal y como queda de manifiesto en Platón o Plotino, destacando en estos casos el aspecto interno de la bello, consistente en una cierta proporción o armonía. Estos dos sentidos están presentes en el pensamiento de Weil. Sin embargo, el significado de gracia en esta autora no se limita, como veremos a continuación, a recoger las connotaciones históricas e interpretaciones que sobre esta idea se han ido desarrollando, sino que adquiere dentro de su filosofía un sentido muy personal o particular. Por otro lado, la noción de gravedad, si bien se encuentra expresada a secas en la mayoría de las expresiones weilianas, debe ir acompañada del calificativo "moral", pues se refiere al alma, a la acción humana y no al universo físico. No obstante, el hecho de que utilice la expresión gravedad para referirse al alma que actúa sometida a la necesidad de modo inconsciente, revela una analogía entre la ley inexorable de la gravedad aplicada a la materia, a la φύσις, y esa ley inexorable que determina al alma en sus movimientos. Existe, pues, una correspondencia entre la gravedad y el reino natural, material, inerte, ausente de libertad, de amor sobrenatural, de Dios. El hombre sujeto a la gravedad es un hombre sujeto a las leyes de la fuerza, leyes análogas a las de la materia. La gracia como única libertad y expresión del amor de Dios reside, precisamente, en convertirse absolutamente, de modo abnegado, consciente y consentido en materia inerte. Cuando se opera esta aniquilación gracias al amor sobrenatural, es cuando uno puede esperar el acaecimiento de la inexorabilidad de la gracia.

Existe también aquí una analogía entre esa parte pura del alma en el hombre y el alma del mundo a nivel macrocósmico, puesto que "dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad"<sup>447</sup>. La obediencia al bien es, para Weil, la característica del universo en su totalidad, lo que es igualmente válido para el universo del hombre. La gravedad, en cuanto entramado de fuerzas, está sometida a leyes mecánicas, no se trata de un luego libre de fuerza bruta y caótica, sino que está sometida a límite. Tal límite es Dios, y en ese sentido es posible decir que el universo, aunque ciegamente, obedece al Bien. Esto equivale a decir que el Alma del mundo consiente la necesidad del mundo surgida de las relaciones de fuerza y mendiga nuestra abdicación de nosotros mismos por amor, de forma que existe una total correspondencia entre el aspecto espiritual humano y el universal, ya que en ambos casos existe una "actitud suplicante: necesariamente debo dirigirme hacia algo que no sea yo misma, puesto que de lo que se trata es de liberarse de uno mismo"<sup>448</sup>. Por consiguiente, la única libertad que se deriva del mapa del alma humana weiliano y las leyes que lo dirigen, queda reducida a la obediencia, eso sí, obediencia a Dios, al bien, y no a la fuerza, ya que "el poder es obediencia degradada"<sup>449</sup>. Aquí radica la distinción entre el poder entendido como la capacidad ilusoria de manejar la fuerza (*pouvoir*) y el poder que radica en el pensamiento (*puissance*). La obediencia al bien es también lo característico del universo en su totalidad. En este sentido, el ser humano siempre obedece, bien a la gravedad moral, bien al amor, con la diferencia de que sólo en este último caso obediencia y libertad se confunden. Sin embargo, Weil añade: "Y la obediencia a Dios, único objeto de todo el deseo del alma, es un objeto incognoscible. Ignoro lo que Dios me mandará mañana. Además, sé que si me niego a

---

<sup>447</sup> WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 53.

<sup>448</sup> Ibid., p. 54.

<sup>449</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit, p. 25.

obedecerle, o si mi debilidad me hace incapaz de ello, le obedezco también, pues nada se produce en este mundo que Él no quiera"<sup>450</sup>. Según Weil, haga lo que haga obedezco a Dios, como las olas que el viento azota, las plantas y las fieras, puesto que incluso desobedeciéndole, obedezco a la gravedad, cuyos límites han sido dispuestos desde la eternidad por Dios. "Todo desarrollo desemboca en un cambio; nada se prolonga sin toparse con un límite. Es ésa una ley del mundo de la que no dan cuenta las hipótesis sobre la constitución de la materia, pero que es análoga a una ley de la vida humana"<sup>451</sup>. Es en este sentido y no en otros en los que se advierte una cierta similitud con respecto a la caracterización spinoziana del hombre.

Los hombres que ignoran el verdadero bien desobedecen a Dios en el sentido de que no le obedecen como es adecuado para una criatura pensante, con el consentimiento del pensamiento. Pero sus cuerpos y sus almas están absolutamente sometidos a las leyes de los mecanismos que rigen soberanamente la materia física y psíquica. La materia física y psíquica obedece en ellos perfectamente: son perfectamente obedientes en tanto que son materia, y no son otra cosa, no poseen ni desean la luz sobrenatural que es lo único que eleva al hombre por encima de la materia. Por ello el mal que nos hacen debe ser aceptado como el mal que nos hace la materia inerte. Además de la compasión que hay que conceder a un pensamiento humano extraviado y sufriente, deben ser amados como debe ser amada la materia inerte, como partes del orden perfectamente bello del universo<sup>452</sup>.

Esto significa también, en cierto sentido, que el principal factor de servidumbre es, para cada uno de nosotros, la existencia de los otros hombres que nos rodean (y que alcanza en la colectividad su expresión máxima), puesto que si bien la materia puede contravenir nuestros cálculos y previsiones, no puede dirigir externamente el pensamiento, en el que radica la libertad. Por esta razón el mal de la materia inerte se torna inocencia, no así el de los hombres. Sin embargo, cuando el ser humano se dirige en sus pensamientos y acciones bajo la dirección de la ley de la gravedad moral, el discurrir de sus actos no dista un ápice del de la materia inerte, el hombre queda cosificado, sea amo o esclavo, y nada hay entonces en él que no deba ser consentido o amado como se ama la materia muerta del universo.

Sin embargo, para que pueda existir tal consentimiento es imprescindible concebir de un modo claro y distinto la red de cadenas causales que constituyen la necesidad, red inmaterial que se ofrece al pensamiento del hombre y sobre la que es posible trazar, a partir de una clara conciencia de dicha necesidad, planes de acción que eviten el sometimiento a ella. En este sentido, si el alma humana está sometida a la fuerza se encuentra bajo el imperio de la necesidad, por lo que es preciso zafarse de ésta para poder concebir las relaciones en su pureza inmaterial, para caer en la cuenta del juego de fuerzas por las que se concede o niega satisfacción a las necesidades. Mientras los propios pensamientos colman al ser humano, éste está totalmente sometido a la constricción de la necesidad. Es por ello que la obediencia propia de la libertad, a diferencia del sometimiento ciego a la necesidad, requiere lucidez de pensamiento. Sin embargo, si mediante la atención se es capaz de dejar un vacío dentro de sí para poder concebir el pensamiento eterno que anuda las relaciones de fuerza que hilvanan la necesidad, entonces se halla en el lugar del pensamiento soberano. El ser humano cuenta con

---

<sup>450</sup> Ibid., p. 76.

<sup>451</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 217.

<sup>452</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., pp. 221 y ss.

el pensamiento no para adueñarse del mundo, sino para obedecerle libremente, conscientemente, adecuadamente, como sólo él, hijo del Creador puede hacerlo, recreando desde el conocimiento, el trabajo y el consentimiento amoroso el mecanismo del pensamiento límite, de la regla y del orden a la fuerza, inscritos por Dios en el mundo. La ciencia no es, pues, sino el intento del hombre por alcanzar este ideal.

No obstante, Weil señala: “en ningún caso el hombre vivo puede dejar de estar acorralado, por todas partes, por una necesidad absolutamente inflexible; pero como piensa, puede optar entre ceder ciegamente al agujón por el que ésta le empuja desde el exterior, o bien conformarse a la representación interior que él se forja; en esto consiste la oposición entre servidumbre y libertad”<sup>453</sup>. En realidad, servidumbre y libertad son los límites entre los cuales discurre la vida humana, de modo que en sentido estricto tampoco puede decirse que tales límites marquen en términos absolutos la acción humana, si bien ésta puede acercarse más o menos según esté dirigida o no por una conciencia clara de las dificultades que la realidad impone. Dificultades que, no obstante, superan el control humano, pues a diferencia de las matemáticas (que para Weil representaría el modelo ideal de libertad) no nos es posible concebir todos los elementos o factores que intervienen en los problemas que se nos presentan. Dicho de otro modo, la libertad en sentido abstracto, estricto o ideal deviene imposible a causa del azar. Empero, al no poseer un carácter real, este tipo de libertad no cercena la posibilidad de sustraer nuestras acciones al azar sometiéndola a la dirección del pensamiento, en lo que queda cifrada un tipo de libertad real y menos pretenciosa.

Por otra parte, el término gravedad posee una connotación de bajeza en sentido moral y de frivolidad al mismo tiempo, por lo que “Lo bajo y lo superficial están a una misma altura. Ama con vehemencia y bajeza: frase posible. Ama con profundidad y con bajeza: frase imposible.”<sup>454</sup>. Según este planteamiento el cosmos se configuraría a modo heracliteano, esto es, con un camino hacia arriba y hacia abajo que generaría la totalidad de lo real. Así señala Weil: “La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento descendente. Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto”<sup>455</sup>. La gravedad es por tanto un sinónimo de pesadez, de caída en el sentido moral, de apego al aspecto físico del mundo, lo que quiere decir que a nivel espiritual se encuentra en una situación de bajeza con respecto al bien, pues no posee altura moral, ni elevación hacia el mundo espiritual que trasciende la naturaleza. Sin embargo, también es cierto que la gravedad supone una actuación que desde el punto de vista de la moral se sitúa a un nivel de superficialidad, terreno, en el que los movimientos del alma continúan presos de las rigurosas leyes mecánicas aplicables al mundo natural. Pero a su vez, el hecho de que la gravedad esté recubierta de poder y, por tanto de prestigio, le concede un nivel de altura moral (aunque sólo en apariencia, pues el prestigio tiene su fundamento en la imaginación, por lo que es ilusorio) respecto del alma que se abstiene de ella, la cual está desprovista de toda consideración social. Es por ello que, en la medida en que es ilusorio el prestigio posee un carácter ilimitado, al contrario que la fuerza

---

<sup>453</sup> WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 103.

<sup>454</sup> WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 54.

<sup>455</sup> Ibid., p. 55.



efectiva de la que el poder dispone, que inexorablemente es limitada. Por esta razón al constituir el prestigio el principal soporte del poder, éste posee una naturaleza irrevocablemente ficticia, imposible y contraria, pues el elemento ilimitado que le proporciona el prestigio le impide concebir el carácter limitado de sus fuerzas y le aboca a la persecución sin fin de un absoluto que no puede obtener, ya que su encuentro únicamente lo proporciona la gracia.

En este sentido, la gracia supone una elevación del ser humano hacia Dios y la verdad, y un descenso con respecto a la gravedad. Sin embargo, en realidad no es el hombre quien asciende, sino que es más bien Dios quien desciende a él, y lo hace de un modo tan riguroso como en el caso de la gravedad moral, e incluso más<sup>456</sup>. Esto significa que respecto de la superficialidad y altura aparentes de la gravedad, la gracia es un descenso que posee la capacidad de elevar por una segunda potencia análoga al modo en que elevan las alas del carro platónico. Esta segunda potencia representa una fuerza de segunda naturaleza, mejor dicho, sobrenatural, ajena a la fuerza en toda su dimensión y haciendo del vacío y del sentimiento de la ausencia de Dios el mecanismo necesario para el acaecimiento de la gracia. Existe una analogía de este doble movimiento con el ciclo vegetal que Weil esparce a lo largo de su obra de forma sublime:

(...) el doble mecanismo del crecimiento: uno, la semilla, consumiéndose a sí misma con la ayuda de las bacterias, emerge hasta la superficie del suelo; dos: la energía solar que desciende en la luz, tras ser captada por lo verde del tallo, emprende un movimiento ascendente irresistible. La analogía que hace de los mecanismos de aquí abajo un espejo de los mecanismo sobrenaturales, si puede usarse esta expresión, resulta fulgurante, y la fatiga del trabajo, según el dicho popular, la hace entrar en el cuerpo<sup>457</sup>.

La causa de que la gracia sea un descenso que eleve y requiera de energía sobrenatural es que no es lo mismo el objeto de una acción y el grado de energía que alimenta, puesto que es bastante más difícil soportar un sufrimiento por una causa elevada que por una baja. "Los móviles bajos encierran más energía que los elevados"<sup>458</sup>, por eso los hombres no pueden por sí mismos procurarse la energía espiritual necesaria para elevar su alma hacia lo sobrenatural sino que es preciso generar en el interior del alma un espacio vacío como única posibilidad de elevación, y eso sólo puede hacerse con la propia ayuda del pan espiritual de orden sobrenatural.

El hombre tiene en el exterior la fuente de la energía moral, como ocurre con su energía física (alimento, respiración). Como normalmente la encuentra le parece que -igual que en el ámbito de lo físico- su ser lleva en sí el principio de conservación. Sólo la privación hace que se sienta la

---

<sup>456</sup> La rigurosidad con que opera la gracia se corresponde con la realidad a la que se accede, una realidad de orden superior pero de un carácter tan necesario, o como señala Weil, de mayor necesidad si cabe, respecto a la necesidad propia de la gravedad moral. Weil explica: "Una necesidad rigurosa que excluye toda arbitrariedad, todo azar, regula los fenómenos naturales. Aun menos arbitrariedad y azar, si es que ello es posible, se da en las cosas espirituales y sin embargo libres" (WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 131)

<sup>457</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 85.

<sup>458</sup> WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 54.

necesidad. Por eso, en caso de privación no puede dejar de orientarse hacia algo que se comestible. Un único remedio para ello: un clorofila que permitiera alimentarse de luz<sup>459</sup>.

Hablar por tanto de gravedad en el ámbito moral supone hacer extensible la física newtoniana al ámbito espiritual humano. Desde esta perspectiva, las relaciones de fuerza serán las que imperen en todos aquellos actos que no estén orientados a algo externo a este mundo. “Gravedad.- De un modo general, lo que esperamos de los demás viene determinado por los efectos de la gravedad en nosotros mismos; lo que recibimos de ellos viene determinado por los efectos de la gravedad en ellos. A veces se da la coincidencia (por casualidad); normalmente no”<sup>460</sup>. La gravedad implica una deuda, una compensación que deseamos recibir del prójimo y que el prójimo espera a su vez de nosotros, pero que sin embargo nunca llega a ser colmada. La razón es que ponemos en el otro nuestra esperanza de bien, sin advertir que no hay auténticos bienes en este mundo. Tan sólo el azar es capaz de llevar a cumplimiento tales expectativas, y aun en esos casos existe una suprema distancia con aquellos en los que el amor o la amistad conducen a esa misma conexión. Por esta razón “tampoco es lo mismo suplicar a un hombre que suplicar a Dios. Suplicar a un hombre constituye un intento desesperado de traspasar, a fuerza de intensidad, el propio sistema de valores al espíritu del otro. Suplicar a Dios es lo contrario: un intento de traspasar los valores divinos a la propia alma”<sup>461</sup>, lo cual únicamente puede hacerse creando un vacío interior.

Este particular mecanismo de la gravedad moral es el que impide que verdaderamente seamos capaces de perdonar, de “condonar las deudas” que hemos impuesto al prójimo como compensación al vacío que se produce en el interior del alma al recibir el impacto hiriente de una fuerza del exterior. Cuando esto sucede, la tendencia natural del alma es la de compensar aquellos vacíos generados por las relaciones de fuerza. Desde esta perspectiva las relaciones humanas pueden interpretarse como ejemplificaciones de la ley de acción y reacción: “Mecánica humana. Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento -ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad -con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quien está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen) el sufrimiento se le queda dentro y le envenena”<sup>462</sup>. Esto equivale a decir que un alma sometida al impacto de una fuerza exterior queda cosificada y esclava de esa propia fuerza en tanto necesita para su equilibrio natural la compensación al vacío generado, lo que implica la emisión de una fuerza equivalente a la recibida o bien el intento de colmar ese vacío por los mecanismos propios de la imaginación. Esta es la razón de que sintamos alivio al ver sufrir al otro cuando nosotros sufrimos, o de que quedemos satisfechos por la compasión que los otros nos profesan cuando hemos recibido un golpe en el alma, e incluso la razón de la incesante búsqueda de excusas y justificaciones imaginarias a nuestro padecimiento como forma de estabilidad espiritual. No podemos perdonar porque esperamos del “otro” la compensación a un vacío producido dentro de una concepción imaginaria de uno mismo, por eso “aceptar que seamos distintos de las criaturas de nuestra

---

<sup>459</sup> Ibid., p. 55.

<sup>460</sup> Ibid., p. 53.

<sup>461</sup> Ibid., p. 73.

<sup>462</sup> Ibid., p. 57.

imaginación es imitar la renuncia de Dios. Yo también soy distinta de lo que imagino ser. Saberlo es el perdón”<sup>463</sup>.

Existe, pues, la *necesidad natural* en el hombre de mantener el equilibrio a nivel anímico y sólo en esa medida es posible hablar de gravedad moral, sin embargo, el equilibrio proporcionado por la acción de la gravedad en el hombre es imaginario, puesto que el vacío requiere una compensación, y para ello se recurre a bajos sentimientos. Los bajos sentimientos, a pesar de ser más ricos en energía que los elevados, degradan la energía. Esto quiere decir que el hombre, al recurrir a tales sentimientos, es capaz de procurarse a sí mismo la energía requerida para la compensación al vacío. La recompensa imaginaria resulta ser siempre equivalente a la real, mientras que la real se encuentra siempre por encima o por debajo de la energía que uno ha gastado. Por consiguiente:

No se puede perdonar el mal de los hombres más que acusando de él a Dios. Si se acusa a Dios, se perdona, pues Dios es el Bien. A través de la multitud de todos aquellos que aparentemente están en deuda con nosotros, Dios es nuestro único deudor. Pero nuestra deuda hacia él es mayor. Él nos la condonará si nosotros le perdonamos. El pecado es una ofensa a Dios por rencor de las deudas que Él no nos paga. Si perdonamos a Dios, cortamos la raíz del pecado en nosotros, que es habernos hecho criaturas finitas, Él nos perdonará nuestro crimen contra él, que es ser criaturas finitas. Somos liberados del pasado si aceptamos ser criaturas<sup>464</sup>.

En general, el sentimiento de culpabilidad, rencor y odio implícito en nuestros pecados no sólo introduce la gravedad en el alma, sino que se dirige indirectamente a Dios. Así, “es condonado lo que se pide a Dios que se condone. Quien cree tener pocos pecados pide poco a Dios y ama poco”<sup>465</sup>.

La gravedad es también la razón de que la compasión no nos sea posible, pues para que esto suceda una parte del alma ha de estar expuesta de forma incondicional a la desdicha, mientras que la otra debe encontrarse en perfecto contacto con el Bien, pertenecer por entero a Dios. Entonces no hay ropaje que pueda velar la fría desnudez de la desdicha; Dios está consigo mismo. Es ésta una doble condición indispensable para que exista verdadera compasión, esto es, para que Dios descienda a su crucifixión. Puesto que una parte de nosotros ha de encontrarse expuesta categóricamente a la desdicha y eso nos horroriza, la imaginación posee un sinnúmero de mecanismos para mantenernos alejados de esta autoexposición a la desdicha<sup>466</sup>. En realidad, “es por creer que la desdicha es un mal por lo que se mata en uno mismo la compasión natural”<sup>467</sup>. La compasión requiere, pues, un acto de consentimiento a la desdicha, lo cual implica un movimiento contra natura del alma. Cuando Weil habla de compasión natural se refiere al movimiento natural con el que el alma de un hombre tiende a socorrer a otro, movimiento, empero, que en el caso de la desdicha se torna imposible. En términos generales la compasión natural con respecto al desdichado nunca llega

---

<sup>463</sup> Ibid., p. 60.

<sup>464</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., pp. 37 y ss.

<sup>465</sup> Ibid., p. 237.

<sup>466</sup> Es por ello que los espectadores sean capaces de compadecerse de las desdichas de los personajes teatrales o cinematográficos, pues al no verse comprometidos con tales eventualidades en ninguno de los sentidos, son capaces de transportarse al estado en el que se halla el desdichado y compadecerse de ello.

<sup>467</sup> Ibid., p. 240.

a operarse por lo que no equivale, por tanto, a la piedad natural, según la cual se socorre al desdichado bien para no tener que pensar en él, o bien para sentir la distancia que separa a ambos. En este sentido, la razón profunda para profesar la compasión radica precisamente en un acto de abandono análogo al de Dios con respecto a la creación. Este abandono en clave de autoexposición a la desdicha, sólo puede resolverse en compasión si una parte de nosotros se encuentra a salvo de ella, nutrida de Dios. Por esta razón puede decirse que “sólo Dios puede prestar atención a un desdichado”<sup>468</sup>, igual que sólo Dios es capaz de gratitud en el desdichado socorrido. En tanto que criaturas estamos abandonadas por completo, todo nuestro ser está sometido a la necesidad excepto la parte increada, sobrenatural, divina, en la cual reside en secreto. La compasión no es sino el acto de reconocimiento en el desdichado de esa parte increada, por lo que realizamos un acto de comunión con la parte creada. Por eso “la misericordia colma ese abismo que la creación ha establecido entre Dios y la criatura”<sup>469</sup>. En realidad, hablemos del universo o del alma, de macrocosmos o microcosmos, la verdad está oculta, lo que equivale a decir que nadie puede vivir en la verdad siendo consciente de ello. Por eso condonar las deudas significa también no recordar el bien que se realizó con el prójimo, pues en tal caso, la deuda pasa ahora a nuestras manos. Condonar las deudas supone la ignorancia del hecho de ser acreedores con respecto al prójimo, y en último término con respecto a Dios mismo. Sentir la presencia de Dios en el amor es la prueba experimental de que no es Dios lo que sentimos.

Por otro lado, el sometimiento a la ley mecánica de la gravedad supone, además, pervertir el correcto uso del deseo. Es intrínseco al deseo un carácter absoluto, que de no hallar una correcta orientación (hacia el Bien) queda confinado a los objetos de este mundo, y en esa medida yerra al pretender invertir lo absoluto en una realidad constitutivamente limitada, por eso el deseo frustrado hace transferir lo absoluto al obstáculo de la satisfacción de dicho deseo. El deseo y la realidad no se encuentran unidos en la cosa, sino que la realidad de los objetos de deseo se manifiesta precisamente en el vacío producido por la ausencia de dicho objeto. Esto es, la realidad no se encuentra en el objeto sino en el deseo, que muestra su realidad en la total ausencia del objeto. Ése será entonces su modo de presencia, no como objeto, pues en tal caso una eventual destrucción del mismo no nos ofrecería otra salida que colmar nuestro vacío imaginando la existencia del objeto, esto es, autoengañándonos. Lo único que es real continúa siendo nuestro deseo, el cual en el sufrimiento y el vacío que nos produce la ausencia de un objeto a él asociado nos revela su presencia, su realidad innegable. Por esta razón, según Weil “La purificación es la separación del bien y de la codicia”<sup>470</sup>, ya que el bien se posee en el interior de uno mismo. Lo que sucede, no obstante, es que “nos asimos a las cosas porque creemos que si dejamos de poseerlas dejan de existir.”<sup>471</sup>.

En definitiva, lo que Weil pone de manifiesto al hablar de la gravedad y la gracia es que el alma humana está sometida al imperio de la necesidad, esto es, de las relaciones de fuerza y sólo puede escapar de ello orientando su espíritu a la verdad, que no es otra cosa que persistir en el vacío, o lo que es lo mismo, aceptar la muerte. En este sentido, es preciso abstenerse de ejercer el poder del que uno dispone; sólo en el caso de que exista un vacío sin esperanza de

---

<sup>468</sup> Ibid., p. 248.

<sup>469</sup> Ibid., p. 45.

<sup>470</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 71.

<sup>471</sup> Ibid., p. 65.

ser colmado la gracia se presenta para colmarlo, y eso sólo es posible mediante la gracia. Esto quiere decir, pues, que “para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual”<sup>472</sup>, pues de lo contrario estaríamos en condiciones de esquivar la gravedad por nosotros mismos. Nuevamente resuena la analogía entre el alma humana y el Alma del Mundo, puesto que “es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor. Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte”<sup>473</sup>. Vemos que existe una alianza entre verdad y muerte y entre vida y mentira. Un mundo natural y humano en el que la fuerza todo lo colma es un mundo en el que no existe posibilidad de contacto de Dios consigo mismo. Así pues, si “adquirir poder sobre es manchar, poseer es manchar”<sup>474</sup>, por lo que abstenerse de la gravedad requiere un deseo de bien absoluto desprovisto de cualquier referencia óptica, un deseo sin objeto, un desapego. Más allá de la energía vegetativa que el ser humano requiere y de la que se ve provisto mediante la satisfacción de las necesidades, existe una energía suplementaria, no vinculada necesariamente a este mundo y que nutre el deseo. En tanto esta energía se vincule a los objetos de este mundo caerá en el dominio de la gravedad sin quedar nunca satisfecha. Si dicha energía suplementaria se orienta a las necesidades entonces el alma queda muerta dentro de un existir en el que la monotonía es incapaz de quebrarse, pues se desea lo necesario, por lo que no sólo es que se coma para vivir sino también lo contrario. Sin embargo, el deseo puede interpretarse como la incapacidad para soportar el vacío de esa monotonía existencial (monotonía que es exactamente igual que la monotonía del deseo en su dirección mundana), en tal caso existe también la vía de la contemplación amorosa y aceptación de esa monotonía, la cual permite que la energía se oriente hacia lo alto. En cualquier caso, se trata de desasir esta energía "de más" de los objetos particulares de este mundo, de la gravedad, sólo mediante ese desapego la energía se orienta a la luz.

Para que se el desapego pueda darse "es necesario una desgracia sin consuelo"<sup>475</sup> y consiste en la muerte de uno mismo, del ego que nos constituye como algo en el mundo, como algo imaginario, como pequeños dioses, para quedar aniquilados, reducidos a la nada, desconsolados, des-creados y decididos a renunciar al futuro en tanto que compensador imaginario de vacíos. Por esta razón “desde el momento que se sabe que algo es real, no es posible atarse a ello”<sup>476</sup>. El desapego nos hace ver que el valor radica en el deseo, no así en el objeto, pues son ilusiones desde una perspectiva axiológica, puesto que no hay realmente bienes absolutos en este mundo. Esto quiere decir que los objetos de este mundo son bienes limitados pero bienes en la medida en que los necesitamos para vivir, pero que sean necesarios no significa que deban ser objeto de nuestro deseo. Por eso desear sin objeto supone la autoaniquilación consentida, esto es, no la muerte por dejar de obtener cosas como medios necesarios para existir, pero sí dejar de desearlos, comprender que únicamente son medios y que la existencia no es tampoco el fin, sino que únicamente existe el círculo de la

---

<sup>472</sup> Ibid., p. 59.

<sup>473</sup> Ibid., p. 62.

<sup>474</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 16.

<sup>475</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 63.

<sup>476</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 17.

necesidad. Aceptar esa verdad y persistir en el amor desde esa verdad es la única salvación a la que el hombre puede aspirar según Weil.

Todo lo que existe es mezcla de bien y mal, y por consiguiente indigno de nuestro amor en ciertos aspectos, por lo que es preciso amar aquello que no existe, y que, sin embargo, por el ser hecho de ser lo único digno de nuestro amor, no debe ser una ilusión fabricada por nosotros, pues las ilusiones de este tipo también son indignas de nuestro amor. Sólo la Verdad, el Bien, Dios, es digno de nuestro amor. Porque, como todo platonismo y cristianismo prescriben lo existente no equiparable con lo real, pues Dios es la auténtica realidad en la medida en que es el auténtico Bien aunque no exista. Su realidad queda probada experimentalmente en nuestra aspiración al Bien y a la Justicia, aun cuando ni lo uno ni lo otro sean de este mundo. Por su parte Chiara Zamboni explica que la realidad es en Weil la tensión existente entre la necesidad y lo trascendente, pues la necesidad no es real sin el elemento absoluto ni viceversa. Esta tensión es la que hace que el deseo se mueva ambiguamente entre la riqueza o abundancia y la carencia, pues por un lado deseamos aquello de lo que carecemos, pero por otro es riqueza en la medida en que apunta a lo absoluto (en esta caracterización se muestra la correspondencia con respecto a la filosofía platónica de *El Banquete*, donde, tal y como vimos, Eros es el producto de la miseria y el recurso y es también el puente hacia la Belleza en sí equiparada con el Bien y la Verdad en sí). Según Zamboni el deseo en vacío o deseo de absoluto (cuyo símbolo para Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese es el grito del niño) sería como el juego infantil consistente en ordenar 15 pequeños cuadrados en forma de cuadrado a partir de un decimosexto cuadrado vacío sin el cual la ordenación es imposible (una ilustración, por otra parte, muy en la línea de las que Weil solía hacer). Sin el deseo en vacío, seríamos esclavos de la necesidad y el sentido de la existencia quedaría eliminado o fingido. Ese cuadrado inexistente pero real, vacío, y que desconocemos, y que escapa, como insiste Weil, a nuestra inteligencia e imaginación es el que dota de sentido al resto de cuadrados, a la necesidad de la existencia, es el que, en definitiva, opera el orden el significado del juego. No obstante esta autora disiente de la tesis de Weil según la cual lo normal en la desgracia sin consuelo que supone el desapego es que pueda esperar la gracia en caso de que las necesidades estén cubiertas, ya que lo contrario aplasta de tal modo al ser humano que le priva de la posibilidad de orientar esa energía suplementaria. A su modo de ver "el movimiento del deseo convive con la necesidad de las necesidades. O bien, existe una realidad del deseo, incluso cuando las necesidades no están satisfechas"<sup>477</sup>. Desde nuestro punto de vista, empero, Weil no niega la posibilidad que contempla Zamboni, sino que más bien indica el carácter peligroso que esta posibilidad conlleva. Es importante tener en cuenta la clara diferencia que establece entre una desdicha sufrida desde el exterior y una desdicha consentida por amor, en cuyo caso, como su propia vida atestigua, las privaciones materiales y espirituales básicas no sólo no impidieron su deseo de verdad, sino que más bien estuvieron indisolublemente unidas al mismo. En cualquier caso, lo que es claro es que arrancar al deseo su relación con el objeto supone erradicar la ficción que implica su cumplimiento real o imaginario, y una reclasificación de la energía que encerraba ese deseo. Desear en vacío en desear únicamente el Bien, entonces se posee todo cuanto se desea. Satisfacer tales deseos supone, pues, someterse a la gravedad. No hacerlo supone aceptar la muerte.

---

<sup>477</sup> ZAMBONI, Chiara: "Entre necesidad y deseo", en VV. AA.: *Descifrar el silencio del mundo*, op. cit., p. 84.

En un sentido muy cercano a Baudrillard, Weil reconoce una falla insalvable entre lo real y lo imaginario. Si sólo la gracia puede realmente colmar el vacío del alma, cualquier otro consuelo recibido ha de ser imaginario, aun cuando muy bien podamos concebirlo como un *factum* circunscrito a coordenadas espacio-temporales. Es preciso, pues, renunciar al tiempo, esto es, renunciar a un futuro y a un pasado colmadores de vacíos. El pasado sólo puede ser aceptado como una realidad de la que ya nada se espera, muerte, eternidad. "Cuando el dolor y el agotamiento llegan al extremo de hacer que surja en el alma el sentimiento de perpetuidad, al contemplar esa perpetuidad con aceptación y amor, quedamos erradicados hasta la eternidad"<sup>478</sup>. Esta renuncia, no obstante, ha de entenderse bien, pues como dijimos en el apartado dedicado a la crítica de la Iglesia católica, la memoria del pasado vivo es indispensable para el enraizamiento y por tanto una de las condiciones para que exista verdadero alimento espiritual en el hombre. Este decir no, en el sentido en el que ahora se expone, se refiere únicamente al pasado en cuanto que colmador de vacío, esto es, como elemento sujeto a la ley de la gravedad moral. Lo mismo podría decirse del futuro. El futuro, concebido como proyecto vital anclado en la memoria del pasado y dirigido al Bien, conserva el sello propio del enraizamiento y, por consiguiente, tiene como destino el desapego, lo cual le exime de cualquier rechazo por parte del alma.

Por el contrario, pensar en el futuro como la etapa en la que nuestros deseos serán colmados, esto es, concebir el futuro como progreso, es precisamente el peligro que se debe evitar. La idea de progreso entendida como futuro colmador de vacío es la que dirige, desde la óptica weiliana, nuestra civilización desde la revolución francesa, y uno de los orígenes de la enfermedad de desarraigo que asola a Occidente. Junto a ella se encuentra la idea pueril de que vivimos en el presente un momento único, sin parangón, debido a sus especiales circunstancias. Como señala C. Revilla, "ambas posiciones, radicadas en el error, abandonan el presente a la soledad en la que no encuentra referencias desde las que comprenderse adecuadamente"<sup>479</sup>. Esta es la razón de que Weil asevere: "Vivimos en un época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza, sino angustia"<sup>480</sup>. Del mismo modo, la idea de revolución, entendida como el proceso necesario para el acaecimiento del paraíso terrenal se ha construido igualmente desde la base del futuro.

Hay, sin embargo, desde 1789, una palabra mágica que contiene todos los futuros imaginables y nunca está tan cargada de esperanza como en las situaciones desesperadas; es la palabra revolución. De un tiempo a esta parte se pronuncia a menudo. Deberíamos estar, al parecer, en pleno período revolucionario; pero, de hecho, todo pasa como si el movimiento revolucionario decayera con el régimen que aspira a destruir. Desde hace más de un siglo, cada generación de revolucionarios ha esperado alternativamente la proximidad de una revolución; hoy, esta esperanza ha perdido todo lo que podía servirle de soporte<sup>481</sup>.

La experiencia de la fábrica enseñó a Weil que la opresión inexorable engendra sumisión; la idea de revolución es en tales condiciones una ficción colmadora de vacío, un falso alimento espiritual. Para ella, la revolución asociada al progreso la convierte en un fin en sí misma en lugar de ser medio para destruir los obstáculos que impiden la libertad; ha de estar

---

<sup>478</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 70.

<sup>479</sup> REVILLA, Carmen: *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, op. cit., p. 65.

<sup>480</sup> WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 44.

<sup>481</sup> *Ibid.*, pp. 44 y ss.

subordinada, en definitiva, a la vida humana, con el único objetivo de favorecerla destruyendo, en la medida de lo posible, los mecanismos de la opresión social. En realidad, para Weil en la idea de progreso subyace un lamarckismo tácito incomprensible por absurdo. Sólo con la irrupción de Darwin la biología podría caminar con paso firme hacia el terreno de la ciencia, al eliminar el célebre principio según el cual “la función crea el órgano”, cuya traducción en el ámbito político-económico sería el principio de que “el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas conducirá al hombre a cancelar la opresión y alcanzar la felicidad”. En este sentido:

el progreso consiste en que la función no se considera ya como causa sino como efecto del órgano, único orden inteligible; desde entonces el papel de causa sólo se atribuye a un mecanismo ciego, el de la herencia combinada con las variaciones accidentales. En realidad, por sí mismo, este mecanismo ciego produciría al azar cualquier cosa; la adaptación del órgano a la función entra aquí en juego para limitar el azar eliminando estructuras no viables, no ya a título de tendencia misteriosa, sino en cuanto a condición de existencia<sup>482</sup>.

Para Weil el progreso económico no sólo no conduce, sino que no puede conducir, aun en un desarrollo continuado, a la consecución de horizontes morales para el ser humano, del mismo modo que el dinero no asegura la felicidad (ni la felicidad el bien, como acertadamente señalara Kant)<sup>483</sup>. A mi modo de ver, la postura de Weil a este respecto es coherente con sus planteamientos de base acerca de la gravedad moral y la gracia. Del mismo modo que la gravedad rige sobre la materia física y psíquica de este mundo con un rigor implacable, reservando una esfera ínfima al amor y la libertad, la lucha encarnizada por el desarrollo de las fuerzas productivas apenas ofrece un pequeño claro por el que pueda instalarse cierto progreso moral. Así señala:

es inútil esperar que el progreso técnico pueda, por una progresiva y continua disminución del esfuerzo de producción, aliviar, hasta hacerlo casi desaparecer, el doble peso sobre el hombre de la naturaleza y de la sociedad. El problema, pues, es muy claro: se trata de saber si es posible concebir una organización de la producción que, aunque sea incapaz de eliminar las necesidades naturales y la coacción social que de ellas deriva, permita, al menos, que se den sin aplastar los espíritus y los cuerpos bajo la opresión<sup>484</sup>.

Por tanto, no sólo es que el progreso no es posible sin límites en ámbito de la economía o la producción, sino que aun en caso de que lo fuera, no puede considerarse la causa de ningún cambio en el orden moral debido la heterogeneidad de sus naturalezas. El error de base es siempre el mismo, esto es, creer que la fuerza puede conquistar la libertad, cuando la única realidad es que todo progreso, si lo es, lo es del hombre como tal, y en esa medida pertenece eminentemente al orden moral, por lo que éste sólo puede progresar por la

---

<sup>482</sup> Ibid., p. 69.

<sup>483</sup> Weil advierte la presencia de un hilo conductor en la historia de Occidente respecto a esta lógica o ilógica perversa que ha servido de base para la continuidad de la opresión social. Desde Aristóteles, que sostenía la posibilidad de eliminar la esclavitud en virtud de esclavos mecánicos, pasando por el capitalismo y su principio fundamental del desarrollo económico, por el comunismo, que compartiría la idea aristotélica de la liberación por la vía de la abolición del trabajo, y llegando a nuestros días de mano del neocapitalismo o capitalismo financiero en la era de la globalización, la pretensión del hombre de liberarse de la opresión a través del desarrollo productivo, es decir, de la opresión, se mantiene, así como el rotundo fracaso que acarrea en el ámbito de la moralidad humana.

<sup>484</sup> Ibid., p. 66.



vía de la bondad, del amor en su expresión más pura, pues tal y como apuntamos sólo teniendo a la perfección como norte puede existir el progreso.

La buena voluntad ilustrada de los hombres de acción en tanto que individuos es el único principio posible del progreso social; si las necesidades sociales, una vez percibidas claramente, se revelasen como fuera del alcance de esta buena voluntad del mismo modo que las que rigen los astros, nadie podría sino mirar el desarrollo de la historia como se mira el de las estaciones, haciendo lo posible por evitar, para uno mismo y para los seres queridos, la desgracia de ser tanto un instrumento como una víctima de la opresión social. De lo contrario, en primer lugar habría que definir como límite ideal las condiciones objetivas que permitirían una organización social absolutamente libre de la opresión; (...) definir, en fin, en este ámbito, el poder de acción y las responsabilidades de los individuos considerados como tales<sup>485</sup>.

Se podrá reprochar, tal vez, la falta de realismo a la hora de reservar, aunque sea por muy poco, un ámbito para la libertad, en lugar de derrumbar de forma definitiva cualquier pretensión de progreso, incluso en la esfera de la moral, sin embargo, el idealismo de Weil es cualquier cosa menos idólatrico, y en buena medida puede decirse que no se despega un ápice de la realidad.

Lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor sólo es concebible por lo perfecto; sólo puede dirigirse hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia de éste, mantiene relación con la realidad, permite, a título de límite, ordenar las situaciones, reales o realizables, desde su menor a su más alto valor. La libertad perfecta no se puede concebir como desaparición de esta necesidad cuya presión sufrimos siempre; mientras el hombre viva, es decir, mientras constituya un fragmento ínfimo de este universo despiadado, la presión de la necesidad jamás se distenderá un solo instante<sup>486</sup>.

En cualquiera de los casos, un progreso sin asiento en el tiempo ni en la economía es concebible, “sólo podría representarse la posibilidad de algún progreso en el auténtico sentido de la palabra, es decir, un progreso en el orden de los valores humanos, si se puede concebir, como límite ideal, una sociedad que arme al hombre contra el mundo sin separarlos”<sup>487</sup>. Desde mi interpretación, el progreso en el orden moral con vistas a la consecución de sociedades menos opresoras no tiene como fundamento el futuro, ya que éste, por sí mismo, no puede asegurar ninguna dirección en particular como puso de manifiesto Darwin, sino que más bien esta concepción del progreso supone un encaminarse, en la medida de lo posible, al encuentro con aquella verdad universal manifestada pluralmente en las culturas. El innegable platonismo de Weil nos ofrece una representación de la verdad fuera del tiempo, pero que puede ser plasmada por el hombre a través de las generaciones y la diversidad cultural del mundo humano. En este sentido, podríamos decir que no existe progreso alguno en la verdad, ni siquiera en valores morales, sino que, más bien, como ella misma señala, un progreso en el orden o la jerarquía en el que estos valores se disponen en lo que a la organización de sociedades se refiere. Weil señala “la noción de progreso es indispensable a cualquiera que quiera forjar por adelantado el futuro, pero sólo desorienta al espíritu cuando se estudia el

---

<sup>485</sup> Ibid., p. 71.

<sup>486</sup> Ibid., pp. 100 y ss.

<sup>487</sup> Ibid., p. 117.

pasado. Es preciso, pues, sustituir esta noción por una escala de valores concebida fuera del tiempo<sup>488</sup>. Weil, reconoce, no obstante, que ninguna civilización ha conseguido plasmar plenamente esa verdad, ni siquiera su tan amada civilización griega. Es cierto, en este sentido, que ella cree necesario añadir el ideal del trabajo libre y de la figura del trabajador cualificado bajo el principio del dominio de la naturaleza desde la obediencia a la misma, ideal que va barruntándose desde la modernidad con figuras como Bacon, Shelley, Rousseau, Tolstoi o Proudhon, Goethe, Marx; “ésta era, quizá, la única laguna en el ideal de la vida humana que Grecia elaboró y dejó tras de sí como una herencia imperecedera<sup>489</sup>; lo que no quiere decir que la verdad contenida en una y civilización difiera, sino que más bien queda completada o ampliada a la hora de plasmar la verdad única y eterna<sup>490</sup>.

Habiendo conectado desarraigo, progreso e idolatría, se concluye que, en general, “el desarraigo genera idolatría<sup>491</sup>. Desde esta perspectiva, la ilusión consiste en creer que las cosas son realidades en tanto que bienes, cuando su realidad se reduce a su carácter sensible. Sin embargo, desde el momento en que las concebimos como bienes las necesitamos, las cosas pasan entonces a ser fines en sí mismas al haber eliminado del pensamiento la red necesaria de relaciones en las que se ven imbricadas unas con otras. Por esta razón, la necesidad es justamente lo que distingue a nivel de la percepción el sueño de la realidad. La codicia es, por consiguiente, el afán por poseer aquellos objetos y personas que, en sí mismos, son imposibles para el hombre, pero cuya imposibilidad produce un vacío tan profundo en el alma, que la gravedad ha de colmar mediante la ilusión del dominio. La impotencia queda disfrazada así por la gravedad.

El poder, por definición, sólo constituye un medio; mejor dicho, poseer un poder consiste, simplemente, en poseer los medios de acción que sobrepasan la restringida fuerza de la que un individuo dispone por sí mismo. Pero la búsqueda del poder, por su esencial incapacidad de apropiarse de su objeto, excluye cualquier consideración de fines, llegando, en una inevitable inversión, a ocupar el lugar de todos los fines. Esta inversión de la relación entre el medio y el

---

<sup>488</sup> Ibid., pp. 120 y ss.

<sup>489</sup> Ibid., p. 128.

<sup>490</sup> Este nuevo ideal para la civilización occidental, y para el mundo por extensión, basado en la relación del trabajador con su trabajo, es la verdadera tarea a la que el pensamiento individual debe dedicarse. El abandono de un alma a esta empresa supone para Simone Weil un verdadero acto de libertad y racionalidad, de cordura, de amor, supone un acto de catarsis espiritual que la gravedad moral que domina las colectividades no puede manchar. Sin duda, las palabras con las que despide las *Reflexiones* (tal vez influenciadas por el contexto histórico en el que las escribí, 1934 y la sombra proyectada por los totalitarismos) muestran a una Weil convencida y comprometida de la pureza de esta tarea, así escribe: “una serie de reflexiones así orientadas, incluso cuando no llegase a influir en la elaboración ulterior de la organización social, no perdería por ello su valor; los destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece consideración. Sólo los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia sólo en la medida en que sirve a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para decidirse a semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo”. (WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 150).

<sup>491</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 68.

fin es la locura fundamental que da razón de todo lo que hay de insensato y sangriento a lo largo de la historia<sup>492</sup>.

La ilusión corresponde pues al ámbito axiológico y no al existencial, corresponde al hecho de asignar valores a cosas que, en cuanto existentes, carecen de valor. Esta pseudoaxiología teje a nivel humano todo tipo de acciones sujetas a la necesidad, colmadas de irrealidad, de inactividad real, de inmovilidad, puesto que hagamos lo que hagamos, siempre continuamos cautivos de un mundo de sombras.

Hablando con propiedad, el tiempo no existe (salvo el presente como límite), y sin embargo es a eso a lo que estamos sometidos. Esa es nuestra condición. *Nos hallamos sometidos a lo que no existe*. Tanto si se trata de la duración padecida pasivamente –dolor físico, espera, pena, remordimiento, miedo-, como del tiempo dirigido –orden, método, necesidades-, en ambos casos, aquello a lo que nos rendimos no existe. Pero nuestro sometimiento sí existe. Estamos realmente atados a irreales cadenas. El tiempo, irreal, tiñe todas las cosas y nosotros mismos de irrealidad<sup>493</sup>.

El aspecto irreal de la temporalidad, eje en torno al cual gira la existencia, adquiere una profundidad tan honda en la vida de los hombres que difícilmente pueden evitarse las cadenas que lo sustentan. Cuando el tiempo amenaza al alma ésta se afana en disponer los mecanismos ilusorios de compensación al vacío tanto como sea necesario. Por eso, como pone de manifiesto Platón en el mito de la caverna, la luz del Sol externa a la caverna es cegadora, y el camino ascendente hacia la misma, tortuoso. Sentimos repugnancia ante nosotros mismos, ante ese yo que no imaginamos, ante la verdad, ante Dios. Esquivar ese encuentro mortal con el Bien es trabajo de la ilusión. El alma se encuentra entonces en una encrucijada, y más que buscar el placer carnal, “lo que hace que uno retroceda ante los esfuerzos que lo acercarían al bien es la repugnancia de la carne. (...) Lo que para parte carnal del alma resulta mortal es ver a Dios cara a cara. Esa es la razón de que huyamos del vacío interior, puesto que Dios podría meterse en él.”<sup>494</sup>. Un miedo terrible recorre el alma cuando se enfrenta la verdad. Puesto que deseamos seguir viviendo necesitamos seguir mintiendo; el apego a la vida es siempre el pretexto. Por esta razón “el vacío es mejor que el equilibrio aportado desde el exterior. Pero este equilibrio es mejor que el fabricado por la imaginación. La imaginación trabaja sin cesar para taponar las pequeñas fisuras por las que pasaría la gracia”<sup>495</sup>.

En este sentido y desde una perspectiva muy heideggeriana, Weil piensa que lo real sólo puede percibirse en su autenticidad como una renuncia a la totalidad del ente como ser, como un desapego total, un anonadamiento de uno mismo, lo que implica una renuncia al tiempo, al futuro en tanto que colmador de vacíos. “La contemplación del tiempo es la clave de la vida humana. Ése es el misterio irreductible que ninguna ciencia puede aprehender. La humildad es inevitable cuando se sabe que no se está seguro de uno mismo para el porvenir. No se logra la estabilidad más que abandonando el yo que está sujeto al tiempo y es modificable. Dos cosas irreductibles a todo racionalismo: el tiempo y la belleza. Es de ahí de

---

<sup>492</sup> WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 82.

<sup>493</sup> WEIL, *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 95 y ss.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>495</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 97.

donde hay que partir.”<sup>496</sup>. Renunciar a todo cuanto se posee, esto es, a todo cuanto se ama, pues sólo se posee aquello que se ama, es por tanto la condición de tal aniquilación, de la percepción de la auténtica realidad, o lo que es lo mismo, de la aceptación de la voluntad de Dios<sup>497</sup>. Pero la renuncia ha de ser total, y por consiguiente ha de renunciarse incluso a ser colmado por la gracia, razón por la cual Weil afirma: “renunciar a todo cuanto no sea la gracia, y no desear la gracia. La extinción del deseo (budismo) o el desapego –o el amor fati- o el deseo de bien absoluto es siempre lo mismo: vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo”<sup>498</sup>. Esta renuncia, no obstante, no consiste en privarse de los bienes materiales en aras a conseguir bienes espirituales, pues el verdadero peligro de los bienes materiales radica en su asociación con estos últimos. Se trata más bien de renunciar a ello una vez son percibidos como condiciones de los bienes espirituales, pues sólo esta segunda clase de renuncia constituye verdaderamente la desnudez espiritual que exige el desapego.

Así pues, Weil nos advierte de que si bien el vacío sólo es soportable bajo la gracia, esta afirmación se tornaría inconsecuente con sus propios planteamientos en caso de que el alma que persiste en el vacío deseara la gracia como consuelo y fuera consciente de su inexorabilidad, pues en tal caso dejaría de existir vacío. “Vacío, cuando nada exterior responde a una tensión interior”<sup>499</sup>. Así definido parece una especie de inversión de la ley de la gravedad, sin embargo, el vacío se produce a causa de la gravedad y su único uso es el que sirve a la gracia. El vacío se constata cuando una acción o reacción natural ante un hecho externo no tiene lugar dentro de uno mismo. El vacío producido por el impacto de la fuerza en el alma deja al herido fuera del alcance de su malhechor, justo al contrario que cuando se le hace un bien, entonces la persona bienhechora está a su alcance pero no es posible profesarle gratitud sino es bajo un gran esfuerzo. Por eso el *amor fati* weiliano, entendido como consentimiento, equivale a la imperturbabilidad o insensibilidad a las emociones y

---

<sup>496</sup> Ibid., p. 118.

<sup>497</sup> A mi modo de ver, concebir la gravedad y el consentimiento a la necesidad como la aceptación voluntad de Dios resulta algo consecuente con los planteamientos de base de la gravedad y la gracia, pues si toda nuestra vida constituye un acto de obediencia a Dios, aun cuando éste no existiera no perderíamos nada, y en caso de ser real lo ganaríamos todo. Nos hallaríamos entonces en la verdad, pues nos alejaríamos de todo bien ilusorio, aunque existente, para dirigirnos a un bien auténtico, pero inexistente. El propio deseo de bien nos colmaría. Sin embargo, Weil sostiene además que el sentimiento de que una determinada cosa es voluntad de Dios es algo análogo a la Encarnación, lo que desde mi punto de vista es algo mucho más peligroso. Más aún, llega a sostener que una vida dirigida por dicho sentimiento de principio a fin es Dios hecho hombre. En mi opinión esta tesis es sorprendente “pues podemos equivocarnos acerca de la voluntad de Dios pero podemos considerar como cierto que Dios quiere que ejecutemos todo lo que creemos conforme a su voluntad” Ibid., p. 89. Es claro para cualquiera que Dios no podría nunca querer la mentira, pues la Verdad y Dios se identifican en cualquiera de las religiones, impidiendo esta creencia pero ¿Sería, en cambio, lícito matar en la medida en que creo que dicho acto es conforme a la voluntad divina? He aquí una cuestión para la que Weil no tiene siempre una respuesta negativa, tal y como se manifiesta en su concepción del castigo, y como sostiene en relación a la Gîta, como tendremos oportunidad de analizar más adelante. En su opinión, existe una especie de irradiación o inspiración de lo incondicionado proyectada en las cosas terrenales que hace que actuemos a través de Dios, pero que no obstante, desde mi punto de vista, puede concebirse al mismo tiempo como un elemento instigador del fanatismo, lo que no deja de constituir un punto inquietante en su filosofía.

<sup>498</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 63 y ss.

<sup>499</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 96.

sufrimientos, entendida como una exposición a los dolores y alegrías de la necesidad sin quedar sometido a ello. El sometimiento a la necesidad aniquila el deseo y por ende el alma, por lo que es preciso que el *amor fati* sea capaz de eliminar todo deseo que no sea de bien. Es por esto también que no sólo es imprescindible que la muerte del alma preceda a la del cuerpo, sino que la creencia en la inmortalidad del alma perjudica el desapego y la renuncia de sí. Ante esta especie de ordalía Weil responde alegando que si bien algunas partes del alma deben conocer esta verdad, no se puede esperar con el alma toda el acaecimiento de la gracia, pues ni siquiera Cristo fue capaz de conocer esa verdad en su plenitud. Así, Weil llega decir de forma desgarradora: “por bajo que caiga, nunca estaré demasiado lejos de él. Pero eso no lo podré saber si caigo. (...) Lo cual implica que no hay que buscar nunca consuelo en el dolor. Porque la felicidad está más allá del ámbito del consuelo y del dolor.”<sup>500</sup>. Esta es una profunda enseñanza que nos explica que la desdicha, en tanto que máxima lejanía de Dios nunca está lo suficientemente lejana como para impedir la gracia, siempre y cuando esta desdicha no implique un consuelo en el dolor, tornándose irreversible. Por esta razón el vacío no ha de buscarse ni se debe rehuir, pues el primer caso supone tentar a Dios, y el segundo un sometimiento a la gravedad moral en su modalidad de imaginación colmadora de vacíos. Por todo ello Weil señala: “La persecución de la alegría nos ata al tiempo. La alegría es nuestra evasión fuera del tiempo. El dolor nos clava al tiempo, pero la aceptación del dolor nos transporta al extremo del tiempo, a la eternidad. (...) El movimiento circular es también el símbolo del alejamiento aparente que es acercamiento”<sup>501</sup>.

Sin embargo, esta aceptación del vacío análoga a la muerte y que supone una aniquilación del propio yo, debe ser bien entendida, pues sólo podrá recibir la gracia si la destrucción se lleva a cabo desde el interior de uno mismo y no como efecto de fuerzas externas, “pues no se puede consentir en llegar a ser lo que ya se ha llegado a ser a pesar de uno mismo”<sup>502</sup>. Es preciso perder la personalidad y el sentimiento de culpabilidad apegado a ella. “Para que un hombre esté realmente habitado por Cristo como la hostia después de la consagración, es preciso que previamente su carne y su sangre se hayan vuelto materia inerte, y comestible, además, para sus semejantes. Entonces esta materia puede llegar a ser, por una consagración secreta, carne y sangre de Cristo. Esta segunda transmutación es asunto de Dios solo, pero la primera es, en parte, asunto nuestro.”<sup>503</sup> En los casos en que el yo es fulminado desde el exterior, o bien su alma se reduce al servilismo, borrando toda huella egoísta, o bien “el ser queda reducido a un egoísmo desnudo, vegetativo. Un egoísmo sin yo.”<sup>504</sup>. En el primer caso se trata de aquellas personas que no conservan nada de su ego, dirigiéndose en la vida tal y como actúan los perros fieles con sus amos, mientras que en aquellos donde persiste el egoísmo, la desgracia produce un efecto muy distinto, pues absorben toda la energía que se les proporciona de una forma parasitaria. De cualquier forma, y a pesar de que todo intento por redimir a las personas que encarnan estos perfiles resulta estéril, sucede que nunca se puede estar seguro de que su yo ha muerto definitivamente, y la única prueba posible para esclarecer este misterio es la de dispensarles amor puro. Un amor sin condescendencia ni

---

<sup>500</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 72

<sup>501</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 132.

<sup>502</sup> Ibid., p. 188.

<sup>503</sup> Ibid., p. 39.

<sup>504</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 75.

desprecio, pues de no ser así todo intento de rescate resulta no sólo imposible sino totalmente contrario a su objetivo. Si el yo realmente ha perecido, el amor dispensado será en el desgraciado pura indiferencia. Si por el contrario existe todavía una esperanza de revitalización, entonces el yo se resistirá a ello, se rebelará, suplicando su final y fácilmente, como dijimos con ocasión de la desdicha, podrá generar odio a su benefactor. Sea como fuere, las fuerzas exteriores sólo pueden destruir el yo muy a su pesar y suponiendo éste un dolor “cuasi infernal”. Es por ello que la desdicha impide reaccionar ante el estado de vacío, impide compensarlo y puede llegar a aniquilar el alma, sin embargo, una persistencia en el amor, en la espera del bien en ese estado de desdicha, activa los mecanismos sobrenaturales de la gracia.

Es interesante llegado este punto analizar la distinción que Weil establece entre el dolor cuasi infernal, dolor expiatorio y dolor redentor. Con respecto a este último ya adelantamos al referirnos a la desdicha en qué consistían los actos redentores, sin embargo es preciso distinguir el dolor que conlleva la redención de aquellos otros provenientes de actos diversos. Weil define estos dos dolores del siguiente modo: “La destrucción meramente exterior del yo es dolor cuasi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es dolor redentor”<sup>505</sup>. El dolor experimentado en el que el yo no ha tenido ninguna participación, o ha participado sin saberlo, es un dolor análogo al infierno, puesto que no existe esperanza de redención ni posibilidad alguna de ayuda. Este tipo de desgracias convierten al ser humano, en la mayoría de los casos, en seres casi réprobos. Por lo general, exponernos a su desgracia supone obtener malos modos, ingratitud y ausencia de satisfacción alguna, pero tales actos ya no llevan su marca personal, puesto que su yo ya ha muerto. En cualquier caso no es posible exponerse en exceso a este tipo de infierno terrenal pues en tal caso exponemos igualmente a nuestro yo a una muerte no consentida.

Sin embargo, el dolor expiatorio, pese a compartir con éste la característica de ser un efecto de fuerzas externas, es capaz de expiar las culpas en tanto la exposición a la gravedad se produce por amor. “El sufrimiento expiatorio es el golpe de rebote del mal que se ha hecho”<sup>506</sup>, lo que quiere decir que es el efecto surgido del impedimento de transferencia del mal que uno lleva dentro de sí al prójimo. La culpa queda expiada en la medida en que se resiste el vacío, cortando así el movimiento incesante de transferencia del mal propio de la gravedad. El mal transferido vuelve aumentado hacia el yo, sin embargo, éste es capaz de resistir la tendencia natural a volver a traspasarlo gracias al amor sobrenatural, y en ese sentido, tal y como se dijo con ocasión de los sacramentos, el mal queda expiado. No importa realmente si uno recibe el mal del otro o de sí mismo, en general se trata siempre de un efecto boomerang en la medida en que el mal que se nos hace y el que hacemos entra dentro de una lógica de gravedad en la que no es posible marcar los antecedentes y consecuentes. La expiación viene dada, por tanto, mediante un uso sobrenatural del sufrimiento, de tal modo que “el verdadero remedio no es el sufrimiento que uno se impone a sí mismo, sino el que se sufre de fuera. Aunque sea injusto. Cuando se ha pecado por injusticia, no basta sufrir justamente, hay que sufrir la injusticia”<sup>507</sup>.

---

<sup>505</sup> Ibid., p. 76.

<sup>506</sup> Ibid., p. 113.

<sup>507</sup> Ibid., p. 114.

No se da sin embargo en estos casos un dolor redentor en la medida en que todavía no existe destrucción del ego desde el interior mediante la gracia, a pesar de la exposición a la desgracia por amor, y por consiguiente de que dicho sufrimiento es consentido. La diferencia vendría ejemplificada por las dos noches oscuras de San Juan, la primera de las cuales correspondería al dolor expiatorio y la segunda al dolor redentor. Empero, únicamente en este último caso puede hablarse de un padecimiento extremo que Weil denomina dolor redentor, esto es, un sufrimiento sin consuelo, pero donde la desgracia ya no puede destruir el yo, pues éste ha sido erradicado por consentimiento y dejado su sitio a Dios. Es por ello que Weil distingue entre dos concepciones del infierno, “la corriente (sufrimiento sin consuelo); la mía (falsa beatitud, creer equivocadamente que se está en el paraíso)”<sup>508</sup>, el cual tiene la apariencia de la infinitud, pero se trata de un infinito imaginario, de un infinito que sólo la imaginación puede colmar. Este dolor, sin embargo, no es para Weil el que experimentaron los mártires, pues aquellas gentes más que dolor parecían sentir júbilo en la muerte, debido a que no habían experimentado la ausencia de Dios<sup>509</sup>, sino que mantenían la firme creencia en su cercanía a él y en la recompensa que les tenía reservada, concibiendo su muerte como un caso particular de la Providencia. El dolor redentor, por el contrario, se produce “cuando un ser humano se halla en estado de perfección, cuando ha destruido completamente en sí mismo su yo mediante el auxilio de la gracia y cae en un grado de desgracia igual al que le correspondería a la destrucción de su yo desde el exterior, aparece entonces la plenitud de la cruz”<sup>510</sup>. Dios aparece entonces a la mayor distancia posible del sufriente. Por consiguiente, no es el dolor lo que se desea (la cruz no puede desearse, pues incluso Cristo la sufre a pesar suyo) sino el Bien del cual es sombra. La cruz es mucho más que el mero martirio, se trata de un castigo consentido y sufrido sin querer al mismo tiempo (contradicción sobrenatural). La cruz aparece entonces como balanza en tanto que colma mediante el amor sobrenatural el vacío producido desde el interior del alma (otorgando así un equilibrio ajeno a la gravedad), y es palanca en el sentido en que hace posible el descenso de Dios para el ascenso del hombre. Como apuntamos anteriormente, Weil llega a expresar esta misma idea valiéndose de la matemática griega y la idea contenida en la filosofía de Heráclito según la cual “el camino arriba y abajo es uno y el mismo”, del siguiente modo:

Círculo. Dos puntos inmediatamente próximos. Se tocan, y están separados por toda la circunferencia. Heráclito. Círculo infinito. La circunferencia es una recta. Los dos extremos de una recta infinita son un mismo punto. Mi vida es un segmento de esa recta. Soy una parte de la distancia entre el Padre y el Hijo, de esa distancia que el Espíritu Santo atraviesa. Es mi miseria lo que hace de mí el receptáculo del Espíritu Santo. Para llegar a ser algo divino, no es necesario salir de mi miseria, no tengo más que adherirme a ella. Mis propios pecados me son

---

<sup>508</sup> Ibid., p. 119.

<sup>509</sup> Para Weil la ausencia sentida es el modo en que Dios se presenta al hombre en el mal. Por eso, en el dolor redentor, quien realmente tiene a Dios, pues se ha vaciado por completo, siente de modo desgarrador esta ausencia. La presencia de Dios se da, pues, de dos modos, como creador y como espíritu. Como creador, si bien su creación supone abandono, retirada del mundo, está presente en todas las cosas en la medida en que es su creador. Como espíritu requiere del hombre, requiere de la des-creación de éste, de una retirada análoga y voluntaria por amor. En ambos casos Dios está ausente. Contradicción sobrenatural.

<sup>510</sup> Ibid., pp. 75 y ss.

una ayuda a condición de que sepa leer en ellos toda la extensión de mi miseria. Es en el fondo de mi miseria donde toco a Dios<sup>511</sup>.

Por su parte, la destrucción meramente exterior del yo puede desembocar en un sufrimiento infernal o cuasi infernal, dependiendo de si han quedado raíces subsistiendo o no, como por ejemplo la de la supervivencia. Si la destrucción del yo no ha sido capaz de eliminar el apego de la vida, el dolor que siente el desdichado es infernal, no así en aquellos casos en los que el desarraigo es extremo. En el caso del dolor redentor, el paradigma por excelencia es el sufrido por Cristo en la cruz. Cristo redime en tanto posibilita el amor de Dios consigo mismo, cumpliendo de tal modo la finalidad de la creación a partir de su propia descreación. "Dios me ha creado como no ser que tiene apariencia de ser, para que renunciando por amor a lo que yo creo mi ser, salga de la nada. Entonces ya no hay yo. El yo es la nada. Pero no tengo derecho a saber eso. Si lo supiera, ¿dónde estaría la renuncia? No lo sabré jamás. Los otros son ilusiones de ser para ellos mismos. Esta manera de considerarlos me vuelve su existencia no menos, sino más real. Pues les veo en su relación consigo mismos, no conmigo"<sup>512</sup>. Desde el planteamiento weiliano, la creación se concibe como una retirada de Dios, un abandono; Dios renuncia a ser todo, para que aquello que no es él mismo sea<sup>513</sup>. La creación es, por así decirlo, descreación para Dios. Es en este sentido de amor y no de potencia señalado anteriormente en el que se debe operar nuestra destrucción del yo, vaciándonos de nuestra falsa divinidad y haciéndolo por amor y no por la imposición de la fuerza. En tanto que creación no somos nada, mientras que al descrearnos alcanzamos el auténtico yo, nuestra verdadera naturaleza divina, pues lo que somos lo somos como increados, y en esa medida no somos otra cosa que Dios. Como señala E. Bea: "Lo que hace de nosotros seres humanos, lo que somos verdaderamente, es eso que queda de nosotros cuando hemos perdido todo lo que creemos ser"<sup>514</sup>. Para Weil "No conocer ni aceptar esa imposibilidad de crear es la fuente de muchos errores. Nos es preciso imitar el acto de crear, y son dos las imitaciones posibles -una real, y la otra aparente-: conservar y destruir. En la conservación no queda rastro del 'yo'. Sí lo hay en la destrucción. 'Yo' deja su marca en el mundo cuando lo destruye"<sup>515</sup>. Por esta razón la creación sólo llega a tener cumplimiento cuando el hombre renuncia a ser criatura y acepta la nada, consentimiento análogo al divino.

Lo que en el hombre es la imagen misma de Dios, es algo que está ligado en nosotros al hecho de ser una persona, pero que no es la persona. Es la facultad de renuncia a la persona. Es la obediencia. Entre los seres humanos, el esclavo no se hace semejante al amo obedeciéndole. Por el contrario, cuanto más se somete el esclavo, más diferente es de aquel que manda. Pero

---

<sup>511</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 27.

<sup>512</sup> Ibid., p. 39.

<sup>513</sup> Así también: "Pasión: renuncia a la creación a escala humana" (WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 390). Esto quiere decir que en la pasión se da una renuncia de la renuncia por parte de Dios. Así, al contrario que el hombre que ha de renunciar a ser algo, a esa divinidad imaginaria que posee de sí, imitando así a la renuncia de Dios en la Creación a ser todo, Dios encarnado en Cristo renuncia a su divinidad real en la Pasión, sufriendo así como un hombre. Es en este sentido en el que es una renuncia a la creación si por ésta se entiende aquello que Él no es. Eso quiere decir a su vez que Dios sufre como hombre a causa de esta renuncia, pero este sufrimiento no daña su divinidad ni puede hacerlo. El mal queda en Él purificado.

<sup>514</sup> BEA, Emilia: "Une lecture interculturelle des devoirs envers l'être humain" cit., p. 45. Traducción propia.

<sup>515</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 368.



entre el ser humano y Dios, la criatura, para hacerse, en la medida que le corresponde, completamente semejante al Todopoderoso, como un hijo a su padre, como una imagen al modelo, no tiene más que hacerse perfectamente obediente. Este conocimiento es sobrenatural<sup>516</sup>.

Ésta es la razón de que nuestro egoísmo resulte imposible. Y la razón por la que desarraigar a los otros constituya un sucedáneo la auténtica des-creación. Debemos retirarnos para dejar paso a esa fuerza "deífuga" que mendiga nuestro amor, nuestro ser, y que permite que el mundo exista, lo que hace posible a su vez la desdicha.

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –todo eso el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo, y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser<sup>517</sup>.

Se trata de vivir dejando de existir, porque el objetivo no es encontrarse con Dios cara a cara sino que Él pueda reconciliarse con su creación, para finalmente morir. Así, pues, como señala M. Vetö, la idea de descreación o decreación es una necesidad ontológica que se impone al ser humano para que deje de ser un obstáculo para el amor entre el Padre y el Hijo a través del espejo que es la materia. Sólo así el ego deja de ser el centro de referencia desde el que interpretar el mundo, y deja paso a que el mundo sea tal cual, al abrazo de Dios con su obra<sup>518</sup>. Por su parte, para B. C. Farron-Landry, en consonancia con H. Dumery, la decreación es vista desde la perspectiva fenomenológica, como si de una reducción eidética se tratara, de forma que el sujeto es puesto entre paréntesis para una correcta lectura de la realidad<sup>519</sup>. Sin embargo, como acertadamente matiza M. C. Laurenti, esta *epoché* que supone un punto de partida en la fenomenología sería en Weil un ejercicio final o consecutivo respecto de diferentes lecturas<sup>520</sup>. Sea como fuere, el carácter sobrenatural que excede los límites de la conciencia intencional imposibilita, a nuestro modo de ver, la comprensión de la decreación desde una perspectiva fenomenológica, por lo que debe de interpretarse a la luz de su propia filosofía. En cualquier caso, como apunta B. Estelrich:

Descreación, por todas estas razones, no es solamente el concepto que indica el último estadio del progreso espiritual en la filosofía de Weil, sino también el concepto que recapitula los anteriores, pues envuelve, más allá de un proceso de desaparición progresiva del *self* y de asimilación de la voluntad divina, un proceso de desapego de la realidad circundante, un mirar atento a la realidad, y una existencia renovada y armonizada dentro del universo entero. Una persona "descreada" es un ser nuevo, espiritualmente capaz de descubrir el horizonte de

---

<sup>516</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 35.

<sup>517</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 81.

<sup>518</sup> VETÖ, Miklós: *The religious metaphysics of Simone Weil*, op. cit., p. 146.

<sup>519</sup> FARRON-LANDRY, Beatrice-Clementine: "Lecture et non-lecture chez S. Weil", cit., p. 233.

<sup>520</sup> LAURENTI, Maria Cristina: "Appunti su Venise sauvée di S. Weil" en *Itinerari*, nº 1-2, 1981, p. 296.

contradicciones del mundo "que es real y eterno", y de ver oculta tras la belleza del universo, la presencia verdadera de Dios ausente<sup>521</sup>.

El acto redentor, cuyo modelo es Cristo, es, por consiguiente, un acto de co-creación, la creación queda abrazada a sí misma como acto de amor, contraria a toda violencia y posibilitada por un acto de consentimiento a tal violencia por amor, tornándola sufrimiento al tiempo que alegría y felicidad extremas (contradicción de corte sobrenatural). Este total desapego permite el feliz reencuentro de Dios consigo mismo, para ello es preciso no ser "yo", ni "nosotros", desarraigarse de toda patria terrestre y arraigarse en el exilio, y todo ello operándolo desde el interior de uno mismo, pues de lo contrario no es más que un sucedáneo. Sin embargo, esto no quiere decir que la felicidad de Dios no sea plena aun cuando no se opere en mí la descreación. De la misma manera, y a pesar del sufrimiento implícito en el consentimiento de la necesidad, ese acto redentor Dios lo purifica por amor y lo torna alegría. "En la alegría intensa y pura se está igualmente vacío de bien, pues todo el bien está en el objeto. Hay tanto de sacrificio, de renuncia, en el fondo de la alegría como en el fondo del dolor"<sup>522</sup>. Por esta razón debemos realizar la inversión en nosotros mismos, elevar lo que está bajo la superficie de la gravedad y hacer caer esto último, nuestra bajeza; caer a nuestro yo profundo para poder ser ascendidos por ese mismo yo auténtico distinto de nosotros como criatura, pues todo intento de autoelevación no es sino el sello de la caída propio de la gravedad moral. De lo dicho se colige que obediencia a Dios y consentimiento a la necesidad son una y la misma cosa, dado que la obediencia a la necesidad supone el sometimiento a todo aquello que Dios no es. El problema reside, no obstante, en averiguar en qué consiste la obediencia a Dios. Ése es el problema de la Gita, que más tarde abordaremos, un problema que conduce a lo imposible. Según Weil:

Uno no se compromete a amar a Dios, uno cede a ese compromiso operado en uno mismo sin uno mismo. (...) *Aunque sea hacia el bien*, no dar ni un paso al margen de aquello a lo que irresistiblemente empuja Dios, ni en la acción, ni en la palabra, ni en el pensamiento. Y estar dispuesto a ir con la fuerza de su empuje adonde sea, hasta el extremo (la cruz...). Estar dispuesto a lo máximo es rogar por ser empujado, sin saber adónde. (...) Actuar no *para* un fin determinado, sino *por* una necesidad. Que no me quede otro remedio. Que no sea una acción, sino una especie de pasividad. Una acción no actuante<sup>523</sup>.

Esta acción no actuante o inacción no ha de entenderse literalmente como abstenerse de actuar, sino como una inmovilidad espiritual, o lo que es lo mismo, que no debemos actuar ni lo contrario por voluntad propia. "Así como el hombre verdaderamente atento no tiene necesidad de obligarse a la inmovilidad para provocar en sí mismo la atención, sino que, a la inversa, en cuanto su pensamiento se concentra en un problema, suspende natural y automáticamente los movimientos que lo molestarían, lo mismo los actos prescritos fluyen automáticamente de un alma en esta de espera inmóvil"<sup>524</sup>. Es preciso realizar únicamente aquello que resulta ser una obligación estricta. Tales acciones, en la medida en son obedientes a la voluntad de Dios son pasivas, pues no somos nosotros quienes actuamos sino que lo

---

<sup>521</sup> ESTELRICH, Bartomeu: "Filosofía como ejercicio espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot" en VV. AA.: *Simone Weil o encuentro entre las culturas*, op. cit., p. 56. Traducción propia.

<sup>522</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 164.

<sup>523</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 90.

<sup>524</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 96

hacemos gracias a él, a la energía que nos dispensa, por lo que únicamente requiere de nuestra parte paciencia, atención y sufrimiento. Lo importante es pues, ser empujado, que los móviles provengan de fuera, sean exteriores y puros.

Existe una total coherencia con los planteamientos expuestos a propósito de la gracia en los que Weil la establecía como condición indispensable para aceptar el vacío. La energía necesaria para esta *acción no actuante* no puede provenir de uno mismo, pues en tal caso la obediencia se profesa a la necesidad y no al Bien, por lo que puede decirse que la obediencia surge por el hecho de que, en ocasiones, ciertas cosas son posibles y no puede negarse la realización de tales posibilidades sin negar al mismo tiempo la verdad. La posibilidad entonces ha de ser un hecho. Esto significa que ninguna de estas acciones puede llevar un sello personal, sino que la auténtica obediencia borra la firma del ego haciendo de éste un mero intermediario entre Dios y Dios. Lo que, a su vez, quiere decir que comprender las relaciones entre las cosas que constituyen este mundo (relaciones invariables que no pueden ser modificadas por el hombre) y obedecer a tales relaciones, es el único acto libre para el ser humano. Por esta razón, la obediencia no supone tampoco una obligación, pues en tal caso nos convertimos en una cosa más sometida a tales relaciones, la marca propia de la esclavitud. En este sentido “la justa relación con Dios es, en la contemplación, el amor, y en la acción la esclavitud. No mezclarlo. Actuar como esclavo mientras se contempla con amor...”<sup>525</sup> La coherencia weiliana es total en estas líneas maestras.

Sin embargo, la cuestión de cómo reconocer el mandato divino nos asalta. En realidad, nunca podremos saber exactamente si Dios ordena algo, y tampoco podemos confiar a nuestro corazón la función de heraldo divino; ni siquiera nos será posible pensar que obedecemos cuando realmente lo hagamos. Sin embargo, este problema, que en principio se presume capital, no parece ser un problema para Weil, aunque no hay duda de que lo trata en diversos momentos. Así señala:

pero la incertidumbre que siempre debe rodear el sentimiento de una orden particular de Dios no importa, en mi opinión. Creo que si alguien tiene ese sentimiento por error y si, a causa de ese sentimiento, pone toda su fuerza, toda su fe y toda su humildad en el esfuerzo de obedecer, entonces, a condición de que la cosa no sea mala en sí misma (lo que es casi cierto en el caso de mi deseo), la misericordia divina hace una orden de lo que antes no lo era. Estoy completamente segura de que si alguien, incluso pensando equivocadamente que ha recibido una orden de Dios, no la lleva a cabo por falta de energía, de fe, de capacidad de persuadir, está cometiendo un crimen de desobediencia<sup>526</sup>.

Estas inquietantes palabras enmarcadas en el contexto de la acción bélica (como sucede en la Gîta y en los casos de las guerras de religión) suscitan dudas en lo que a la voluntad de Dios y el cumplimiento del deber se refiere. Según mi interpretación, aun cuando parece que Weil apunte a una intuición personal de tipo gnóstico, sus afirmaciones demuestran estar en sintonía con las bases fundamentales de su pensamiento. Situándose en la perspectiva divina, Weil reconoce como condición para la obediencia, en primer lugar, el que la acción no sea mala en sí misma, y en segundo lugar la abnegación, la fe y la humildad a la hora de ejecutar dicha acción. El hecho de que afirme que, en el caso de su deseo, casi es

---

<sup>525</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 94.

<sup>526</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 159.

cierto que la acción no es mala en sí misma, quiere decir que el sujeto puede tener un criterio mediante el cual discernir la bondad o la maldad de la acción. Este criterio descansa en la comprensión de la necesidad. La idea de realizar una acción conforme a voluntad de Dios implica realizar la opción que es necesaria y no otra, lo que impide que dos acciones posibles ante las mismas circunstancias sean ambas conformes a la voluntad de Dios. La idea de deber no se corresponde con la idea de elección entre posibilidades diversas y equivalentes. Sin embargo, en aquellos casos en los que se entiende que el móvil, aun no siendo malo, es indiferente a la voluntad de Dios, la energía que debe movilizar, para que de hecho se convierta en una acción obediente a Dios, ha de ser sobrenatural. De modo que sería justamente el carácter sobrenatural de esa energía (la misericordia divina), manifestado a través de la fe, la humildad y la tenacidad en la acción, el que transformaría una acción no necesariamente obediente a la voluntad de Dios en lo contrario. Del mismo modo, no realizar la acción con la que, contrariamente a lo que uno cree, se daría cumplimiento a los designios divinos, es una traición a Dios. No sólo eso, sino que la omisión del deber (o en este caso de lo que se cree que es el deber) por falta de energía es la marca propia de la gravedad moral, cuyos mecanismos establecen una ley según la cual el acto más bajo del orden moral, o indiferente al mismo, es capaz de acumular la mayor de las energías, si bien de índole natural. De hecho, Weil se apoya en la frase de Isaías que afirma que "aquellos que aman a Dios jamás están cansados". Esto significa que obedecer a Dios, aun equivocándose, implica una cantidad de energía de orden sobrenatural, proveniente de la gracia, que torna por sí misma la acción indiferente a la obediencia, o que no es mala en sí misma, en una acción conforme a la voluntad de Dios. Esto no significa, no obstante, que la carencia de tal energía sea desobediencia, pues quienes simplemente obedecen a la gravedad obedecen a Dios como materia, se alimentan de energía natural creyendo al mismo tiempo ser libres, esto es, ignoran el Bien o son deliberadamente contrarios a él. Es cierto que, sometidos como lo están a la gravedad, se encuentran condenados, pero no por desobediencia, sino por acciones contrarias o ajenas a la luz. Sin embargo, aquel que cree firmemente en el deber de actuar conforme a Dios y no es capaz de hacerlo, se halla, según Weil, en una situación mucho peor, peor incluso que el infierno. Es por ello que si la esclavitud a la voluntad de Dios que es la santidad<sup>527</sup> se asocia al surgimiento ininterrumpido de energía sobrenatural, la esclavitud a la gravedad moral se ve asociada al agotamiento físico y moral. Ésta ha de ser, pues, el criterio de discriminación entre las acciones que dan lugar al cumplimiento de la voluntad de Dios y lo contrario. En este sentido leemos:

(...) entre los móviles y reacciones humanos que parecen esencialmente vinculados a la naturaleza humana, indesraizables a no ser por una transformación sobrenatural, muchos solo están vinculados de hecho a la reserva de energía vital que cualquier hombre normal posee. Cuando las circunstancias hacen desaparecer esa reserva, esos móviles y reacciones desaparecen. (...) El proceso es irreversible, como el envejecimiento. (...) El término de ese

---

<sup>527</sup> La santidad es, como no podía ser de otro modo, una exigencia para cualquier cristiano desde el punto de vista de Simone Weil, pues de lo contrario, la gracia no sería más que un suplemento, algo admirable, deseable, que solo se da en algunas personas, por lo que no existiría ninguna razón para exigirlo en aquellos que dicen ser cristianos. La gracia, y en consecuencia la santidad, son exigencias inexorables para un cristiano, sin embargo, a través de uno de los muy diversos mecanismos de la gravedad, el vacío generado en el alma del cristiano consciente de su incumplimiento de la voluntad divina es colmado con mentiras que velan la exigencia de santidad para cualquier verdadero cristiano, al ser ésta una verdad incómoda.

proceso es un estado que tiene algún parecido superficial con el desapego de los santos. (...) Ahora bien, ese estado, puesto que es el efecto de un proceso enteramente mecánico, no tiene valor. La discriminación es fácil. La santidad se acompaña de un surgimiento ininterrumpido de energía sobrenatural que opera irresistiblemente alrededor de ella. Aquel otro estado se acompaña de agotamiento moral y a menudo -como es mi caso- de agotamiento físico y moral al mismo tiempo<sup>528</sup>.

Sin embargo, junto a estas consideraciones, Weil establece en sus *Cahiers* una especie de aclaración de lo que significa aceptar la voluntad de Dios en la que no se refiere principalmente a la energía sobrenatural. Según ello la voluntad de Dios se reconoce en tres ámbitos o niveles: en primer lugar porque se trata de aquello que no depende en modo alguno de nosotros, sobre todo en lo que se refiere a los actos realizados; en segundo lugar, lo que perteneciendo al ámbito de la voluntad, y por consiguiente de los medios-fines, se cumple según el deber, y en caso de que éste no sea manifiesto mediante reglas arbitrarias pero fijas, de modo que evitemos que sea nuestra voluntad la que se cumpla; en tercer lugar, la voluntad de Dios es todo lo que sin pertenecer al ámbito de la voluntad depende en alguna medida de nosotros. Si verdaderamente tenemos nuestra atención y amor puestos en Dios, Él, según Weil, ejercerá la presión necesaria sobre nosotros en orden a cumplir su voluntad. Junto con ello, Weil aporta ciertos preceptos vagos e imprecisos que poca ayuda puede aportar a la hora de establecer un sentido claro del problema.

En cualquier caso, y a pesar de que los mandatos divinos son incognoscibles, la obediencia a Dios, el deseo de obedecerle es, según Weil, un deseo saciado por Dios de modo seguro, "es un hambre que está ya saciada, que lo estará siempre, y que sin embargo grita perpetuamente en el alma como si no pudiera estarlo nunca"<sup>529</sup>. El hecho de desear obediencia a Dios obtiene por sí mismo retribución divina, sobrenatural, aun cuando no seamos capaces de corroborarlo. El grito del ser humano que desea ser esclavo de Dios es un grito en el vacío que nunca obtiene respuesta, un grito persistente que en el silencio de su respuesta obtiene su recompensa, y que es a lo más que puede aspirar el hombre. Un desgarramiento doliente que atraviesa nuestra vida hasta fundirse en la nada, éste es el acto de amor por el que el hombre se convierte en intermediario del amor de Dios a sí mismo. La obediencia a Dios es la ratificación de su existencia, de la misma manera que la firme creencia en que el deseo de bien es retribuido mediante el bien es la fe.

Podemos concluir, pues, que la obediencia a Dios es una contradicción de orden sobrenatural, insuperable desde el punto de vista lógico. Esto es así puesto que si las malas acciones o las acciones contrarias a la voluntad de Dios son aquellas que se realizan gracias a una energía generada por error y, en general, todos los móviles particulares representan errores, pues la energía sobrenatural no la produce nada en particular, obedecer a Dios es obedecer a ningún móvil concreto, algo imposible y necesario al mismo tiempo.

De todas formas, y pese a todo lo dicho con vistas a su explicación, a nuestro modo de ver la cuestión acerca del cumplimiento de la voluntad de Dios a través del hombre es hartamente problemática. En primer lugar, y ante todo, debido a la ausencia de pruebas y de

---

<sup>528</sup> Ibid., p. 163.

<sup>529</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 76.

criterios contrastables respecto a dicha voluntad. Por otro lado, y pesar de estar en consonancia con su concepción de la presencia de Dios en la ausencia, la incertidumbre como atmósfera en la que ha de moverse el cumplimiento de la voluntad de Dios no parece sino reforzar la duda. Y, en tercer lugar, el hecho de que el fundamento último descansa en el deseo de verdad, de bien, de Dios, y por consiguiente, en la energía sobrenatural, siempre y cuando la acción no sea en sí misma mala, resulta no sólo perturbador, sino incluso peligroso, habida cuenta de su concepción del castigo, y de que no es posible obviar todas las acciones que en nombre de Dios y su voluntad se han llevado a cabo por parte del hombre. Únicamente la discriminación "a posteriori" entre distintos tipos de energía según su capacidad movilizadora o motivadora y su persistencia podría servir de brújula en esta cuestión, algo que no deja de resultar, a nuestro modo de ver, controvertido.

Por último, resulta imprescindible aludir a la antropología weiliana para comprender mejor cómo se opera el consentimiento a la necesidad como obediencia a Dios. La distinción por parte de Weil entre una parte carnal y otra espiritual en la cartografía del alma, así como el camino que conduce a Dios, rezuman un platonismo innegable. En lo referente a la distinción entre partes del alma, es cierto que tal división no se corresponde exactamente con las partes concupiscible, irascible y racional platónicas, sin embargo, se advierte una cierta correspondencia en cuanto a sus funciones, virtudes y jerarquía. A pesar de que Weil evita cualquier tipo de definición o sistematización de cada una de las partes, lo que resulta claro es la asignación de leyes distintas a cada una de las partes, encontrándose sometida a la gravedad la parte carnal y a la gracia la espiritual. Esta parte espiritual, divina, representa la parte ínfima, increada, nuestro verdadero ser que es nada, de la cual no queda rastro alguno de aquello que podemos llamar "yo". La parte carnal del alma se encuentra enraizada en la noción de criatura y está caracterizada por su naturaleza apetitiva, esto es, por evitar la luz y el vacío que ésta conlleva. Del mismo modo a como el cuerpo se dirige según las funciones biológicas, la parte carnal se dirige mecánicamente mediante el sometimiento a las relaciones de fuerza, generando un sistema compensatorio que la mantenga en equilibrio, lejos de los peligros que acechan al consentimiento del bien. En este sentido, la parte carnal coincidiría con la tendencia desiderativa y anclada en el mundo sensible de la parte concupiscible del alma platónica. Parece diferir, no obstante, si bien sólo en apariencia, el mecanismo por el cual la parte racional toma las riendas del alma en Platón y el mecanismo por el que la parte espiritual en Weil se dirige a la gracia, o al menos la interpretación que Weil hace de dicho mecanismo platónico. Así, habitualmente se entiende que en Platón, la parte irascible, abanderada por la virtud de la fortaleza y la valentía (*ἀνδρεία*), es capaz de profesar fidelidad a la parte racional, gracias a lo cual el carro alado no se desvía de su curso y es capaz de ascender, no sin problemas, al mundo que le es propio. En el caso de Weil el desequilibrio natural que lo sobrenatural opera no sólo se lleva a cabo por esa parte intermedia del alma, basada en la obligación, sino que también el cuerpo juega su papel. En cualquier caso, no se trata tanto de una diferencia de planteamiento como de, tal vez, una matización o esclarecimiento del mecanismo anímico platónico en la interpretación weiliana y su concepción de la verdad esencial.

En su análisis de la doctrina pitagórica Weil establece dos descripciones que ayudan a configurar un dibujo de la estructura anímica del ser humano. Así, con ocasión de la captación

matemática de la necesidad señala: "esta atención intelectual se halla en la intersección de la parte natural con la parte sobrenatural del alma. Al tener por objeto la necesidad condicional, lo que produce es una semi-realidad. Siempre que esté en nuestra mano, cuando a la atención intelectual le añadimos esa otra atención incluso superior que no es sino aceptación, consentimiento y amor, entonces conferimos a las cosas y a los seres que están a nuestro alrededor realidad plena"<sup>530</sup>. Posteriormente, explica: "Lo que permite contemplar y amar la necesidad es la belleza del mundo. Sin la belleza, tal cosa no sería posible. Porque aunque el consentimiento salga de la función propia de la parte sobrenatural del alma, realmente sería imposible obtenerlo si no se contara con una cierta complicidad de la parte natural del alma, e incluso del cuerpo"<sup>531</sup>. No hay duda de que ésta es la tesis misma del *Banquete*, donde el impulso erótico de la Belleza resulta ser, en tanto que aspecto sensible del Bien, el anzuelo para el cuerpo y la parte natural del alma de acceso a la Verdad, produciéndose así una identificación entre Bien, Verdad y Belleza. Así, la necesidad que el cuerpo vive mediante el dolor y la parte natural del alma como obligación, la parte sobrenatural la capta como belleza, que, por su conexión con la sensibilidad es capaz de granjearse la adhesión de cuerpo y alma en su parte natural. Y más adelante, en referencia al amor universal, indica:

Este amor universal es privativo de la facultad contemplativa del alma. Quien ama de verdad a Dios deja que cada parte de su alma se ocupe en su función propia. Por debajo de la facultad de la contemplación sobrenatural se halla una parte del alma situada en el nivel de la obligación; para esa parte, debe la oposición del bien y el mal tener toda la fuerza posible. Todavía más abajo se encuentra la parte animal del alma, a la cual hay que amaestrar metódicamente mediante una sabia combinación de latigazos y terrones de azúcar<sup>532</sup>.

Según estos tres fragmentos, Weil parece moverse ambiguamente entre un carácter bipartito y tripartito del alma, donde a cada una de las partes le corresponde una facultad o virtud propia, según el dominio en el que nos situemos. Parece como si una parte del alma estuviera ligada a la moral, mientras que otra, caracterizada aquí de animal tuviera un carácter instintivo o de mecanismos reflejos susceptibles de modificación. Junto a estas partes estaría la facultad de tipo contemplativo del amor sobrenatural, la cual debe estar ligada a la parte espiritual del alma. Sin embargo, creemos justificada la interpretación de M. Larrauri, según la cual se trata nuevamente de dos partes del alma. Desde su punto de vista:

la parte natural del ser humano es su materia corporal y psíquica, mientras que la parte espiritual es "una parcela pequeña de sí mismo". Las tres partes del alma según Platón -los apetitos, el coraje y la razón- se identifican aquí con las partes naturales del alma. El auriga de la metáfora platónica del carro alado dirige a los caballos tal como la razón, a través del ejercicio de la voluntad, controla los elementos irracionales de nuestras vidas. Esto es adiestramiento, ejercicio de fuerza o de poder que toma al propio sujeto como objeto. Ni la razón, ni la voluntad son espíritu: el psiquismo humano fruto del lenguaje y de las relaciones sociales pertenece a la parte determinada del ser humano. Por eso la llama Simone Weil "parte natural" porque como la naturaleza en su totalidad se rige por leyes necesarias<sup>533</sup>.

---

<sup>530</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 132.

<sup>531</sup> Ibid., p. 134.

<sup>532</sup> Ibid., p. 138.

<sup>533</sup> LARRAURI, Maite: "La creación de sí", cit., pp. 93 y ss.

La parte espiritual estaría, según su interpretación, representada por las alas. Des este modo, la parte natural englobaría lo que Weil denomina parte carnal y animal, pero también "la parte del alma situada en el nivel de la obligación", pues se halla por debajo de la facultad del amor sobrenatural, e incluso la propia facultad de la atención intelectual, de naturaleza claramente psíquica, pues a pesar de ser lo más elevado de la parte natural del alma, no es sino punto de intersección con la parte sobrenatural. La parte espiritual, por su parte, pese a ser del alma se refiere a Dios mismo, a la energía sobrenatural de la gracia, es la parte increada del ser humano, por lo su auténtica realidad que ya nada tiene que pertenezca a la criatura.

Junto a lo dicho Weil añade: "los que aman a Dios, incluso los que son perfectos, tiene la parte natural de su alma sometida siempre y por entero a la necesidad mecánica. Sin embargo, la presencia del amor sobrenatural en el alma introduce un factor nuevo en el mecanismo y lo transforma. (...) De esa manera, aun cuando lo sobrenatural no descienda al terreno de lo natural, la naturaleza queda, sin embargo, alterada por su presencia"<sup>534</sup>. De modo que, aun cuando no se trate de una transformación de lo natural en sobrenatural, la parte sobrenatural incide en la natural, esto es, el amor sobrenatural afecta la naturaleza alterando la necesidad mecánica, lo que justificaría, según Weil, la existencia de los milagros. Es precisamente esa alteración de la parte natural causada por el amor sobrenatural lo que opera la gracia. Para Weil existe, además, una posibilidad de aniquilación de la parte carnal a través del cuerpo (análoga a la técnica del *koan* del budismo zen al que nos referimos anteriormente con ocasión del tratamiento de Oriente y su relación con la contradicción). Encontramos, en este sentido, una visión un tanto oriental en lo que se refiere a la importancia del cuerpo, así como en lo referente a la disciplina y adiestramiento en su obediencia a la parte espiritual del alma, haciendo del cuerpo un precioso instrumento de salvación. "El cuerpo es una prisión. La parte espiritual ha de servirse de él para encerrar, para sepultar la parte carnal. El cuerpo es una tumba. La parte espiritual del alma debe servirse de él para matar la parte carnal"<sup>535</sup>. Weil restituye así la dignidad del cuerpo que tan estigmatizada ha estado siempre en la filosofía, la religión y en general la cultura occidental subrayando su importancia y devolviéndole el estatus con respecto al alma. "Puedo empujar a mi cuerpo hacia el bien más lejos de lo que se encuentra el alma; el cuerpo arrastra entonces al alma"<sup>536</sup>. El cuerpo es quien, en definitiva, come o ayuna, se dirige a realizar una acción o evita hacerlo, es, en términos generales, la balanza que equilibra al alma en sus dos partes. Es por ello que los ascetas puros sean para ella los que más dependen de su propio cuerpo. Como veremos al tratar del "amor a las prácticas religiosas", la catarsis espiritual en la que el cuerpo interviene viene dada por un acto sacramental ligado al deseo de bien y ajeno a la voluntad. Existe un conflicto entre la parte carnal y la espiritual que el cuerpo resuelve mediante una acción establecida por convención con Dios. Pero esto no significa que la regeneración sea una acción deseada, una acción del cuerpo, sino más bien el efecto de un deseo. La fe en la creencia de que tal ceremonia aniquilará el mal en el alma es lo único que, en realidad, puede hacer del cuerpo el instrumento necesario para la armonía espiritual.

---

<sup>534</sup> WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 138.

<sup>535</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 160

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 213.



Vemos como no sólo existe un lenguaje platónico reconocible en las palabras de Weil, sino también al mismo tiempo una original reinterpretación de la filosofía de Platón. Weil suscribe la idea platónica de que el cuerpo es la cárcel del alma, pero entendiendo que el cuerpo debe ser la cárcel para aquella parte del alma que rehúye la mirada hacia el bien. En este sentido, no es que una parte consiga domar a la otra para terminar ambas obedeciendo a la razón, sino que en Weil la obediencia lo es del cuerpo respecto de la parte eterna del alma con el fin de conseguir la muerte no del cuerpo, sino del alma carnal. Esto quiere decir que si bien en ocasiones el cuerpo puede ser fuente de pecado y error, en la mayor parte de las ocasiones suele constituir el refugio a cuyo encuentro corre el alma incapaz de soportar la luz. Entonces el cuerpo es escudo para el alma, es la parte cómplice que permite consumir la traición por parte de la parte mediocre del alma. Ésta es la interpretación que Weil hace de la proposición spinoziana de la *Ética* que sostiene "que quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna" (libro V, proposición XXXIX). La liberación del cuerpo, de los lazos que atan a éste al mundo natural, a la necesidad, hace de él una extensión del alma eterna o sobrenatural; entonces el cuerpo hace la función que el bastón realiza en el ciego, verbigracia metafórica que Weil toma de la *Dioptria* cartesiana y que reiterará en sus escritos. El cuerpo obedece al alma, de pronto adquiere nervios, adquiere la sensibilidad o disposición adecuada a través de la cual el amor sobrenatural le invade y le guía en las acciones. El cuerpo obedece nuevamente pero, en este caso, lo hace a la parte sobrenatural del alma.

Debemos, pues, contemplar con ojos de extrañeza esa parte del alma que huye de Dios y se protege mediante el cuerpo, pues no es un esfuerzo contra nosotros mismos lo que se requiere para obedecer al bien, sino una elección que nazca de la lucidez o correcta comprensión que hace que veamos esa parte del alma como algo ajeno a nosotros (ese falso yo). Análogamente a como Dios obra, debemos consentir el mal existente fuera de nuestro alcance, pero tenemos la obligación de aniquilar aquel sobre el cual tenemos poder. Dicha aniquilación del alma carnal se lleva a cabo por desgaste, por agotamiento de la energía natural de la que se nutre dentro del universo de la gravedad. Así pues, es el cuerpo quien se encuentra subordinado y sin posibilidad de sedición respecto del alma espiritual. Para Weil el rigor con el que el cuerpo cumple con las obligaciones que el alma espiritual consiente es indefectible, ya que "si sucede de otra manera, la orden no ha partido del punto eterno del alma, o bien la atención no se detenido sobre la orden"<sup>537</sup>. El método para conseguir que el cuerpo mate todo aquello que supone bajeza moral, y que por consiguiente tiene su origen en el alma carnal es el de hacer caso omiso a su reiterado clamor en pos de colmar vacíos. El pataleo y la rabia de la parte carnal (el cual se intensifica con el consentimiento incondicional de la parte eterna a la coacción exterior), marca inequívoca de la presencia de Dios en el alma, va paulatinamente cesando, siempre que el cuerpo atienda exclusivamente a lo que la parte espiritual dispone, hasta el punto de alcanzar la santidad en caso de que muera antes que el propio cuerpo. Esto vale incluso para la sexualidad. Weil admite con Freud que la sexualidad y el apego poseen la misma naturaleza, sin embargo, para Weil caería en el supuesto que él mismo pretende combatir, pues mantiene una connotación peyorativa o inmoral; mientras que en Weil el deseo o la energía libidinal en términos freudianos, que es siempre deseo de belleza, es el que, correctamente orientado catapulta hacia lo alto. Para ella el carácter sexual

---

<sup>537</sup> Ibid., p. 160.

de la energía se corresponde con el apego, ya que la energía sexual es capaz de alimentar no sólo a los órganos sexuales sino también a otras partes del cuerpo, de modo que matar de hambre a los órganos sexuales es lo que llegaría a producir la transmutación de energía que denominamos desapego y que es justamente lo que pasaría a alimentar a la parte espiritual del alma o lo que la constituye según Larrauri. “La perfección que se nos propone es la unión directa del espíritu divino con la materia inerte. La materia inerte que consideramos pensante es una imagen perfecta de la perfección”<sup>538</sup>. El pensamiento humano no habita entonces la carne, sino la materia inerte, análogamente a como el pensamiento divino habita el universo, por lo que no puede hablarse ya de pensamiento humano sino divino. La carne ha muerto necesariamente para que su renacer se opere mediante energía sobrenatural.

No resulta fácil, sin embargo, pues la parte carnal tiene necesidad de variedad, de diferencia, y sólo el bien es idéntico a sí mismo, todo lo demás, todo lo real, es distinto del bien y por tanto conlleva implícito el mal. Pero además, esa variedad de lo real, necesaria para la parte carnal y aparentemente situada fuera del yo, se encuentra sin embargo en la órbita del yo, al cual retroalimenta y que es justamente lo que se desea destruir. La parte eterna, por el contrario, debe tener siempre su mirada puesta en el bien, un bien externo que le supera con mucho y que paulatinamente va generando en ella más deseo de bien, y debe tener no creencia sino certeza de que es así. En esta transmutación es posible la caída, pero ésta nunca será definitiva siempre que el deseo de bien permanezca, aunque sea por un poco. De ser así, el alma espiritual estará preparada para ascender a un nivel superior, tras el cual la caída es posible de nuevo. El límite, en cualquier caso, incluso en el caso de que sea el mal quien vaya apoderándose del alma es la nada, sin embargo, alcanzar la nada por vía de la perfección es el objetivo único que Weil propone en su filosofía. En definitiva, no es la felicidad la que espera al final del camino, la vida eterna o el Paraíso, sino la aniquilación consentida de nuestro yo, esto es, la obediencia absoluta a Dios, la imposibilidad de elección entre el bien y el mal, restaurar al hombre del pecado original, co-creación. De cualquiera de las maneras, “Hay que sentir hasta la médula de los huesos la miseria humana y la decadencia a la que la carne está sometida o expuesta para volverse así definitivamente sobre sí mismo hacia el bien”<sup>539</sup>. En resumidas cuentas, el deseo mismo de bien es la posesión del mismo, es realidad y no atributo de ninguna realidad sensible. Ni siquiera puede hablarse de satisfacción del deseo de bien porque la satisfacción o la privación se producen con respecto a las cosas mundanas y no al bien. El desapego como destrucción del yo torna la sensibilidad física o carnal universal, no se desea nada, tan sólo se obedece al bien. Esto quiere decir que de la misma manera que el cuerpo cuya alma está poseída por completo por Dios no desea comer a pesar de que no realice otros movimientos que los encaminados a ello; o de la misma manera, al encontrarse a un hambriento su deseo no es que reciba el alimento, a pesar de procurárselo aun a riesgo de privarse del mismo. El deseo de bien dirige las acciones, el yo no existe y por tanto no desea nada.

Esta andadura corre en paralelo con el trayecto platónico que va desde la caverna hasta la ascensión al mundo de las formas y supone un ejercicio costoso y de muy difícil consecución. Mientras el cuerpo obedece a la parte carnal, ésta cree dirigirse al universo, cree

---

<sup>538</sup> Ibid., p. 218.

<sup>539</sup> Ibid., p. 237

poder actuar en él, más aún, justifica sus actos por causas ajenas a sí mismo, lo que no es posible por su naturaleza inherente a la gravedad. Es la energía natural que la sustenta la que hace que todos sus movimientos vengan de sí misma, no consintiendo la apertura al vacío y, por ende, a la luz. Por su íntima conexión con el cuerpo, la parte carnal disfraza fácilmente sus tendencias con pretextos y ficciones, de modo que es preciso que el alma espiritual dirija su mirada a lo incondicionado, aquello allende este mundo, de un modo estricto y progresivamente más duradero. Empero, no hemos de esperar la aniquilación del alma carnal como una meta o un premio que se recibe tras un esfuerzo voluntario. Es la gracia, la energía sobrenatural que dispensa a la parte eterna, la que permite tal aniquilación, pues no queda rastro del yo, de la necesidad a la que el cuerpo y la parte anímica más apegada a él están sometidos. Cuando no existe ya energía suplementaria para colmar vacíos, cuando la energía vegetativa está, en expresión de Weil, “al desnudo”, es cuando se tiene el sentimiento de que se ha llegado al límite. “Pero para esto no hay que hacer cálculos. El espíritu de competición hace de cualquier acción un estimulante para los animales que dicen “yo”; desde el momento en que se ha desencadenado, ninguna acción, ninguna abstención puede ya ser de ningún provecho”<sup>540</sup>. No es posible, pues, conocer las normas que conducen a Dios, lo que se requiere es suplicar que nos muestre el camino, que nos lleve hasta él. Creer que uno, por sí mismo, puede encontrar la senda a lo sobrenatural es algo contrario al bien.

Por otro lado, el sentimiento de agotamiento de la energía suplementaria puede resultar engañoso, pues podemos confundir la fatiga con el consentimiento a la privación de todo bien particular, por lo que sólo podemos estar seguros de haber llegado a término en la muerte del alma carnal, cuando irrumpe la necesidad inmediata e incondicionada. Consentir tal necesidad sin compensación alguna de forma indefinida hasta la muerte de cuerpo y alma es la opción de la parte espiritual del alma por el bien, a la que el cuerpo se somete sin que la parte carnal pueda ya rebelarse. “En quien consiente en obedecer a Dios, el espíritu obedece en él, es decir, está sometido a las leyes de los fenómenos espirituales; el resto del ser, por un mecanismo que ignoramos, se adapta al espíritu tanto como es preciso para que esas leyes funcionen. No hay espíritu en aquel que no consiente en obedecer a Dios. El alma carnal y la carne que son todo su ser obedecer, es decir, está sometidos a las leyes mecánicas”<sup>541</sup>. Ya no existe un universo con el que entablar conversación, un universo al que hacer culpable de nuestras acciones, tan sólo existe la necesidad, una necesidad incondicionada a la que consentir, un consentimiento a no ser.

### **3. 2. 3. El amor**

El amor implícito y explícito

Es de suma importancia realizar un análisis sobre el papel que juega el amor en la filosofía weiliana para poder comprender su lógica interna. También en este aspecto de la verdad universal el cristianismo posee un papel protagonista, e igualmente es éste un tema de una continua controversia. Son muchos los que coinciden en que a pesar de la enorme

---

<sup>540</sup> Ibid., p. 162.

<sup>541</sup> Ibid., p. 189.

sensibilidad y conocimiento del amor en sus diferentes dimensiones por parte de Simone Weil, especialmente en lo que concierne al amor a la especie humana, al mundo y a Dios, esto es, a un amor por así decirlo en mayúsculas o global, su experiencia vital parece no reseñar un amor auténtico de carácter personal, tal vez por su incapacidad para dejarse amar, por no creerse merecedora de tal privilegio, o tal vez por ese deseo de exiliarse de los ámbitos humanos. Quizá sea posible trazar una línea hermenéutica de su filosofía y de su concepción amorosa según este hecho, sin embargo, y a pesar de que dejemos constancia de su relevancia, nuestro trabajo se centra únicamente en el análisis de aquello que escribió sobre el amor, sin el cual la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas no puede entenderse. El amor es eje sobre el que gira la libertad del ser humano, el eje desde el cual abstenerse al sometimiento a la gravedad, y por consiguiente, la facultad que nos capacita para consentir la necesidad. El amor es la verdad universal, pero el amor bien dirigido, puro. En este sentido, y a pesar del sello eminentemente cristiano de sus planteamientos sobre el amor, es innegable que este aspecto central de la verdad universal se halla encarnado en una pluralidad de hombres y culturas muy diversas (de número desconocido) a lo largo de la historia.

El amor a Dios es puro cuando el gozo y el sufrimiento inspiran una gratitud igual. El amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo. (...). El amor sobrenatural no tiene contacto alguno con la fuerza, pero tampoco protege al alma del frío de la fuerza, del frío del acero. (...) Si se desea un amor que proteja al alma de las heridas, hay que amar algo que sea distinto de Dios<sup>542</sup>.

Cualquiera que haya amado verdaderamente a alguien constata estas líneas. Es por tanto en el amor donde la existencia se hace palpable, pues se la acepta en su totalidad, incluso en aquello que tan sólo para el amor deja de ser inaceptable. Por otro lado, el amor sólo puede ejercerse de forma pura desde la distancia, a la máxima lejanía de la posesión, y por consiguiente de la gravedad, lo que es válido tanto para el amor conyugal, como para el fraternal y para la amistad. Esta es la razón por la que amar verdaderamente a una persona es estar colmado por el sólo hecho de su existencia. Fuerza y amor son pues términos antagónicos, energías de órdenes heterogéneos (gravedad y gracia). Si “el amor es un indicio de nuestra miseria”<sup>543</sup>, también supone nuestro único resquicio para llegar a Dios, el eje de nuestra libertad y la fuente de nuestra grandeza. En el amor existe, pues:

justicia sobrenatural, operación análoga a la que supera la perspectiva. No hay centro en el mundo, solamente fuera del mundo. Renunciar por amor a Dios al poder ilusorio que nos permite decir “yo soy” (...) Pues el verdadero “Yo soy” de Dios difiere infinitamente de nuestro “yo soy” ilusorio. Renunciamiento sin transferencia. Eso es el amor a Dios. Pero al tener todo pensamiento humano real un objeto concreto aquí abajo, se presenta en primer lugar como amor a la belleza del mundo o como amor al prójimo. Ese renunciamiento es el abandono de todos los bienes para seguir a Cristo. Los bienes sociales no son más que ayudas a la capacidad de decir “yo”<sup>544</sup>.

---

<sup>542</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 105 y ss.

<sup>543</sup> Ibid., p. 105.

<sup>544</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., pp. 30 y ss.

El hombre necesita amar pero dirige el amor a algo distinto de sí, mientras que Dios únicamente puede amarse a sí mismo. Por esta razón el hombre ha de amarse a sí mismo para que Dios pueda amarse a través suyo. El hombre no es pues sino un intermediario, tal y como lo son el resto de criaturas. En tanto que intermediario, nuestro amor no puede dirigirse a otra cosa que no sean las criaturas y no a Dios mismo. Más aún, debemos amarnos como criaturas que somos, como un prójimo más, pues en tanto que criaturas ninguno de nosotros somos Dios, sino que somos igualmente ajenos a nosotros mismos y el ejercicio de ese amor es análogo al suyo; consentimos lo distinto amando la facultad del libre consentimiento que reside en el otro. Existen por tanto dos modalidades de amor: el amor implícito a Dios, que al no ser un amor directo hacia él por imposible, más que un amor es más bien una actitud amante, “la actitud hacia los seres y las cosas terrenas del alma orientada al bien”<sup>545</sup> y el amor explícito, al cual sólo se llega a través del primero. Según Weil, el amor implícito a Dios puede adquirir las siguientes modalidades: amor al prójimo, amor a la belleza del mundo y amor a las ceremonias religiosas. Esta orientación a Dios a través de este mundo manifiesta un movimiento ascendente del alma que acaba por provocar el descenso de Dios para apoderarse de ella, la gracia. El amor explícito es, pues, el contacto directo, personal e impersonal a un tiempo que dota de realidad el amor que, en cuanto que dirigido a los seres y cosas terrenas, se hallaba en vacío. En tanto que personas Dios nos ofrece la posibilidad de obedecerle y por consiguiente de renunciar a nuestro aspecto personal para convertirnos en nada, en materia inerte, a la espera de que la gracia nos colme con el amor personal divino. El amor explícito a Dios no relega a la irrealidad a las formas de amor implícito, sino muy al contrario, las torna más reales.

#### Amor al prójimo

En lo que respecta al amor al prójimo, Weil acude a la terminología bíblica señalando que, según las palabras de Cristo, no existe distinción alguna entre amor al prójimo, caridad y justicia. Y lo mismo sucedía en Grecia. Nuestra civilización ha escindido la caridad y la justicia con el fin de quedar dispensados de dar cuando se posee. La donación se contempla, no obstante, como un excedente respecto de la justicia, al cual no estamos obligados. Así, quien da queda colmado por la ilusión de haber obrado bien y quien recibe, según el modo en que conciba la dádiva, o bien creará que simplemente se ha hecho justicia, y por tanto huelga agradecer nada, o bien se verá empujado a un agradecimiento servil. Para Weil “Hay que tener presente que nunca la bondad, so pena de constituir una falta bajo una falsa apariencia de bondad, puede ir más lejos que la justicia”<sup>546</sup>. Es ésta una verdad de gran hondura, y es preciso detenerse un instante en ella. Que la caridad sea un acto de justicia, y la justicia constituya la bondad misma entre los seres humanos requiere un cambio radical en nuestra visión de las acciones y las relaciones humanas. Supone, en realidad, una nueva forma de expresar la inversión que debe operarse en nosotros como criaturas, “dar con actitud de mendigo”<sup>547</sup>. Intentar colmar de amor a alguien suplicante del mismo supone crear en nosotros un vacío, pero si el amor es puro, ese vacío ha sido posible generarlo por amor sobrenatural, y en tanto

---

<sup>545</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 127.

<sup>546</sup> Ibid., pp. 88 y ss..

<sup>547</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 40

su energía sea ésta nos encontramos en condiciones de zafarnos, aunque sea por un instante, del rigor mecánico de la gravedad. Por otra parte, el suplicante, si suplica con esa parte del alma pura que pregunta clamorosamente en el silencio ¿por qué se le hace daño?, no puede sino quedar colmado por el bien que se le dispensa y su gratitud será inmensa. Es por esto que “La única diferencia entre el que asiste a un acto de justicia y el que recibe materialmente su provecho es que en esta circunstancia la belleza de la justicia es para el primero solamente un espectáculo, mientras que para el segundo es el objeto de un contacto o incluso algo semejante a una comida. Así, el sentimiento que en el primero es simple admiración, debe ser elevado en el segundo a un grado mucho más alto por el fuego de la gratitud.”<sup>548</sup>. En general, la “la justicia tiene por objeto el ejercicio terrenal de la facultad del consentimiento”<sup>549</sup>, de modo que si hemos cifrado la libertad en la facultad de consentir, la justicia no podrá consistir en otra cosa que no sea la de procurar al prójimo las necesidades físicas y espirituales que posibiliten dicho consentimiento. De lo contrario, la igualdad se torna del mismo modo imposible. La caridad consiste, precisamente, en procurar satisfacer en el prójimo tales necesidades, por lo que existe una identificación entre justicia y caridad. No obstante, la condición para que ambas puedan darse es que sean originadas por un acto de libertad, esto es, por el consentimiento libre a cumplir la obligación de satisfacer aquello que a los seres humanos les posibilita consentir, esto es, su necesidades vitales, tanto de orden espiritual como físico. Por esta razón señala Weil que “la libertad es el sabor de la verdadera obediencia”<sup>550</sup>.

Esto significa, a su vez, que el amor al prójimo entendido como justicia requiere una inversión total de la jerarquía occidental entre derechos y deberes proveniente de la modernidad. Debido a la profundidad del tema apuntado, mencionaremos aquí únicamente las líneas indispensables para corroborar la presente tesis. Para Weil es indiscutible que la noción de obligación prima sobre la de derecho, y también sobre la de legitimidad, y es así en la medida en que la eficacia en el cumplimiento de un derecho ostentado por alguien depende del reconocimiento de una obligación por parte de los demás. Por el contrario, la obligación posee un carácter incondicional, por lo que la plenitud de su realidad no depende en ninguna medida de que sea o no reconocido por nadie. Como señala E. Bea: “La noción de obligación constituye el punto de contacto entre dos mundos: la realidad trascendente, impersonal, donde reside el bien al cual el hombre aspira, y por otro lado la realidad de los hechos, el reino de la necesidad”<sup>551</sup>. Existe una coherencia indudable entre las coordenadas establecidas por las leyes de la gravedad y la gracia y la primacía de la obligación sobre el derecho. La obligación implícita a la voluntad de Dios a través de la obligación respecto del prójimo se encuentra arraigada en el ámbito sobrenatural y se torna en derecho cuando hace su aparición efectiva en el ámbito de los hechos. Es en este sentido y no en otro en el que puede hablarse de legitimidad de los derechos positivos. Al pertenecer a los asuntos humanos, el derecho posee un carácter convencional insoslayable que le impide reclamar para sí la universalidad o incondicionalidad.

---

<sup>548</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 89.

<sup>549</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 45.

<sup>550</sup> Ibid., p. 46.

<sup>551</sup> BEA, Emilia: “Une lecture interculturelle des devoirs envers l'être humain” cit., p. 47. Traducción propia.

Para Weil, la Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 hizo del derecho la base sobre la que se ha edificado la modernidad occidental, con el craso error de que ha asignado al derecho el carácter absoluto que en realidad sólo las obligaciones poseen. Para Weil el horizonte del derecho y la igualdad que lleva aparejada no es irrebalsable, sino que lo trasciende el dominio de lo sagrado, o sea, del Bien absoluto, del cual se desprenden los deberes. La igualdad misma, en un sentido cuantitativo, formal, jurídico, es algo moderno, ya que, como apunta W. Tommasi, a pesar de llegar a constituir una prerrogativa de los ciudadanos de la polis, la indiferenciación cualitativa a la que conduce había sido ya cuestionada por los trágicos griegos<sup>552</sup>. Pues, como después intentaremos mostrar, no es la igualdad sino la proporción, la medida, la asimilación o mediación, la que la ciencia griega revela como el carácter sagrado de la justicia. Por consiguiente, el origen del mal, como no podría ser de otra manera teniendo en cuenta sus presupuestos historiográficos, reside en Roma e Israel, pues estos pueblos hicieron del derecho un instrumento de posesión, de poder, de propiedad (entre la que contaban los propios seres humanos), mientras que Grecia y el cristianismo caminaron, según ella, por la senda de la ley no escrita, de las obligaciones incondicionales, de la justicia. Sin embargo, la influencia romana y hebrea en el cristianismo será letal. La Iglesia y el humanismo son responsables del origen de los males que se dan en la actualidad como fruto de la recuperación renacentista de la cultura griega desvinculada al espíritu cristiano. Según Weil, una comprensión profunda del pensamiento heleno conduce irremisiblemente a destacar su conexión con la verdad cristiana. Así, el cristianismo que se creyó distinto a Grecia abonó la escisión renacentista entre pensamiento griego y cristianismo (y con ello también la escisión entre ciencia y religión), la cual será ampliamente roturada desde entonces hasta nuestros días.

Weil llega a decir: "del mismo modo que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también lo es a la inspiración cristiana, allí donde es pura, no mezclada de herencia romana, o hebrea, o aristotélica. No es imaginable san Francisco de Asís hablando de derecho"<sup>553</sup>. Ciertamente, esta posición extrema es un tanto difícil de defender cuando sabemos de la esclavitud existente en la estructura social griega, y el histórico uso o abuso de ley por parte de la Iglesia a través de privilegios. Creemos que es por ello que, para Weil, Aristóteles y la Iglesia como Institución social representarían el mal presente en Grecia y el cristianismo, respectivamente, a pesar de que, tanto en el mundo heleno como en la fe cristiana, prevalezca la primacía de las obligaciones sobre los derechos. Así, en recriminación a la primacía establecida por Maritain de la noción de derecho en Dios respecto de la obligación, escribe:

Ni la noción de obligación ni la derecho son adecuadas para Dios, pero la de derecho lo es infinitamente menos. Pues la noción de derecho está infinitamente más alejada del puro bien. Es una mezcla de bien y mal, ya que la posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer un buen o un mal uso de él. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre e incondicionalmente un bien desde todos los puntos de vista. Por ello las gentes de 1789

---

<sup>552</sup> TOMMASI, Wanda: "Más allá de la ley", cit., pp. 57.

<sup>553</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 28

cometieron un error tan desastroso al escoger como principio de su inspiración la idea de derecho<sup>554</sup>.

Esto no quiere decir que el derecho sea un instrumento ajeno a la justicia, sino que más bien existe el peligro de creernos con derechos, esto es, de pensar que la realidad ha de darse conforme a los derechos y la justicia, siendo lo más común lo contrario, pues para que eso sucediera deberíamos nosotros mismos obrar con justicia. En esta misma línea W. Tommasi señala: "la crítica weiliana al derecho se interpreta, pues, a mi modo de ver, no como un rechazo de la normatividad jurídica, sino como señalización de la radical insuficiencia e ineficacia de una política de reivindicación respecto al sufrimiento de quien no puede detentar derechos, porque nadie está dispuesto a reconocérselos"<sup>555</sup>. El ámbito del derecho está asociado en Weil a al espíritu partidista reivindicativo, ya venga de la persona o la colectividad, y por ende a la competición por la expansión y la apropiación, esto es, por la fuerza que, a su vez, pretende encontrar en el derecho su legitimación. Y es que la ley que, allende el derecho positivo, impera en el mundo humano es la gravedad, por lo que el trato justo debe ser más de agradecimiento que esperado. Por esta razón, si queremos que los derechos se den en favor de la justicia es preciso trabajar por el esclarecimiento de nuestros deberes fundamentales y su cumplimiento efectivo. P. Rolland comenta a este respecto que la crítica de Weil a los derechos no ignora la fuerza de éstos a la hora de oponer resistencia a la opresión<sup>556</sup>. Sin embargo, como llega a confesar en su Diario de fábrica, la esclavitud padecida como obrera asalariada le había hecho perder completamente el sentimiento de tener derechos, al tiempo que le hace reconocer el sentimiento de su dignidad como ser humano, tal y como le confiese en una de sus cartas a Albertine Thévenon. A su modo de ver los derechos no quedan verdaderamente garantizados ni fundamentados sin una remisión al Absoluto, al ámbito sagrado del ser humano, de carácter impersonal, el cual se manifiesta en los deberes. En esta misma línea E. Bea señala: "La 'esencia de la ley', a la que Simone Weil se refiere, parece indicar que el derecho no está necesariamente ligado a la fuerza; el auténtico derecho, inspirado en la justicia, podría materializarse históricamente en la medida en la que se llega a articular la atención a la necesidad humana a través de las obligaciones; en tal caso ese sería como una expresión jurídica de la caridad"<sup>557</sup>.

La esperanza de Weil de que el mundo de postguerra se construyera desde las bases de las obligaciones se vio truncada tras la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, acontecimiento del que ya no pudo ser testigo. Como sucede con Marx, Weil mantuvo una actitud ambigua respecto de los derechos humanos, pues en ambos casos los derechos humanos son vistos como mecanismos irreales, cuya universalidad es más bien una mera formalidad basada en un modelo típico del capitalismo occidental de mentalidad liberal-burguesa, por lo que su rechazo de los mismos viene causado por un deseo de profundización en los mismos. Es por eso que antes de su muerte Weil realizaría ya un "Estudio para una

---

<sup>554</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 213.

<sup>555</sup> TOMMASI, Wanda: "Más allá de la ley", cit, pp. 54 y ss.

<sup>556</sup> ROLLAND, Patrice: "Approche politique de l'Enracinement" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 4, 1983, p. 316.

<sup>557</sup> BEA, Emilia: "Diritto e giustizia. L'obbligo del dare" en VV. AA.: *Persona e impersonale, la questione antropologica en Simone Weil*, Rubbenttino Editore, Soveria Manelli, 2009, p. 131. Edición de G. P. Di Nicola y A. Danese. Traducción propia.



declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en el que constataría su amor inquebrantable por el ser humano concebido como algo sagrado<sup>558</sup>. Sin embargo, como bien señala W. Tommasi a este respecto: "Weil tiene también una posición del todo menos unívoca: por un lado, la autora sostiene, sin más, la importancia de las leyes escritas, de las normas, de las reglas, incluso de las más severas y hasta inhumanas, porque pone un límite al arbitrio; por otro, afirmando que la verdadera ley es una ley no escrita, Weil se pronuncia a favor de una justicia sustancial, en contra del formalismo legal"<sup>559</sup>. Según E. Bea, Weil hubiera apreciado su tendencia universalista y su indiscutible valor como referencia simbólica respecto a la intangible dignidad humana. Sin embargo, y a pesar de su legitimidad, y de su uso como instrumentos de disidencia y rebelión contra la injusticia, los Derechos Humanos son incapaces de conseguir el objetivo sin una conciencia de las responsabilidades y deberes humanos, es decir, sin tomar en consideración la contribución de otras tradiciones culturales. Existe, pues, una incapacidad en la concepción liberal de los Derechos Humanos para conciliar los deseos individuales con las necesidades de las personas y las colectividades. En cualquier caso, la primacía de los deberes ha de verse en contraposición con la absolutización de los derechos de 1789, esto es, como intermediarios o medios que conducen al Bien, y no como bienes absolutos. La noción de obligación opera, así, una deconstrucción de la subjetividad fundada en la voluntad de poder, que, al no encontrar fundamento en el deber deviene en un mero instrumento de fuerza<sup>560</sup>. Sea como fuere, lo que parece claro es que la actual controversia acerca del carácter universal o etnocéntrico de los derechos humanos se enmarca dentro del olvido completo de la primacía de los deberes. Por el momento la historia demuestra que tales derechos no han conseguido ni de lejos la aceptación unánime de las diversas culturas del planeta. Es muy probable, no obstante, que no existiría mucha diferencia si se tratara de una declaración de deberes del hombre. Sin embargo, es innegable que los derechos son expresión de las diversas jurisprudencias, de relaciones de fuerza (como ya advirtiera Spinoza), de convenciones, de situaciones de hecho, y de expresiones de la historia particular de los distintos pueblos.

Para Weil la anterioridad del deber sobre el derecho queda corroborada experimentalmente, ya que en caso de que únicamente existiera un hombre en la Tierra existirían obligaciones con respecto a sí mismo, en cambio, no tendría sentido alguno la existencia de derechos. Existe una obligación eterna, incondicional del hombre con respecto al

---

<sup>558</sup> Cabe decir, sin embargo, que las propuestas de orden jurídico-político weilianas plantean numerosas dudas y problemas que quedaron sin abordarse, muy probablemente por la precipitación con la que se llevaron a cabo sus últimos escritos en Londres. Como señala E. Bea: "sin duda, S. Weil da muestras de una absoluta incapacidad para comprender el sentido del Derecho en la vida social. Desconoce su estructura, sus funciones y sus fines. La ontología jurídica queda totalmente fuera del ámbito de reflexión en que sitúa sus consideraciones sobre la justicia, y de ahí los saltos continuos de nivel en que incurre. Por un lado parece desvalorizar en exceso el plano de lo relativo, de lo intermedio, en que el Derecho se mueve, y que nunca puede ser el plano de la moralidad, la amistad y el amor. 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 -falta de certeza y de presencia de temor- casi caricaturesco" (BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., p. 278). Es por ello que más allá de sus propuestas concretas, lo que debe resaltarse es el marco del proyecto político que allí esboza, fundado en ideas como el arraigo, la justicia y el rechazo del colonialismo y el totalitarismo, así como una vuelta a la regeneración espiritual y un nuevo ideal del trabajo sobre el que vertebrar la sociedad.

<sup>559</sup> TOMMASI, Wanda: "Más allá de la ley", cit., p. 69.

<sup>560</sup> BEA, Emilia: "Une lecture interculturelle des devoirs envers l'être humain" cit., pp. 53 y ss.

hombre por el hecho mismo de ser humano. No importa que tal obligación sea desatendida, la obligación es perenne. En este sentido, el derecho no puede sino constatar en mayor o menor medida las obligaciones eternas del hombre con respecto al hombre. Tales obligaciones se dirigen únicamente a satisfacer las necesidades básicas del hombre, tanto físicas como espirituales, por lo que en comparación con lo que sucede con el derecho se trata de un número muy reducido. A su modo de ver “No existen más límites a nuestras voluntades que las necesidades de la materia y la existencia de los demás seres humanos alrededor nuestro. Cualquier ampliación imaginaria de esos límites es voluptuosa, y así hay voluptuosidad en todo lo que hace olvidar la realidad de los obstáculos”<sup>561</sup>. Esta concepción del deber para con el ser humano en relación con sus necesidades físicas y espirituales no depende para Weil en ningún caso de perspectivas culturales, sino que, como intentamos defender, ha quedado plasmada a lo largo de la historia en una pluralidad variopinta de culturas. “Esta obligación halla verificación, que no fundamento, en el acuerdo de la conciencia universal. Está expresada en algunos de los textos más antiguos que se conservan. Se le reconoce en todos los casos particulares en que no se la combate por el interés o las pasiones. El progreso se mide por relación a ella”<sup>562</sup>. Weil se remite una vez más al *Libro de los muertos* egipcio, pero no es difícil encontrar vestigios en las más diversas culturas y religiones de códigos morales orientados a la atención de tales deberes, lo que no hace sino corroborar la existencia desde la filosofía weilliana de una verdad única pluralmente manifestada, verdad que suprimiría necesariamente la idea de progreso tal y como se concibe a partir de 1789.

En cualquier caso, tal y como señala Maite Larrauri en el prólogo a la edición castellana de los *Escritos de Londres y últimas cartas*, Weil debe justificar el respeto indiscriminado hacia los seres humanos nacido de tales obligaciones. Para Weil el derecho únicamente puede llegar a establecer una igualdad ficticia, meramente formal, ya que la diferencia entre los seres humanos en cuanto realidades de este mundo es un hecho empírico, razón por la que nuestra parte sensible manifiesta especial atención hacia ciertos seres humanos en concreto y no hacia otros. Entonces, tal y como se cuestiona Larrauri:

¿Por qué todo ser humano es valioso, sagrado, inviolable? Una respuesta ya hecha sería la de afirmar la existencia del valor de todo ser humano en una parte que consideramos especialmente sagrada –como cuando se habla del alma-. Pero no es esto lo que piensa Weil. Para ella es la totalidad del ser humano, vista desde un ángulo particular, vista desde su conexión con algo que no participa de la realidad de este mundo. La fuente del respeto viene de la aspiración al bien que todos los seres humanos tienen<sup>563</sup>.

En este sentido, es claro que Weil se dirige a una esencia compartida por todos los seres humanos, un núcleo inviolable que tiene sus raíces en Dios, en el Bien y la verdad, en las leyes sobrenaturales de la gracia. Por ello, la justicia no puede apelar al derecho natural sino que ha de anclarse en deberes de carácter sobrenatural. Lo sagrado en el hombre proviene, pues, del vínculo con la realidad sobrenatural a través de la atención y el amor, siendo el resto de facultades impotentes a la hora de acceder a ella. Dicho vínculo cifrado en la atención amorosa al Bien absoluto está inscrito en todos los seres humanos, sin embargo, debe existir

---

<sup>561</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 19.

<sup>562</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 25.

<sup>563</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 10.

consentimiento para que pueda llevarse a cabo. En caso de que así sea y se persista en ello, el Bien de esa otra realidad más allá del mundo desciende inexorablemente.

La exigencia de bien absoluto, que habita en el centro del corazón, y el poder, aunque virtual, de orientar la atención y el amor fuera del mundo y de recibir el bien, constituyen juntos un vínculo que ata a la otra realidad a cualquier hombre sin excepción. Cualquiera que reconozca esa otra realidad reconoce asimismo ese vínculo. A causa de él, considera a todo ser humano sin ninguna excepción como algo sagrado ante lo que está obligado a testimoniar. No hay ningún otro móvil posible para el respeto universal de todos los seres humanos<sup>564</sup>.

Estas palabras dan fiel testimonio de la exigencia universal de respeto hacia todos los seres humanos más allá del derecho, "que hace a todos los hombres idénticos a través de todas las desigualdades de hecho"<sup>565</sup>, como señala G. Fiori, pero también de los diversos credos que puedan adoptarse, puesto que "cualquiera que sea la fórmula de creencia o incredulidad que le haya gustado elegir a un hombre, aquel cuyo corazón se incline a practicar ese respeto reconoce de hecho otra realidad que la de este mundo"<sup>566</sup>. Esto supone un argumento más, en este caso de la mano de los deberes para con el ser humano, en favor de una verdad universal encarnada en una pluralidad de culturas y creencias, la cual podría servir de base para el diálogo intercultural e interreligioso. En la medida en que el hombre es capaz de ejercer de intermediario entre esa realidad y nuestro mundo, el ser humano merece respeto, pero únicamente en esa medida. Sin embargo, por lo general el hombre se encuentra absorbido por los diversos aspectos de este mundo, y por efecto de las circunstancias, se ocupa de las peculiaridades particulares de los seres humanos, por lo que atienden a unos y no a otros. Lógicamente, la desigual atención que unos seres procuran a otros como efecto del juego de las circunstancias pertenecientes a este mundo, no puede ser fundamento de obligaciones incondicionales de carácter universal para con los seres humanos. Existe, pues, la necesidad de hallar un núcleo inviolable y común a todos los seres humanos que constriña de forma absoluta a satisfacer las necesidades del hombre, núcleo que no puede encontrarse en este mundo, y por consiguiente, en ninguna de las partes antropológicas ancladas en él.

No obstante, no existe para el ser humano ninguna posibilidad de expresión directa de tal vínculo, de modo que, de la misma manera que sucede en el amor a Dios, dicha expresión únicamente puede realizarse de forma indirecta, de forma implícita, a través de la exigida solicitud que le debemos al prójimo a causa de tal vínculo. Esto es, que del mismo modo que no es posible amar a Dios sin amar al prójimo, el respeto hacia el ser humano fundado en el vínculo con Dios requiere un respeto a aquella parte del hombre situada en este mundo. En este sentido y teniendo en cuenta que la necesidad (*nécessité*) es la realidad propia de este mundo, la expresión indirecta de respeto del hombre para con el hombre sólo puede dirigirse a las necesidades naturales (*besoins*), tanto físicas como espirituales del ser humano (lo que le sustrae a una interpretación mecanicista de la necesidad). Como explica G. Fiori:

estas necesidades expresan la relación natural del hombre con lo trascendente, que habita en el centro de cada corazón bajo la forma de exigencia de un bien absoluto, el cual no encuentra

---

<sup>564</sup> Ibid., p. 64.

<sup>565</sup> FIORI, Gabriela: "Singolarità di una vita e di un'opera di donna" en VV. AA.: *Simone Weil. La passione della verità*, op. cit., p. 23. Traducción propia.

<sup>566</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 64.

ningún objeto en este mundo, pero que pone a cada uno en contacto con "la otra realidad". (...) Esta aspiración al bien es "algo idéntico en todos" más allá de las desigualdades de hecho de este mundo de aquí abajo. El reconocimiento es el único móvil que puede persuadirnos al respeto universal de todos los seres humanos, incluidos nosotros mismos<sup>567</sup>.

Esto significa que cualquier atentado a las necesidades corporales o espirituales del hombre supone un atentado contra su carácter sagrado. He aquí, pues, el fundamento de las obligaciones del ser humano, que no de sus derechos. Existen tantas obligaciones como necesidades terrenas, y no es posible estar exento de su cumplimiento por ningún cúmulo de circunstancias. Este carácter categórico está en relación con la extrema rigurosidad con la que se suceden todos los efectos enmarcados en el dominio de la gracia. No obstante, Weil no se muestra dogmática a la hora de establecer las necesidades terrenas del hombre. En su exposición de las obligaciones señala entre otras las del alimento, higiene, igualdad, jerarquía, obediencia consentida, libertad, libertad de expresión, soledad al tiempo que vida social, propiedad privada y colectiva, enraizamiento... En cualquier caso, lo que Weil pretende indicar es que un estudio profundo de las necesidades del ser humano es imprescindible para construir condiciones de existencia en las que la opresión social esté reducida a la mínima expresión, y ese vínculo del ser humano con el bien absoluto pueda llegar a ser atendido.

Es por ello que Tommaso Greco piensa que existen, a pesar de todo, elementos en el pensamiento de Weil para un cierto "recupero per il diritto" (rehabilitación del derecho), en expresión de P. Grossi<sup>568</sup>. Para Greco el significado profundo del derecho oscila en la filosofía weiliana desde una concepción como fuerza de la ley opuesta a la ley del más fuerte a una concepción del derecho como máscara de la fuerza en su madurez y de ahí a la justicia. Una justicia indefinible e inalcanzable cuyo modelo es Cristo, imagen del justo perfecto, lo que no quiere decir que desemboque en un nihilismo jurídico. Para Greco el derecho es recuperado en la medida en que existe la necesidad de concebir normas positivas que establezcan de un modo jurídico los deberes a cumplir y, por tanto, la necesidad de pensar la legitimidad como el intento por el enraizamiento, esto es, como un mecanismo válido para la creación de un espacio no colmado por la colectividad<sup>569</sup>.

Por otro lado, si lo sagrado en el hombre no se identifica con ninguna de sus partes, ya sean físicas o espirituales, eso significa que no es la persona lo que es sagrado en el ser humano, ya que "si la persona humana fuera en él lo que hay de sagrado para mí, podría fácilmente sacarle los ojos. Una vez ciego, sería una persona exactamente igual que antes"<sup>570</sup>. A este respecto R. Esposito coincide en señalar que la instancia propia del personalismo prolonga la concepción cartesiana del sujeto, reconducida a la dialéctica yo/tu y a la dicotomía que ésta produce, una escisión típicamente moderna entre la corporeidad y el sujeto entendido como conciencia o pensamiento, al cual se refiere eminentemente la dimensión del

---

<sup>567</sup> FIORI, Gabriela: *Simone Weil. Une femme absolue*, Éditions du Félin, Paris, 1987, p. 180. Traducción propia.

<sup>568</sup> GROSSI, Paolo: *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano, 2006.

<sup>569</sup> GRECO, Tommaso: "Derecho y justicia en Simone Weil" en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit. pp. 207-228.

<sup>570</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 17.

derecho<sup>571</sup>. Así también E. Gabellieri sostiene que Weil utiliza dos concepciones distintas de persona, una que consiste en oponerse al objeto y ser pensada como espíritu y no natura, y que le hace romper con el primado subjetivo de la modernidad; y otra que es autoreferencial, pensada y definida en términos de atención y donación de sí<sup>572</sup>.

En realidad en Weil existe una relación intrínseca entre persona, derecho y tiranía. Para ella, contrariamente a tesis personalistas de pensadores como Mounier, la noción de persona o persona humana es inexpresable. Este hecho, no obstante, no eliminaría a la persona como realidad, pues, como vimos, nociones sobrenaturales como Dios, justicia o verdad lo son en igual medida. Sin embargo, tales nociones pueden ser delimitadas, invocadas mediante una noción muda del pensamiento, algo que no sucede con el concepto de persona. Lo que Weil defiende es, por tanto, que la aspiración al bien, ese último reducto que el ser humano conserva en la parte espiritual de su alma, es lo que impide de forma absoluta el hacerle daño, convirtiéndolo en algo sagrado en la totalidad de su ser. "Ni su persona, ni la persona humana en él, lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. No intentaré contra ninguna de esas cosas sin escrúpulos infinitos"<sup>573</sup>. Es decir, que lo sagrado es el hombre como tal, todo él, y el fundamento de ello es su aspiración al bien.

El bien es la única fuente de lo sagrado. Únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien. Esa parte profunda, infantil, del corazón, que espera siempre el bien, no es la que está en juego en la reivindicación. El niño que vigila celosamente si a su hermano le han dado un trozo de pastel un poco más grande que a él cede a un móvil que proviene de una parte mucho más superficial del alma. La palabra justicia tiene dos significados muy diferentes, que tienen relación con esas dos partes del alma. Solo la primera importa<sup>574</sup>.

Por consiguiente, sólo el lamento que grita quedamente ¿por qué se me hace daño?, del cual hablamos anteriormente con ocasión de la desdicha, del que ni siquiera Cristo estuvo a salvo y que nada tiene que ver con una reivindicación impura en clave de conflicto y litigio, es el que constriñe a los hombres a respetar incondicionalmente al prójimo. "El otro grito que se oye a menudo: "¿Por qué el otro tiene más que yo?", se refiere al derecho"<sup>575</sup>. El derecho no proporciona, pues, un criterio para hallar las necesidades de los seres humanos a las que estamos obligados a atender y a las que los derechos deben quedar subordinados.

Si alguien dice: "El hombre tiene derecho a la libertad" y preguntamos: "¿Qué es esa libertad a la que tiene derecho?", la noción empleada no proporciona ningún método para buscar ninguna respuesta correcta. Por el contrario, si decimos: "Estamos obligados a dar al hombre aquello que son necesidades y una de esas necesidades es la libertad", y... en ese caso, por el contrario... Y si preguntamos: "¿Quién está obligado?", hay que responder "Cada uno de los hombres, según las posibilidades que le da la situación en la que se encuentra". Y si se pregunta: "¿Quién tiene necesidades?". Todos los hombres. Lo que no es por esencia universal,

---

<sup>571</sup> ESPOSITO, Roberto: *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009.

<sup>572</sup> GABELLIERI, Emmanuel: "Dall'umanesimo alla Rivelazione" en VV. AA.: *Persona e impersonale, la questione antropologica in Simone Weil*, op. cit., p. 262.

<sup>573</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 17.

<sup>574</sup> Ibid., p. 18.

<sup>575</sup> Ibid., p. 36.

aun cuando las formas puedan ser variables, no es una necesidad. Esta fórmula es al mismo tiempo absoluta como un principio y flexible como la vida.<sup>576</sup>.

Esta última frase aleja a Weil del dogmatismo y el etnocentrismo, al abrir un marco común de necesidades y obligaciones a las que es posible dar satisfacción y cumplimiento de formas diversas, reforzando de este modo la tesis de la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas. Para Weil la obligación hunde sus raíces en lo más hondo de nuestro ser, en aquello que nos capacita para dejar de ser criaturas de Dios y convertirnos en su intermediario. Este fondo último que no es sino deseo de bien, no puede ser protegido por el derecho, ya que éste se mueve dentro de relaciones comerciales y de fuerza, esto es, dentro del universo de la gravedad moral, de forma que, a lo sumo, puede constituir un escudo frente a reivindicaciones de tipo más superficial, más personal. Es por eso que, según ella, nunca antes de la época actual el hombre se impuso tal cantidad de responsabilidades imaginarias, y eludió tantas responsabilidades reales. Sin embargo, el hombre sólo puede evitar que se le haga daño en lo que respecta a la parte eterna del alma que ha recibido la gracia. Por esta razón, si los hombres estamos expuestos al mal es nuestro deber, no nuestro derecho, el impedir que se le haga daño al prójimo. En este sentido, vemos que al hablar del criterio del amor al prójimo en clave de justicia:

la persona no es la que proporciona este criterio. El grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal. No basta con atentar contra la persona y sus deseos para hacerlo brotar. Brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor. Constituye siempre, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal. (...) Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso<sup>577</sup>.

En realidad, para Weil la persona está asociada al prestigio, "es algo desamparado, que tiene frío, que corre buscando refugio y calor"<sup>578</sup> en la consideración social, situándose justamente en el polo opuesto a la desdicha.

Los desgraciados, inundados por el mal, aspiran al bien. Solo hay que darles palabras que expresan únicamente el bien, el bien en estado puro. Diferenciarlas es fácil. Las palabras a las que se les puede añadir algo que designe un mal son ajenas al bien puro. Se está expresando una reprobación cuando se dice: "Pone por delante su persona". La persona es, por tanto, ajena al bien. Se puede hablar de un abuso de la democracia. La democracia es, por tanto, ajena al bien. La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer con él un buen uso o un mal uso. El derecho es, por tanto, ajeno al bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes<sup>579</sup>.

Se percibe, pues, claramente, una cierta relación entre el aspecto personal del hombre y su yo, por lo que el aspecto impersonal coincidiría justamente con el núcleo divino, puro y espiritual, esa parte de nosotros en la que nada dice "yo", y que, por consiguiente, es impersonal y no con un ego o persona particular. En este sentido, el respeto para con el ser humano a través del cumplimiento de las obligaciones incondicionales que hacia él le son

---

<sup>576</sup> Ibid., p. 132.

<sup>577</sup> Ibid., p. 20.

<sup>578</sup> Ibid., p. 24.

<sup>579</sup> Ibid., p. 31.

impuestas, requiere de una *de-creación* o aniquilación del ego, la cual únicamente puede llevarse a cabo siguiendo los mecanismos propios de la gracia. El error, el pecado, la gravedad son para Weil personales, mientras que la verdad, la belleza, la perfección y el gnosticismo conducente a todo ello son impersonales<sup>580</sup>. Como señalan P. Di Nicola y A. Danese, la noción de persona en Weil aparece íntimamente ligada a una relación de propiedad consigo misma, a un delirio del yo, que induce a creer que el objetivo principal de la vida es el de obtener gratificaciones y realizaciones individuales, un riesgo que el personalismo y cuantos hacen de la persona la referencia esencial de los derechos<sup>581</sup>. Así, señala: "La verdad es una. La justicia es una. Los errores, las injusticias son indefinidamente variables. De esta manera los hombres convergen en lo justo y lo verdadero, y en cambio la mentira y el crimen los hacen divergir indefinidamente"<sup>582</sup>. Para acceder a este proceso de perfección o de aniquilación del yo, se requiere la atención propia de la soledad moral, esto es, la atención que nace de un ser humano exiliado de su pertenencia a colectividad alguna. Para ello es necesario que exista alrededor de cada ser humano un ambiente cálido y de silencio que favorezca el rechazo de la persona a disolverse en la colectividad. "La subordinación de la sociedad al individuo es la definición de la verdadera democracia, y también la del socialismo"<sup>583</sup>. Esto quiere decir que del mismo modo que existe una posibilidad de aniquilación consentida, existe también el peligro de una disolución del yo en una colectividad, consecuencia necesaria de la gravedad moral<sup>584</sup>. Es por ello que "no hay que persuadir a la colectividad (que no existe) de que debe respetar a la persona. Hay que persuadir a la persona de que no debe anegarse en lo colectivo, sino dejar que madure en ella misma lo impersonal"<sup>585</sup>. En conclusión, la aspiración al bien que acompaña a todo ser humano no es otra cosa que la posibilidad de tránsito de la persona al dominio de lo impersonal<sup>586</sup>. Sin embargo, para Weil la democracia no proporciona el

---

<sup>580</sup> Esta es la razón de que la idolatría no esté asociada únicamente a la colectividad, sino que puede residir también en una persona, pues lo social y lo personal no son propiamente realidades. Este es el sentido de su afirmación "pero tampoco Marx nos es más querido que la verdad" (*Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 84).

<sup>581</sup> DI NICOLA Giulia Paola y DANESE, Attilio.: "Persona e impersonale in Simone Weil" en VV. AA.: *Persona e impersonale, la questione antropologica in Simone Weil*, op. cit., pp. 8 y ss.

<sup>582</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 102.

<sup>583</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 95.

<sup>584</sup> Es preciso advertir que la posibilidad de absorción del yo por parte de la colectividad ha entenderse, más bien, como una precipitación del ego en lo colectivo, ya que, en sí misma, la colectividad es una ficción. Es justamente el carácter ilusorio, irreal, basado en la fuerza y en la capacidad suprema de colmar el vacío lo que hace de la idolatría del "nosotros" la más peligrosa fuente de desdicha, en tanto que expresión máxima de la gravedad moral.

<sup>585</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 122.

<sup>586</sup> En esta relación a tres bandas entre la persona, la colectividad y lo impersonal, Weil se ve impelida por el contexto bélico de su época a trazar una dirección desde lo impersonal a la colectividad que no esté impregnada de la mácula de la idolatría. La lucha de Francia contra Alemania, concebida por ella como una lucha entre una idolatría personalista y una idolatría arraigada en la colectividad, respectivamente, debe tornarse, para ser defendida con el corazón, en un conflicto entre el bien y el mal, donde el bien no sea un mero contrario al mismo nivel que el mal. En esa tesitura Weil concibe la posibilidad de una colectividad inspirada por seres humanos cuya marca personal ha sido borrada, y cuya energía sobrenatural pueda ejercer una fuerza surgida de la obligación sagrada para con lo impersonal contra la idolatría de carácter colectivo, otra forma de expresar su propia vocación, tal y como lo hiciera al final de sus *Reflexiones*. Así llega a decir: "El ser humano no escapa a lo colectivo más que elevándose por encima de lo impersonal para penetrar en lo impersonal. En ese momento hay algo en él, una parcela de su alma, sobre la que nada de lo colectivo puede ejercer su influencia. Si puede enraizarse en el bien impersonal, es decir, si puede llegar a ser capaz de extraer de ello una energía,

ambiente requerido para dicho tránsito en la medida en que se encuentra sometida al derecho y carece de protección frente a la tiranía. No obstante, esto no significa que Weil rechace la protección a la persona, la democracia<sup>587</sup>, y el derecho, sino que más bien piensa que deben quedar integrados en formas de vida pública basadas en un bien absoluto, de índole sobrenatural, y que por tanto no se identifica con un bien como opuesto al mal. Según P. Roland: "Al concebir la democracia como valor "mediano", ella se refiere en realidad a su naturaleza formal. Ella entiende simplemente que no hay que equivocarse y que la democracia no es la verdad ni el régimen que conduce a ella"<sup>588</sup>. Para Weil existe una clara oposición entre palabras como justicia, verdad, Dios, y palabras como persona, derecho, democracia. Si las tres primeras iluminan por sí mismas, y sólo en la medida en que son palabras sin contenido o concepción humana alguna, las últimas únicamente pueden salvarse de la gravedad moral subordinándose al orden impersonal y divino del universo, modelo de inspiración para los hombres que desean el Bien. En este sentido, esta verdad eterna que ha recorrido el pensamiento y la acción de diversas civilizaciones, ha de encontrar el modo de plasmar en el mundo un orden de cosas impersonal basado en el bien y que, más que defender a la persona, la democracia y los derechos, evite la injusticia, la mentira y todo aquello que forma parte de la gravedad moral; lo que quiere decir que, a pesar de que la verdad haya podido calar a lo largo del tiempo y del espacio, jamás la vida pública ha podido estructurarse sobre sus fundamentos. Para Juan Ramón Capella, la idea de sacralidad del ser humano, la primacía de los deberes respecto de los derechos y la no identidad entre democracia y legitimidad son tres de los aspectos valiosos de la filosofía weiliana, puesto que en primer lugar, nunca se incidirá en exceso al recalcar el carácter sagrado del ser humano que impide que se le dañe; en segundo lugar, la obligación como fundamento de derecho es a su modo de ver imprescindible para comprender las cosas que pasan en nuestra; y por último, la democracia no es sinónimo

---

entonces todas las veces que piense que es su obligación, podrá dirigir contra cualquier colectividad una fuerza ciertamente pequeña pero real, sin apoyarse en ninguna otra. Hay ocasiones en las que una fuerza casi infinitesimal es decisiva. (...) Cada uno de los que han penetrado en el dominio de lo impersonal encuentra allí una responsabilidad respecto a todos os seres humanos. La de proteger en ellos no la persona, sino todo lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra la persona" (WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 23).

<sup>587</sup> El hecho de concebir la libertad como obediencia consentida no sólo provoca una inversión de la jerarquía entre derechos y deberes, sino que, al mismo tiempo, torna necesaria la distinción entre una democracia auténtica y los sistemas democráticos efectivos de Occidente. Inspirada en el principio de la voluntad general rousseauniana, pero alejada del devenir histórico de los ideales revolucionarios y del carácter procedimental en que ha quedado reducida, la democracia weiliana podría parecer a nuestros ojos un régimen de carácter despótico debido a su censura a los partidos políticos, la propaganda, su férrea adhesión al deber; su rechazo a la lógica ilimitada de derechos que, revestidos con los colores de la libertad, no hacen sino someternos gustosamente; y en general, su oposición hacia un sistema donde el dinero impera sobre cualquier otra cosa. La democracia weiliana consistiría, en cambio, en un régimen orientado a establecer las condiciones de existencia idóneas para la eliminación de la opresión en la mayor medida posible, lo que supondría la satisfacción de las necesidades de los hombres, así como la apertura a un horizonte de posibilidad del libre consentimiento. La atención al desdichado, el trabajo manual cualificado, y la justicia, entendida como caridad, vertebrarían su peculiar modo de concebir la democracia.

<sup>588</sup> ROLLAND, Patrice: "'L'enracinement' et la société démocratique", cit., pp. 264 y ss. Traducción propia.



de legitimidad, pues como los problemas medioambientales manifiestan, podemos tomar democráticamente decisiones ilegítimas desde el punto de vista de la justicia<sup>589</sup>.

Por otro lado, lo que se pone de manifiesto en lo referente al amor al prójimo es que la justicia posee un carácter social y otro individual, los cuales son coincidentes, puesto que uno es justo consigo mismo al actuar justamente con el prójimo. Esto último implica, como en toda clase de amor puro, una acción cuya lógica sea totalmente ajena al ejercicio del poder. Hablar de justicia como mecanismo de unión de voluntades, para aquellos casos en los que no pueda existir por la fuerza la imposición de una voluntad sobre otra, es insuficiente. La verdadera justicia ha de prescribir siempre acciones en las que no se considere la desigualdad de fuerzas, sino que se actúe como si de hecho existiera igualdad en todos los aspectos, ya que de no ser así, el menos fuerte pasa a considerarse a sí mismo como algo a merced del poderoso. La gratitud consistirá, por tanto, en que el débil reconozca que no existe verdadera igualdad de fuerzas, mientras que el fuerte, pese a la conciencia de su poder, se abstiene de ejercitarlo pasando a actuar sobre un escenario de igualdad sobrenatural indiferente a la desigualdad natural efectiva. Por esta razón, "aquél que trata como iguales a quienes la relación de fuerzas coloca muy por debajo de él, les hace realmente el don de la condición de seres humanos, de la que la suerte les privaba. Reproduce a su nivel en la medida en que tal cosa es posible para una criatura, la generosidad original del Creador."<sup>590</sup> Existe, por tanto, verdadera justicia entre términos desiguales. En este sentido, la auténtica justicia transforma la simpatía natural del débil por el fuerte y el sentimiento contrario de éste sobre aquél. El débil, que naturalmente se siente inclinado a simpatizar con el fuerte en tanto que modelo de poder, sólo será verdaderamente grato si la simpatía es profesada por la caridad del fuerte, esto es, por su simpatía sobrenatural o antinatural hacia él.

Empero es preciso remarcar que el amor al prójimo no es una modalidad velada de "amor al prójimo en Dios o por Dios", pues eso significaría hacer del prójimo un pretexto para hacer el bien y justificaría la posibilidad de un amor directo a Dios. "Sin embargo, amar al que está ausente no es amar la ilusión de que éste esté presente indirectamente, sino amar en la certeza de que este que vemos es objeto de amor de aquel que está ausente"<sup>591</sup>, como apunta M. A. Guimaraes. Esto impide negar la importancia de este mundo y convertir a Dios o la Verdad en un vehículo de fuga del mismo, pues se trata más bien del ángulo privilegiado desde el cual es posible comprender la importancia de este mundo y actuar en consecuencia. Así, de la misma manera que cuando un señor envía a su esclavo a socorrer a un desdichado el socorro no se dirige al señor sino al desventurado, aunque provenga del primero; el esclavo, por su parte, es un intermediario. El modelo perfecto del esclavo que sufre en el socorro a los desdichados por voluntad de su señor es Cristo, un modelo que el hombre ha de imitar y que, en su mayor grado de cumplimiento no tiene parte pues siempre es Cristo quien socorre.

---

<sup>589</sup> CAPELLA, Juan Ramón: "Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil" en VV. AA.: *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit. pp. 147-159.

<sup>590</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 91.

<sup>591</sup> GUIMARAES, Miguel Ângelo: "A metáfora do hóspede a experiência mística e a recriação do 'si mesmo'" en VV. AA.: *Simone Weil o encontro entre as culturas*, op. cit., p. 327. Traducción propia. En este artículo Guimaraes intenta demostrar cómo la metáfora del huésped nos enseña que la presencia de Dios puede ser concebida como ausencia.

El benefactor de Cristo, en presencia de un desdichado no siente una distancia entre la persona que tiene delante y él mismo; proyecta hacia el otro todo su ser; y desde ese momento el impulso a dar de comer es tan instintivo, tan inmediato, como el de comer uno mismo cuando se tiene hambre. Y cae en seguida en el olvido, como caen en el olvido comidas de días pasados. A quien así actúa no se le ocurriría decir que se ocupa de los desdichados por el Señor; esto le parecería tan absurdo como decir que come por el Señor<sup>592</sup>.

El desdichado, cosificado por su propia situación, reclama un amor puro, personal, por lo que el foco exclusivo que debe tener la acción, si pretende ser justa, es el propio desdichado y no Dios. La verdadera prueba de fuego en tales circunstancias es mirar, atender al desdichado. Existe entonces una presencia secreta de Dios en tal acto, ignorada por el propio benefactor, y que no sucede en el caso de que nuestro pensamiento se dirija a Dios, pues el propio pensamiento es su retribución. Por eso, “así como hay momentos en los que se debe pensar en Dios olvidándose de todas las criaturas sin excepción, hay también momentos en los que, mirando a las criaturas, no hay por qué pensar explícitamente en el Creador. En esos momentos, la presencia de Dios en nosotros tiene como condición un secreto tan profundo que debe ser tal, incluso para nosotros. Hay momentos en que pensar en Dios nos separa de él. El pudor es condición de la unión nupcial.”<sup>593</sup>. Tales actos de justicia constituyen auténtica obediencia a Dios, aunque su presencia no se manifieste a la mente ni por un instante. Y lo son porque es necesario actuar de ese modo, esto es, se consiente esa necesidad y se es caritativo precisamente porque se proyecta el deseo de ese mismo consentimiento en el desdichado. Ese fondo desconocido que es Dios en la parte pura de nuestra alma se halla allí, en secreto, de forma que al amar de ese modo al extraño desdichado amamos sin saberlo la parte extraña y misteriosa de nosotros mismos, nuestro lado sobrenatural, o lo que es lo mismo: Dios se ama a sí mismo a través de nuestro amor. Para Weil no es posible persistir en vacío y orientarse a Dios sin mantener en secreto esa misma disposición. Esta es la razón de que podamos hablar de amor implícito y de virtudes sobrenaturales que no precisan ser explicitadas, como la caridad y la fe. Por esta razón dice también Weil: “amar a un extraño como a sí mismo entraña como contrapartida: amarse a sí mismo como a un extraño.”<sup>594</sup>, o lo que es lo mismo, Dios consiente la existencia de todo aquello que él mismo no es por el hecho de pensarlo, por lo que “sólo Dios presente en nosotros puede pensar realmente la condición humana en los desdichados, mirarlos verdaderamente con mirada distinta de la que se dirige a los objetos, escuchar verdaderamente su voz como se escucha una palabra. Ellos perciben entonces que tienen una voz; de otro modo, no tendrían ocasión de darse cuenta.”<sup>595</sup>. Por esta razón, si de los actos que nos acordamos no recibiremos más retribución que el propio pensamiento de Dios, de los actos de amor al prójimo en los que el pensamiento de Dios no estuvo presente ni siquiera podremos acordarnos, por lo que no es posible saber si uno es o no digno de amor o lo contrario.

En definitiva, el amor al prójimo representa el fiel testimonio del descenso de Dios al hombre que posibilita el movimiento ascendente del alma humana hacia Dios. Dios desciende hasta el desdichado y mendiga su consentimiento, con el tiempo el alma nota la presencia de

---

<sup>592</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 81.

<sup>593</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 94.

<sup>594</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 105.

<sup>595</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 94.

Dios allí donde se ama al desdichado, donde éste deja por fin de ser materia inerte para otro hombre.<sup>596</sup> No obstante, “amar al prójimo como a sí mismo no significa amar a todos los seres por igual, porque yo no amo por igual todos los modos de existencia de mí mismo. Ni tampoco no hacerlos sufrir, porque yo no me niego a hacerme sufrir a mí mismo. Pero sí tener con cada uno la relación que tiene una manera de pensar el universo con otra manera de pensar el universo, y no con una parte del universo”<sup>597</sup>. Esto quiere decir que el amor ha de dirigirse a cada una de las criaturas semejantes pero no de un modo semejante, sino acomodado al modo de ser de las mismas. Un modo de ser que, por otro lado, se resuelve en una forma particular de concebir y pensar el mundo, y en esa precisa medida he de amarle. A mi modo de ver, la clave para entender porqué el amor no ha de ser indiscriminado reside en la comprensión de cómo ha de ser el amor para con uno mismo. Si, como criatura, puedo existir en el mundo de forma muy diversa, muy diversos habrán de ser los modos en los que deba amarme: como criminal, como humilde, como deseoso de bien, como avaro... Como parte del mundo el amor que requiere el avaro y el deseoso de Dios es indistinto, mientras que como formas de pensar el universo existe un abismo entre ambos. Habré de amar incluso al avaro que hay en mí, pues es un hecho del universo y en esa medida he de acertarlo, consentirlo, amarlo, pues de lo contrario no es posible el deseo de bien. Será, como no puede ser de otra manera, un amor

---

<sup>596</sup> Es preciso advertir que para Weil no sólo el amor al prójimo supone un descenso de Dios sino también el castigo. En ambos casos existe amor al prójimo en la medida en que se le trata como un ser humano y no una cosa, intentando preservar en él la facultad del libre consentimiento a través de la atención. Así llega a afirmar: “pero Cristo no prescribió la abolición de la justicia penal. Permitió que las lapidaciones continuaran. Siempre que se hace con justicia, es él quien arroja la primera piedra. Y al igual que reside en el desdichado hambriento al que un justo alimenta, así reside también en el desdichado condenado al que un justo castiga” (WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 95). El carácter sacramental, divino, que Weil confiere al castigo es tal vez uno de sus puntos más polémicos de su filosofía, el cual, desde un trasfondo espiritual, adquiere un peso notable en obras de corte político. Tomando como modelo a Cristo, el condenado acepta el castigo que el justo le impone, convirtiéndose de ese modo en una catarsis operada en el alma por el contacto con el mal. Para que ello suceda la pena ha de ser legítima, esto es, de fundamento divino, religioso, y su efecto salvador directamente proporcional a la inocencia del condenado. Y Ha de existir, además, un vínculo legítimo entre el castigo y el perdón para que el malhechor pueda condonar sus propias deudas y quede curado. En general, “los que se han vuelto ajenos al bien, hasta el punto de que intentan extender el mal a su alrededor, solo pueden ser reintegrados al bien infligiéndoles un mal. Hay que infligírselo hasta que en el fondo de ellos mismos se despierte la voz perfectamente inocente que dice con asombro: ‘¿por qué se me hace daño?’. Esta parte inocente del alma del criminal tiene que recibir alimento y tiene que crecer, hasta que ella misma se constituya en tribunal en el interior del alma, para juzgar los crímenes pasados, para condenarlos y, después, con el socorro de la gracia, para perdonarlos. Entonces, la operación del castigo ha culminado; el culpable está reintegrado en el bien y debe ser pública y solemnemente reintegrado en la sociedad. El castigo no es más que eso. Requiere del dolor, lo que no significa que sea necesariamente una desgracia; se trata, más bien, de una especie de adiestramiento, de curación del pecado. Incluso la pena capital, aun cuando en sentido literal excluye la reintegración en la sociedad, no debe ser otra cosa. El castigo es únicamente el procedimiento para proporcionar bien puro a hombres que no lo desean; el arte de castigar es el arte de despertar en los criminales el deseo del bien puro mediante el dolor o incluso mediante la muerte” (WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 37 y ss.). En el criminal cuya desdicha es irreversible, el castigo no puede ya restituir de ningún modo su yo, por lo que, a su modo de ver, ni siquiera le causa auténtico daño o sufrimiento; sin embargo, basta que el condenado mantenga mínimamente la posibilidad de purificación para que entonces el castigo se convierta en un acto de gracia. Influida por el contexto histórico que le tocó vivir, o como consecuencia de sus principios teológicos, y aun destacando su total oposición a un tipo de justicia represivo, no deja de sorprendernos su postura en favor de la pena de muerte, y en general del castigo como purificación.

<sup>597</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 175.

muy distinto del que se le dispensa al humilde, pero al fin y al cabo “negarse a aceptar un acontecimiento del mundo es lo mismo que desear que el mundo no exista. (...) Desear que el mundo no exista es desear que yo, tal como soy, sea todo”<sup>598</sup>, lo que impide amarme a mí mismo y por ende al prójimo. En términos generales, no obstante, la forma adecuada de amar a las criaturas, en la medida en que son limitadas, es la compasión. En la compasión reconocemos en el otro nuestra propia miseria, por lo que dirigida a uno mismo se torna humildad, fundamento último que hace de toda virtud finita una virtud infinita. La humildad no ha de confundirse con la falsa humildad del esclavo, sino que consiste “en el movimiento libremente consentido hacia abajo”<sup>599</sup>. En este sentido la humildad se erige en la fuente de la que brota la templanza, la castidad, la paciencia. Sin embargo, la compasión es posible una vez destruido el yo, pues éste es el verdadero acto que requiere energía sobrenatural.

Empero, dentro del amor dirigido a nuestros semejantes, encontramos también modos especiales de amor como lo son el amor conyugal, el filial, el fraterno y la amistad. Aun cuando representan un reflejo del amor divino, estos tipos particulares de amor acentúan el carácter personal de preferencia en comparación con el carácter indiscriminado y universal de la caridad y la compasión hacia el prójimo. Es curioso, sin embargo, que Weil destaque a lo largo de su obra la amistad sobre cualquier otro tipo de amor. Éste es un hecho palmario que ella misma pone de manifiesto en sus escritos, a pesar de las numerosas referencias y los ejemplos asociados al amor conyugal, reservándole un estatus de pureza y goce sin paragon entre las relaciones humanas. Para ella “tener un amigo es la única forma de amar a la humanidad”<sup>600</sup>. La razón por la cual, no obstante, la amistad se encuentra a un nivel superior al resto de amores especiales dentro del amor al prójimo es que aquélla incluye a éstos y no viceversa, pues no puede hablarse de auténtico amor conyugal, fraternal o filial sin que tales relaciones estén cimentadas por la amistad. A menudo sucede que el amor maternal, el paternal (aunque tal vez en menor medida), el carnal y el conyugal suelen construirse desde la necesidad, por ese motivo, incluso en tales relaciones la amistad puede surgir muy difícilmente. El amor no puede ser puro si uno se encuentra apegado al otro, a merced de él, pues en tal caso es imposible esperar el bien de esa persona sin esperar el bien propio y viceversa, y al perder la libertad se desea que la persona a la que se necesita también se vea privada de ella.

En realidad, si la concepción weiliana del amor al prójimo como a uno mismo no sale de los parámetros del cristianismo, la amistad, como forma particular de ese amor, no refleja sino el amor platónico. En la amistad se conjugan armónicamente necesidad y bondad, constituyendo una armonía entre contrarios, una vez más Weil rechaza la definición aristotélica de amistad fundada en la proximidad y la igualdad a favor de la concepción de igualdad en tanto que oposición armónica de los pitagóricos. Así, “hay armonía porque hay unidad sobrenatural entre dos contrarios que son la necesidad y la libertad, esos dos contrarios que Dios ha combinado al crear el mundo y los hombres. Hay igualdad porque se desea la conservación de la facultad del libre consentimiento en sí mismo y en el otro.”<sup>601</sup>. El error patológico del apego, sombra perenne que se cierne sobre el bien, constituye también en este caso el principal peligro para la amistad.

---

<sup>598</sup> Ibid., p. 175.

<sup>599</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 118.

<sup>600</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 41.

<sup>601</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 124.

Amistad. En tanto que se busca un bien en un ser humano, las condiciones de la amistad no están presentes. Es preciso que se haya hecho necesario, que sea una necesidad. Se está entonces a su discreción y se quiere que él esté a la nuestra. Si, no obstante, se desea en él la conservación de la facultad de libre consentimiento, existe armonía pitagórica. Eso es la amistad. El amor al prójimo es sobrenatural cuando una necesidad de naturaleza se opone a que deseemos la conservación en él de libre consentimiento, cuando la naturaleza establece entre él y nosotros relaciones de necesidad. Analogía entre amistad y mendicidad<sup>602</sup>.

Por consiguiente, en el momento en que el apego imposibilita el deseo de libertad en el otro, el camino hacia la amistad se trunca. No existe entonces igualdad sobrenatural, sino subordinación, mezclándose entonces el afecto con el odio y la repugnancia, o transformándose en ello, bien por nuestra dependencia del otro, bien por la dependencia en el otro de nosotros. Sin embargo, en la mayoría de los casos el apego es resultado de un bien deseado. La necesidad se advierte siempre que en el ser humano se produce una merma de energía vital por carecer de aquello que se necesita, siendo posible establecer grados diversos en esta disminución. Sin embargo, esto no sucede con la verdadera amistad puesto que está alimentada de una energía de orden superior. En este sentido, y como forma pura de emular el amor explícito de la Trinidad, la amistad constituye también una forma de amor universal puesto que implica un cierto carácter impersonal, en la medida en que "consiste en amar a un ser humano como se querría amar en particular a cada uno de los componentes de la especie humana"<sup>603</sup>, lo que deja fuera de cualquier lazo de amistad el deseo de complacer o ser complacido, el deseo de concordancia en las opiniones, e incluso la búsqueda misma de amistad.

En este sentido, la "ruda" amistad fundada en la cooperación del trabajo es para Weil, a diferencia del amor, fuente de paz. Cierto es que la unión propia del amor está ausente en el trabajo, el cual se destaca, más bien, por la separación, incluso oposición, entre los trabajadores. Sin embargo, esta oposición o distanciamiento no se traduce en un enfrentamiento por el alimento como sucede en reino animal, sino que da lugar a un distanciamiento entre iguales, en el que la soberanía de cada uno de los trabajadores evita toda necesidad de acuerdo y fomenta la despreocupación al tiempo que la confianza en el otro. Es por ello que Weil caracteriza de ruda a este tipo particular de amistad, donde la ausencia de los lazos de unión propios del amor posibilita la apertura de un espacio en el que la paz es posible. El afecto inherente al amor, o más bien el acuerdo derivado del mismo es, por tanto, quien engendra, paradójicamente el conflicto. Puede concluirse, pues, que "el amor hace la guerra tanto como la paz. El amor va a la guerra más naturalmente que a la paz, por ese fanatismo que cimenta la tiranía"<sup>604</sup>. En este sentido, "lo más difícil de la amistad es guardarse de amar el delicioso acuerdo; y, sin embargo, si no se lo evita, cualquier amistad muere"<sup>605</sup>.

La amistad consiste, por el contrario, en necesitar a alguien al tiempo que se busca en él un bien; cuando únicamente se persigue uno de los términos, la amistad no es auténtica. Es, por consiguiente, una suerte de unión en la distancia, de respeto, como imitación perfecta a

---

<sup>602</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 35.

<sup>603</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 125.

<sup>604</sup> WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 40.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 41

nivel humano del amor de Dios consigo mismo. Requiere reciprocidad, pues se trata como en todo acto de amor de una mediación, y debe evitar siempre que la necesidad se imponga sobre el deseo de libertad en el otro. La necesidad del amigo no impide que su libertad quede intacta, evitando la coacción y el dominio. Por ello, “cuando un ser humano está vinculado a otro por un lazo afectivo que conlleva en algún grado la necesidad, es imposible que desee la conservación de la autonomía a la vez en sí mismo y en el otro. Imposible en virtud de los mecanismos de la naturaleza. Pero posible por la intervención milagrosa de lo sobrenatural. Este milagro es la amistad.”<sup>606</sup>. La única diferencia entre la gravedad y la gracia en cualquiera de sus formas es la que separa el sometimiento a la necesidad del libre consentimiento a ella. Ésta es la gran verdad atemporal que Weil cree ver reflejada en todas las manifestaciones culturales puras existentes en la historia.

Por último cabría decir que Dios es el verdadero prójimo, el verdadero amigo. En realidad sólo a él puede aplicársele los términos personal e impersonal, Dios es la persona que nos ama cuando nos encontramos en estado análogo a la materia inerte, pero también es ese mendigo cuyo aspecto es justamente lo contrario a todo pensamiento, a toda persona, el universo mismo. Dios es el amigo que otorga al ser humano el poder absoluto de consentir o rechazar su amor, de construir nuestro propio mundo al margen suyo, de colmar mediante nuestro particular recurso de la ilusión nuestros vacíos, y al mismo tiempo de renunciar a todo ello por amor a ese amigo que nos ama en la distancia, consintiendo nuestra autonomía. Es por esto que en las formas de amor implícito el amor que se le profesa a Dios ha de ser impersonal por no haber experimentado contacto con él, pero una vez esto haya sucedido el amor se tornará personal e impersonal a un tiempo si bien en un plano espiritual más elevado debido al descenso de Dios en la gracia.

Esta contradicción se ve claramente si dirigimos nuestra mirada a las formas de amor implícito, esto es, al amor humano. Amar implícitamente a Dios desde el amor a un ser humano implica el amor incondicional al prójimo por el hecho de ser criatura. Pero el amor humano solicita al mismo tiempo un amor personal, de hombres particulares a hombres particulares. Siguiendo lo dicho anteriormente este amor requeriría un carácter condicionado, pero ningún hombre desea ser amado así. Queremos ser amados personalmente pero incondicionalmente, lo que resulta imposible. Lo que merece amor incondicional es la parte increada del prójimo, ya que todo lo restante está sujeto a condiciones. En caso de que el prójimo haya aniquilado desde el interior todo su ser por un acto de amor, entonces estamos amando a Dios mismo, al cual se le debe un amor incondicional por el hecho de ser el bien absoluto. Esta es la posibilidad de un amor impersonal a una persona, por el preciso hecho de que nada personal habita ya en él. Lógicamente, en este tipo de casos nuestro amor se dirige a un ser gobernado por la gracia, esto es, a Dios encarnado, lo que resulta cuando menos una difícil excepción a la humanidad. Pero el hecho de que la santidad esté reservada a unos pocos no significa que en cada uno de nosotros no habite tal posibilidad. Esta aspiración al bien a pesar de la gravedad a la que está sometida nuestra alma y de las leyes mecánicas que subyugan nuestro cuerpo, es lo que merece siempre y en todo lugar el amor incondicional al prójimo. “En otras palabras: amar en todos los hombres o el deseo o la posesión de Dios”<sup>607</sup>. Es

---

<sup>606</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 124.

<sup>607</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 209.

en este caso en el que puede hablarse legítimamente de amor al prójimo en Dios. Los seres humanos amamos la satisfacción de nuestros deseos, por esta razón amar al prójimo como a uno mismo es amar su deseo. Sin embargo, no se aman los deseos particulares, sino el deseo de bien puro, para lo cual ha debido amarse antes a Dios. Es por ello que, en realidad, todo deseo particular, aunque desviado y erróneo del deseo sin objeto, constituye en último término un deseo de bien puro, un deseo de Dios.

Con todo “no amamos a un ser humano como hambre, sino como alimento. Amamos como caníbales. Amar puramente es amar en un ser humano su hambre. Como todos los hombres tienen siempre hambre, entonces se ama siempre a todos los hombres. Algunos están parcialmente saciados; hay que amar en ellos su hambre y su saciedad”<sup>608</sup>. No debemos desear comer o alimentarnos de los demás, pues es movimiento del deseo es gravitatorio y contrario al amor; el amor requiere contemplar al otro como un ser que desea alimento, verdadero alimento, que tiene hambre de verdad, aun cuando la colme mediante la gravedad. Ambos aspectos, sed o hambre de verdad y saciedad mediante la gravedad se dan en el hombre en cuanto a criatura, si bien sólo su deseo o posesión de Dios (su hambre o su saciedad) merecen nuestro amor incondicional. Ese amor es compasión, lo que implica la muerte, pues quien ama o tiene apego a la vida ama alimentándose de los seres humanos, ama personalmente, de forma antropófaga. La antropofagia en sentido espiritual estaría justificada en aquellos que podemos llamar Hijos de Dios, esto es, aquellos en quienes vive Cristo mismo, pues en ese caso el deseo de bien y la saciedad se identifican. “Aquí abajo, mirar y comer son dos. Hay que escoger entre una cosa u otra”<sup>609</sup>. La renuncia a alimentarse del hombre significa que únicamente se desea comer a Dios; sin embargo, no es éste un amor personal, sino un amor que sólo puede nacer de la renuncia total a ser. La incondicionalidad del amor humano como amor implícito a Dios implica la contradicción entre el aspecto personal e impersonal que se dan en el hombre. Como apunta G. Gaeta: “La experiencia religiosa no aparece en Weil como búsqueda espiritual de Dios, y por lo tanto como ascetismo o como itinerario existencial hacia la fe; más bien se da como aceptación de un estado de radical contradicción, respecto al cual nada hay que hacer para salir -con la psicología, o la sociología, o el ascetismo o la teología-, porque la verdad de Dios es la verdad de la condición humana, de la cual la atención no debe desviarse”<sup>610</sup>. En resumidas cuentas, el amor humano, como todo amor, es una facultad universal que únicamente puede dirigirse a objetos particulares. Por eso, aun cuando en Dios no existe diferencia entre lo universal y lo particular, en este mundo tal identidad representa una armonía, una armonía secreta, oculta, en la que el hombre debe instalarse para hacer de sí un microcosmos.

#### Amor al orden del mundo

La belleza es el misterio supremo aquí abajo. Es algo resplandeciente que solicita la atención, pero no le proporciona ningún móvil para perdurar. La belleza promete siempre y no da jamás nada; suscita un hambre, pero en ella no hay alimento para la parte del alma que intenta aquí

---

<sup>608</sup> Ibid., p. 209.

<sup>609</sup> Ibid., p. 211.

<sup>610</sup> GAETA, Giancarlo: "Riflessione sull'opera filosofico-religiosa" en VV. AA.: *Simone Weil. La passione della verità*, op. cit, pp. 35 y ss. Traducción propia.

abajo saciarse; solo tiene alimento para la parte del alma que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear, ya que se quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no se buscan recursos para salir del delicioso tormento que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor, y se forma un germen de la facultad de la atención gratuita y pura<sup>611</sup>.

Con estas palabras Weil nos aproxima al problema de la belleza entendida como orden del mundo. Desde su óptica la belleza sería un signo de la presencia en este mundo del amor sobrenatural, un amor que, pese a todo se encuentra más allá de él. Esta contradicción no anula la coherencia weiliana a la hora de establecer las líneas maestras por las que discurre su pensamiento sobre el amor. La belleza en Weil, como sucedía en Platón, se identifica con la Verdad y con el Bien, lo que en su caso, es identificarlo con Dios. El amor a la belleza como orden del mundo se corresponde con el deseo o amor a la verdad y con el bien, pues en todos los casos no se desea cambiar lo que es, sino consentirlo, aceptarlo, pues tal aceptación no es sino el cumplimiento de la voluntad de Dios. La no intervención en el ámbito ético tiene su correlato con la eliminación de la ilusión o el engaño en el ámbito de la verdad, del mismo modo que la belleza consiste en alimentar desde de la contemplación de lo que es obra de Dios, lo que implica no interferir en ella. Ni el deseo ni el miedo pueden ser guías de nuestra lectura del mundo.

En general, Weil comparte con Kant una visión de la belleza como carente de finalidad concreta, y con Platón el considerarla como una de las vías de acceso a la justicia<sup>612</sup>. La belleza, se corresponde, por otro lado, con la armonía en sentido pitagórico del silencio de Dios, y por consiguiente, con la desdicha, pues sólo quien ha experimentado la alegría suprema de la belleza está en condiciones de ser desagarrado por la desdicha, pues no hay diferencia entre lo uno y lo otro. Como explica M. Nancy, del mismo modo que en la desdicha se revela la indiferencia del mundo, indiferencia de toda perspectiva, a todo punto de vista, lugar del anonimato y de la reducción a la nada; la belleza es ante todo necesidad, y en esa medida, se trata del descubrimiento de un mundo que me ignora, por el cual no soy nada. Th. Nevin participa de esta idea cuando señala: "porque la necesidad y el bien están unidos al formar el orden del mundo, la necesidad participa de la belleza de este orden, aunque en su forma más tremenda, como malheur"<sup>613</sup>. En este sentido la desdicha y la alegría (que no placer) no son solamente dos experiencias que se dan por separado, sino que son más profundamente una

---

<sup>611</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 35.

<sup>612</sup> Según el análisis que M. Vetö hace de la obra de Weil en relación con la historia de la filosofía en "S. Weil et l'histoire de la philosophie" en *Archives de philosophie: recherches et documentation*, Tome 72, Cahier 4, 2009, pp. 581-606, la teoría weiliana de la finalidad sin fin constituye una síntesis extraordinaria de momentos del pensamiento kantiano. A nuestro modo de ver, Weil no conforma una teoría de la belleza, pues la teoría es algo ajena a su modo de filosofar, sin embargo, creemos que Vetö acierta al establecer importantes relaciones entre ambos autores cuando dice: "Después de la transposición del sentimiento moral de respeto en la percepción del bien, Simone Weil completa su doctrina en el espíritu de una verdadera analogía entre los postulados de razón práctica y la noción estética de la finalidad sin fin. Para Kant, por la introducción del tema del móvil del bien, la voluntad finita puede ser comparada como capaz de querer de acuerdo con la ley moral por sí misma. Para Simone Weil, en virtud de la contemplación de la finalidad sin fin, el hombre puede cumplir sus acciones desprovistas de fines, acciones que impliquen y prescriban la necesidad" (Ibid., p. 605. Traducción propia).

<sup>613</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 170. Traducción propia.



experiencia única que se da en la belleza. Así, "el mundo es desdicha por lo mismo que es belleza: una finalidad sin fin"<sup>614</sup>, como bien apunta M. Narcy. Se trata, por tanto, de una contradicción de carácter divino. Como señala Th. Nevin tanto en la naturaleza como en el arte, lo bello nace cuando la razón persuade la necesidad, cuando la finalidad ha huido de la morada de la materia, en la que la contingencia y la casualidad son los habitantes hijos<sup>615</sup>. Se trata del sello de lo eterno en este mundo. Como signo de amor sobrenatural, la belleza reclama el ejercicio supremo de la atención, el cual únicamente puede ser ejercido por la parte espiritual del alma. En la medida en que carece de objeto, no es posible desear nada concreto de ella, y es en ese sentido en el que promete sin llegar nunca a dar nada, sin embargo persistir en el deseo de su permanencia es, a modo de impulso erótico, el camino implícito que conduce al amor a Dios. Mientras en el deseo asociado a objeto deseamos comer el objeto, el deseo de belleza es un deseo de que lo bello, el universo en su totalidad, simplemente exista, por lo que requiere necesariamente una renuncia. La belleza nos obliga a mantenernos a distancia, a respetar aquello distinto de mí, sólo así el deseo de belleza persiste en el vacío y se orienta a Dios. En la belleza se da, pues, una incompatibilidad entre mirar y comer, pues el deseo de la existencia de la belleza que surge de su contemplación nutre el alma, lo cual hace de ella un modo de amor implícito a Dios.

En general, "El orden del mundo es la belleza del mundo. Sólo difiere el régimen de la atención, según que se trate de concebir las relaciones necesarias que lo componen o de contemplar su esplendor"<sup>616</sup>. El amor al orden del mundo es una modalidad del amor a Dios en la medida en que se dirige a la Creación, a la obra universal, por lo que comparte la esencia del amor sobrenatural, si bien su objeto reside en la belleza. Sin embargo, para Weil "justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas"<sup>617</sup>, lo que quiere decir que la belleza tiene su expresión en la desdicha, consecuencia de la imposición del orden del mundo a nivel humano. Así señala: "La condición humana, es decir, la dependencia de un pensamiento soberano, capaz de concebir y amar este mundo y el otro, hecho esclavo de un trozo de carne que a su vez está sometido a todas las acciones exteriores, eso es hermoso. Que en ello haya belleza es infinitamente misterioso. Pero de hecho así es. En el arte, todo lo que evoca la miseria humana en su verdad es infinitamente conmovedor y hermoso"<sup>618</sup>. La riqueza, sin embargo, no puede colmar la miseria propia de la desdicha, pues sólo la gracia puede hacerlo, sin embargo, es enemiga de la belleza al colmar ilusoriamente dicho vacío, a través del autoengaño. La filiación entre belleza, verdad y justicia, es, por tanto, de un platonismo inequívoco al concebir la primera como la expresión sensible de las otras dos, expresión a la que ha de atenderse para no confundir el deseo de belleza auténtico con el deseo de cosas que a nuestra sensibilidad son bellas, si no se desea vivir permanentemente en el mundo de sombras propio de la caverna. La belleza no posee un lenguaje, pues, como veremos, el lenguaje se ve superado por la verdad, pero posee el brillo necesario que reclama atención de la sensibilidad para dar expresión a la verdad y la justicia, esencialmente mudas, tal y como vimos con ocasión de la desdicha.

---

<sup>614</sup> NARCY, Michel: *Malheur et beauté du monde*, Centurion, Paris, 1967, p. 25.

<sup>615</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 178.

<sup>616</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 225.

<sup>617</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 36.

<sup>618</sup> *Ibid.*, pp. 138 y ss.

No obstante, para Wanda Tommasi en "Lo bello y la encarnación", los textos weilianos acerca de la belleza manifiestan un conflicto no resuelto entre un componente platónico de la belleza y un componente cristiano. Según el primero, la belleza se identificaría con el típico movimiento ascendente propiciado por el Eros, a la manera de *El Banquete* platónico; según el segundo, el recorrido prioritario tendría un carácter descendente, el cual iría del *ágape* divino al hombre a través del descenso de Dios y la Encarnación. Para Tommasi, si bien Weil fundamenta su idea de la belleza en Platón al ligarla al universo en su totalidad, con la consiguiente concepción de las cosas bellas como fragmentos o escalones conducentes a dicha belleza, se empeña en defender un movimiento descendente de Dios en la belleza que sería cristiano y antiplatónico. Como señala la autora, la original relectura que Weil realiza del *Timeo* le sirve para atribuir en Platón un movimiento descendente ligado a la figura del artista de primer orden, aun cuando, a juicio de Tommasi, en Platón prevalece el movimiento ascendente del Eros. En cualquier caso, a su modo de ver, en Weil se antepone la idea de cristiana de belleza entendida como encarnación, y por consiguiente como prueba del descenso de Dios en el mundo como amor, de la cual se deriva la posibilidad de amar esta patria terrenal<sup>619</sup>.

En cualquier caso, si "la belleza es la armonía entre el azar y el bien"<sup>620</sup>, lo bello es aquello necesario que obedece, en último término, al bien, por lo que se refiere al universo en su totalidad. La belleza surge como polo unificador en el que se experimenta la contradicción armónica entre lo eterno y lo instantáneo, inscritos en el cosmos. Por otro lado, la belleza de la creación posee también un carácter personal e impersonal, sello del artífice de la obra en expresión cartesiana, y en tanto que no supone un objeto, sino que es y no es Dios al mismo tiempo, el deseo de belleza supone nuevamente un desapego, "la mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello"<sup>621</sup>. "La presencia de la belleza en el mundo es la prueba experimental de la posibilidad de la encarnación"<sup>622</sup>, por lo que a diferencia de la bondad, que únicamente puede encarnarse en los seres humanos, es el atributo divino encarnado en el universo. Sea como fuere, el amor al orden del mundo por parte del hombre supone nuevamente una imitación del amor de Dios a la creación, por lo que conduce, de la misma manera que el amor al prójimo y a las ceremonias religiosas, a un vacío de sí, a una negación del yo. Por esta razón la belleza implica renuncia, lejanía, distancia, amargura; nos contentamos, como en el amor al prójimo, con que lo bello simplemente exista.

Weil reconoce que ninguna de las tres formas de amor implícito a Dios está presente en las sociedades occidentales, si bien remarca que "la belleza del mundo es, en términos generales, la vía más común, más fácil, más natural"<sup>623</sup> de acceso a Dios. Esta particular forma de amor, cultivada a lo largo de los siglos por las diversas civilizaciones constituye una forma de expresión en la que se refleja particularmente la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas, y es palpable la admiración que Weil siente por él. Así lo expresa en su obra *A la espera de Dios*:

---

<sup>619</sup> TOMMASI, Wanda: "Lo bello como encarnación" en VV. AA. *La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit. pp. 51-61.

<sup>620</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 181.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>622</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 27.

<sup>623</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 101.

en la antigüedad, el amor a la belleza del mundo ocupaba un lugar importante en el pensamiento y envolvía la vida entera con una maravillosa poesía. Así ocurrió en todos los pueblos, en China, India, Grecia. El estoicismo griego, que fue algo maravilloso y al que tan próximo se encontraba el cristianismo primitivo, en particular el pensamiento de San Juan, era casi exclusivamente amor a la belleza del mundo. En cuanto a Israel, ciertos pasajes del Antiguo Testamento, de los salmos, del libro de Job, de Isaías, de los libros sapienciales encierran expresiones incomparables de la belleza del mundo<sup>624</sup>.

Contrariamente a su tendencia general de exaltación del cristianismo, Weil señala que, salvo excepciones como en San Francisco o San Juan de la cruz, existe una importante e inquietante laguna en la tradición cristiana en lo que a la belleza del mundo se refiere. Para ella existe la imperiosa necesidad de "redescubrir la religiosidad pagana como expresión de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, pervertida en la ciencia moderna y en una determinada concepción de la tradición judeo-cristiana excluyente y progresiva"<sup>625</sup>, como apunta E. Bea.

Para Weil, el problema del desenraizamiento interno a la civilización occidental y su expansionismo constituye el fundamento del olvido del amor sobrenatural y sus diversas vías. A este respecto J. Otón señala:

según ella, el gran error de la civilización occidental moderna ha sido utilizar los conceptos griegos olvidando que son puentes. En su origen, estos conceptos fueron diseñados para acceder a un ámbito sobrenatural; en cambio la Modernidad ha renunciado a transitar a través de ellos hacia lo eterno y los ha utilizado para acomodarse, construyendo viviendas en las que instalarse. Simone Weil aboga por recuperar el legado griego porque permitiría continuar los avances de la Modernidad, tanto desde el punto de vista tecno-científico como desde el de la emancipación del ser humano, sin caer en un desencantamiento alienante que prive al individuo y al mundo de un horizonte de sacralidad<sup>626</sup>.

Mientras la ciencia de la naturaleza en Grecia se concebía, según ella, como un arte consistente en armonizar lo limitado con lo ilimitado, haciendo del universo una obra de arte y en esa medida objeto de interés científico; la ciencia contemporánea sólo aspira a expresar matemáticamente las regularidades a las que la naturaleza se somete para servirse de ella. El progreso científico, social histórico y cultural se encuentra en dependencia de esta última concepción científico-natural. A ojos de nuestra autora ni siquiera el cristianismo ha podido escapar a esta desmemoria. Weil interpreta la ausencia casi total en el Evangelio de este amor como un aspecto en el que no era necesario insistir por la amplia difusión de que gozaba en la época, pero remarca que las enseñanzas de Cristo tuvieron siempre como uno de sus puntos referenciales el amor al mundo como totalidad. Forzando o no la interpretación según sus intereses, para Weil la belleza del cosmos es primordial porque supone "la sonrisa llena de ternura que Cristo nos dirige a través de la materia"<sup>627</sup>. Sin embargo, "La belleza del mundo no es un atributo de la materia en sí misma. Es una relación del mundo con nuestra sensibilidad, esa sensibilidad que está en función de la estructura de nuestro cuerpo y nuestra alma."<sup>628</sup>.

---

<sup>624</sup> Ibid., pp. 99 y ss.

<sup>625</sup> BEA, Emilia: *La memoria de los oprimidos*, op. cit., p. 232.

<sup>626</sup> OTÓN, Josep: "Simone Weil: un desencanto creativo", cit., p. 85.

<sup>627</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 102.

<sup>628</sup> Ibid., p. 102.

Para Weil la creencia en la trascendencia de la belleza es, pues, un acto de fe. La belleza no puede considerarse inmanente ni a la materia ni tampoco a la estructura física y psíquica del ser humano, pues en tal caso, la belleza no representaría un tránsito a la verdad sobrenatural, sino que sería a lo sumo algo así como un epifenómeno. La única salida es la de creer que cualquier estructura de la sensibilidad y del raciocinio que pudiera existir estaría en condiciones de captar la belleza, una belleza distinta, pero coincidente y no contradictoria con otras formas de sensibilidad. En esto radica el carácter trascendental de la belleza. Por consiguiente, de no existir seres pensantes, la belleza únicamente residiría en una relación de Dios consigo mismo, careciendo de intermediarios.

Por otra parte, su platonismo en lo referente a la belleza es innegable. Para Weil, la belleza únicamente puede aplicarse con propiedad a Dios y al universo considerado como un todo, y no a sus partes, puesto que éstas tan sólo imitan la belleza universal o participan de ella en una medida limitada, de modo que esa belleza total no está encerrada en nada sensible, aunque sea sensible en cierto sentido. Éste es uno de los grandes problemas para el hombre, pues si bien cada una de las bellezas secundarias de este mundo posee un valor infinito en cuanto representa un puente tendido hacia Dios, fácilmente se convierten en muros que impiden ese mismo contacto en caso de ser considerados bienes en sí mismos. Resulta, además, difícil discernir en la cosa bella la belleza de la cosa misma, por lo que casi siempre se acaba amando la cosa como tal, en lugar de amar la belleza de la que es partícipe. Sin embargo, aun cuando esto suceda, “todos los hombres, incluso los más ignorantes, incluso los más viles, saben que únicamente la belleza tiene derecho a nuestro amor (...) otra cosas es que sepan discernirla mejor o peor.”<sup>629</sup>.

Tal vez la característica más reseñable de la belleza del universo sea la de constituir la única finalidad de este mundo, debido a que no apunta a ningún fin concreto. Desde la perspectiva weiliana no se puede hablar de un plan divino o designio divino, de una finalidad en la creación, pues esto supondría subordinar una cosa, entendida como medio, a otra, entendida como fin, pero Dios es indiferente a tales jerarquías. Esta "finalidad sin fin", que ya señalara Kant en su obra insigne *Crítica del Juicio*, o "plan sin subordinación", como señala Weil, se relaciona precisamente con la confusión humana entre la belleza y la cosa<sup>630</sup>. Todo lo que contiene el universo no puede más que poseer el título de intermediario, incluidos nosotros mismos. La finalidad se reduce en definitiva a la existencia, como el amor a una persona. Nos gustaría alimentarnos de las cosas bellas, de las personas que amamos, pero el amor requiere distancia, una mirada en la lejanía, de respeto, puesto que tan sólo a Dios le es lícito comer y mirar al mismo tiempo. Por eso “la condición es que la atención ha de ser una mirada y no un apego”<sup>631</sup>. Por esta razón el mundo es el obstáculo que debe romperse para acceder al bien, pero, por otro lado, es el lugar de paso por el que se debe transitar, y en esa medida las cosas particulares del mundo son intermediarios para alcanzar a Dios. Los objetos de este mundo son valiosos, pues, en la medida en que sirven de puentes a Dios, pero sólo en esa medida, cada uno de ellos es un μεταξύ. Son a su vez vulnerables, y en ese sentido radica su particular belleza, pues “la vulnerabilidad de las cosas valiosas es bella porque es una marca

---

<sup>629</sup> Ibid., p. 102.

<sup>630</sup> Existe también dentro de la filosofía de S. Weil una relación entre la belleza del mundo y el trabajo manual, razón por la cual éste queda asimismo definido como "esfuerzo sin finalidad".

<sup>631</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 156.

de la existencia<sup>632</sup>. En tanto que pertenecientes a este mundo son mezcla de bien y mal y se encuentran insertos en la red de la necesidad, por esta razón, de no ser capaces de comprender su carácter de meros medios nuestros deseos se ven apegados incesantemente ora a este objeto ora a este otro. Sin embargo, en cuanto a puentes tendidos a Dios, es preciso "no quitarle a ningún ser humano sus μεταξύ, o sea esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradiciones, cultura, etc.) que alientan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad, es posible"<sup>633</sup>.

Entre las cosas valiosas de este mundo en tanto que transportadoras a la belleza universal Weil siempre destacarán las ciudades, ya que éstas "(...) envuelven de poesía la vida de sus habitantes. Son imágenes de la ciudad del mundo. Por otra parte, cuanto más forma de nación tienen, cuanto más pretenden ser patrias, más deformada y manchada es la imagen que ofrecen."<sup>634</sup>. El arraigo y la ciudad (*la cité*) poseen una relación intrínseca que Weil expresa en sus obras, señalando al sentimiento patriótico o el chovinismo como su principal amenaza. La ciudad, en la medida en que constituye un elemento mudo, impersonal, pero al mismo tiempo un medio de habitabilidad, proporciona, como sucede también con el idioma, una poética basada en el particular modo de instalación del hombre en el mundo; constituye una proyección de su forma de vivir y expresar la belleza del universo, llegando a adquirir una vida propia incluso al margen de las gentes que la levantaron. La ciudad es testigo fiel de los avatares de la historia, de sus ruinas y cenizas surge siempre el sentimiento de pérdida de algo hermoso, más allá de los diferentes niveles de belleza que en ella puedan plasmarse. Es en este sentido en el que la ciudad no participa de la política, no equivale a la colectividad humana, pese a ser su hábitat más propio. Cuando se convierte en una expresión del sentimiento colectivo, del nacionalismo, se pervierte y su poesía se desvirtúa hasta el punto de reflejar el poder de la barbarie. Como espejo en el que mirarse, la belleza del cosmos encuentra en la ciudad el débil intento del hombre por encarnarla, y en la medida de ese esfuerzo, la ciudad ofrece un lugar en el que el hombre puede arraigarse, puesto que representa un mundo y una belleza que imitan la del universo. P. Little señala acertadamente que la ciudad representa la entidad orgánica lo suficientemente pequeña como para que el individuo pueda adherirse y establecer un verdadero lazo afectivo, en contraposición con el grupo anónimo y amorfo que representa la colectividad o lo social<sup>635</sup>. Es por ello que, según comenta M. Sourisse, la ciudad es lo contrario de una gran metrópoli, donde se ha borrado toda arquitectura que pueda ser testigo de la memoria colectiva, de la comprensión popular, y en definitiva, del arraigo<sup>636</sup>.

---

<sup>632</sup> WEIL, Simone: *EL conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 17.

<sup>633</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 178.

<sup>634</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 111.

<sup>635</sup> LITTLE, Patricia: "Cité et méditation chez S. Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 1, 1984, p. 46

<sup>636</sup> SOURISSE, Michel: "La dialéctique de l'enracinement et du déracinement" en *Cahiers Simone Weil*, T. IX, nº 4, 1986, pp. 383-385. Por su parte E. Bea señala en su obra *La memoria de los oprimidos*, op. cit., pp. 256 y ss., la idea de arquitectura como elemento de la memoria colectiva puede verse en obras como PORTOGHESI, Paolo: *Después de la arquitectura moderna*, G. Gili, Barcelona, 1982, p. 631. La arquitectura puede entenderse en Weil dentro del marco de la ciudad como elemento de vida colectiva asociado al arraigo y cobijo del ser humano exento de su asociación con el poder colectivo. En este sentido irían dirigidos sus elogios a la arquitectura románica del siglo XII, en la que cabe destacar la capilla de Asís en la que vivió una experiencia mística.

La ciudad se erige así en una prueba visible de la existencia de una verdad universal materializada a través de una pluralidad de culturas. Como expresión de la belleza del mundo, la ciudad es siempre una, a pesar del diverso modelado cultural que adquiera, y en tanto que nacida de esa fuente pura, la ciudad debería ser siempre un lugar donde el hombre, el ser humano particular, tuviera la oportunidad de enraizarse. Sólo la politización la transforma en una cárcel, en un enemigo de piedras o cemento, en un símbolo que aniquilar. La ciudad parece llorar entonces como efecto del hombre desdichado que experimenta cómo sus raíces son brutalmente arrancadas.

En definitiva, el amor a la belleza del orden del mundo en el hombre se traduce en múltiples esferas, algunas de las cuales constituyen un verdadero testimonio de ese amor, mientras que otras son meras deformaciones o perversiones de dicho amor. La ciencia, entendida como el desvelamiento de la sabiduría divina inscrita en la materia requiere contemplación, y “no puede haber contemplación sin que haya algo de amor”<sup>637</sup>, por lo que la contemplación del orden del mundo es una forma particular de contacto con la belleza. Para Weil “La ciencia –como toda actividad humana- encierra una manera original, específica, de amar a Dios. Esto, que es su destino, es también su origen. Nada puede tener como destino lo que no tiene como origen”<sup>638</sup>. Por su lado, el arte, tal y como Weil lo entiende, constituye el intento de plasmar la propia obra de arte que es el universo en su conjunto, la belleza infinita del cosmos, en una porción limitada de materia, lo que le diferencia de artes impuros, bajos, en los que el intento de revelar la belleza quedaría reducido a realidades concretas del mundo y no a la belleza universal. En este sentido, el motivo inspirador tanto de la ciencia como del arte puros siempre es Dios, aun cuando éste no posea un carácter religioso. Y lo mismo sucede con el trabajo físico, el folklore popular y la mitología, lugares donde la belleza del mundo posee manifestaciones plenas. La cuestión estriba, pues, en que “si el origen de las actividades profanas es sobrenatural, el cristianismo no comenzó con Cristo. La ciencia pura es una contemplación del orden del mundo como necesidad. La necesidad no aparece más que en la demostración. Parentesco evidente entre la noción de necesidad y la obediencia. La relación de amo a esclavo es la necesidad en las relaciones humanas. Parentesco entre la necesidad y la certeza. Fue a causa de su fe –fe inspirada por el amor a Cristo- por lo que los griegos tuvieron ese hambre de certeza que les hizo inventar la demostración geométrica. Querían una certeza porque su matemática era una teología. La historia de la caverna está hecha para nosotros, hoy. Que esta necesidad matemática sea la substancia del mundo- ése es el sello de nuestro Padre, el testimonio de que la necesidad ha sido vencida desde el origen por una sabia persuasión”<sup>639</sup>.

Pero incluso fuera de estas áreas, el amor a la belleza del mundo mantiene su presencia. El amor carnal es para Weil una expresión más, en sus diferentes grados, de esta particular forma de amor. Así lo explica Weil: “Si se dijera a la gente: lo que hace que el deseo carnal sea imperioso en vosotros no es lo que tiene de carnal. Es porque lleváis a él lo esencial de vosotros mismos, la necesidad de unidad, la necesidad de Dios. –No lo creerían. Les parece manifiesto que ese carácter de necesidad imperiosa es el del deseo carnal como tal. Asimismo

---

<sup>637</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 105.

<sup>638</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 24.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 24.

parece manifiesto al avaro que el carácter de deseable es el del oro como tal, no como instrumento de cambio<sup>640</sup>. Esto significa que amar la belleza del mundo en un ser humano supone un deseo de Encarnación, incluso en sus niveles más bajos o concupiscibles. Los hombres tienden a ese deseo en tanto la materia no puede devolver el amor a la belleza que todo hombre en algún instante percibe al contemplarla, y del que se halla ávido de respuesta. Sin embargo, el amor carnal tampoco representa un amor a la belleza en sentido amplio o genérico, sino que “se quiere amar en un ser humano la belleza del mundo, no la belleza del mundo en general, sino esa belleza específica que el mundo ofrece a cada uno que corresponde exactamente con el estado de su cuerpo y de su alma”<sup>641</sup>. Lógicamente a estos niveles la encarnación no puede llevarse a cabo, pues en tales casos, la belleza del mundo queda colmada ilusoriamente con la belleza de la persona en cuestión. El problema reside en que aquella persona que desea carnalmente a otra porque ama su belleza está, inconscientemente, buscando a Dios. Si la unión carnal se produce sin el consentimiento de la persona deseada se comete un crimen incomparable, que en última instancia se dirige también a la divinidad. “la violación es una caricatura horrenda del amor, de la que está ausente el consentimiento. Después de la violación, la opresión es el segundo horror de la existencia humana. El consentimiento es tan esencial para la obediencia como para el amor”<sup>642</sup>. Pero incluso si existe un consentimiento nacido de la parte natural del alma, la unión no es pura. Únicamente en la unión carnal nacida del deseo compartido de Encarnación, de amar la belleza del mundo en una persona, y por consiguiente, de un consentimiento operado desde la parte pura del alma, existe verdadero amor carnal. Este consentimiento, por otro lado, posee un carácter atemporal, por lo que el matrimonio, como deseo de proyectar el amor carnal eternamente, posee un carácter divino inscrito en el hombre y presente en las diversas culturas y civilizaciones.

La búsqueda del placer es otra de las desviaciones típicas del amor a la belleza del mundo. La búsqueda del placer y el dominio que éste puede ejercer sobre el ser humano se basa en el absoluto que el hombre coloca en el placer. El dominio del placer sobre el hombre no es una consecuencia de la desdicha sino de un error inicial en la transferencia al placer que se hace del absoluto. Es, por tanto, un caso de idolatría, puesto que consiste en situar el valor absoluto en este mundo. “La idolatría proviene del hecho de que, teniendo sed de bien absoluto no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar.”<sup>643</sup>. Las, drogas, lenitivos, y demás sustancias alterantes son perseguidas en la medida en que producen estados especiales de los que se espera percibir la belleza del mundo, sin embargo, finalmente se acaba persiguiendo tales estados en lugar de la belleza del mundo. Y si la búsqueda de placer es fuente de idolatría, la repulsión al dolor lo es en igual medida.

En definitiva, el amor a la belleza del cosmos supone un modelo a imitar por parte del hombre, un modelo de renuncia, de ausencia de finalidad o interés propio, de obediencia a Dios, de participación de Dios, de silencio impersonal y anónimo. Sin embargo, este carácter impersonal no entra en contradicción con el amor al prójimo, puesto que no le protege del

---

<sup>640</sup> Ibid., p. 19.

<sup>641</sup> Ibid., p. 28.

<sup>642</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 43.

<sup>643</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 103.

sufrimiento de la desdicha ni del sufrimiento del amor al desdichado. No obstante, a pesar de no identificarse con el sufrimiento por lo personal y concreto, el amor al universo y su belleza conlleva el sufrimiento por la pérdida de todas las cosas del mundo que suponen una apertura a esa belleza del mundo. Aquel que alcanza esta belleza siente un amor creciente por todas las cosas preciosas que este mundo contiene.

### El amor a las prácticas religiosas

“La Creación, la Pasión, la Eucaristía –siempre ese mismo movimiento de retirada. Ese movimiento es el amor”<sup>644</sup>. A primera vista puede dar la impresión de que el amor a las prácticas religiosas supone un modo de amor explícito a Dios en tanto tales ceremonias persiguen el contacto con la divinidad, sin embargo, el sacramento ofrece nuevamente, desde otra perspectiva, la imagen de un Dios ausente, retirado, invisible en tanto que suplicante, y que por tanto no es más real ni está más presente que en las formas de amor anteriores. En realidad, cada una de las formas del amor implícito “tiene la virtud de un sacramento”<sup>645</sup>, por lo que es claro que en esta última vía encontramos una forma velada más de amor a Dios. La razón de ello es que no le es lícito al ser humano aceptar el amor de Dios o rechazarlo sin haberlo amado previamente de forma implícita, secreta, sin contacto directo, lo que incluye también esta forma particular de amor, ya que de lo contrario, las prácticas religiosas constituirían el medio por excelencia de contactar directamente con Dios. Lejos de ello, para Weil, basta incluso con las dos primeras formas para poder acceder al reino del amor explícito a Dios. Por un lado esta afirmación se aparta de la concepción del sacramento como vía imprescindible para la salvación; pero por el otro rechaza cualquier posibilidad de acceso al Bien desde la moral laica. La primera postura se sostiene sobre la base de que no puede existir verdadero amor a Dios en las prácticas religiosas sin que exista al mismo tiempo amor a la obra de Dios y a los hombres, pues estaríamos entonces frente a un caso de idolatría. Sin embargo lo contrario sí es posible. De hecho, Weil reconoce que las diferentes circunstancias en las que se desarrollan las vidas de los seres humanos son determinantes a la hora de nacer, iniciarse o abdicar de las prácticas religiosas. Tal y como pusimos de manifiesto en la crítica de Weil a la Iglesia, existe un carácter eminentemente colectivo que puede provocar la renuncia a participar en tales ritos. Así señala:

Para mí, un sacramento cristiano es un contacto con Dios a través de un signo sensible, empleado por la Iglesia, y cuyo significado procede de una enseñanza de Cristo. Se puede añadir que debe haber sido promulgado oficialmente por la Iglesia. Pero pienso que es última condición no es absolutamente necesaria; que hay excepciones para quienes están obligados por motivos legítimos (...) Así, con razón o sin ella, no creo estar fuera de la Iglesia en el sentido en que constituye una fuente de vida sacramental sino solo fuera de la Iglesia como realidad social<sup>646</sup>.

No obstante, más allá de este argumento inevitable por coherencia personal, es claro que cualquier adhesión o renuncia a ellos descansa en elementos dependientes del contexto

---

<sup>644</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 26.

<sup>645</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 88.

<sup>646</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., pp. 159 y ss.



institucional y vital de los seres practicantes o no practicantes, puesto que, como vimos, esta adhesión no puede ser impuesta. Esto no sucede, sin embargo, en el amor al prójimo o al orden del mundo. Por otra parte es cierto que en la desdicha el mundo se cubre de tonos ocres haciendo imposible amar su belleza, y algo parecido sucede cuando la desdicha ha herido tan hondo que no sólo no deseamos ser ayudados, sino que somos incapaces también de amar. Sin embargo, es posible que la desdicha se haya operado desde el interior, por obediencia a Dios, esto es, por amor a los seres humanos y al mundo, y que este amor implique incluso la renuncia al sacramento si se da el caso de que éste se encuentra en las garras del *gran animal*. Por su parte, la negación de cualquier poder curativo, purificador, de la moral laica tiene su fundamento en que, como vimos anteriormente, no es posible mejorar, en el sentido de descender con respecto a la gravedad moral, si el norte moral no apunta a la perfección, esto es, a la gracia, puesto que tarde o temprano, las mejoras parciales caen irremisiblemente en las fauces de la necesidad al carecer de energía para evitarlo.

Lo cierto es que en lo referente a los sacramentos, Weil permanece siempre en una posición de atención suma en tanto constituyen un misterio, al tiempo que un contacto real, con la divinidad. Por un lado poseen un valor específicamente humano por su simbología y actos rituales, y en este aspecto no difieren de otro tipo de ceremonias de corte musical, gestual e incluso político. Por otro, sin embargo, presentan una virtud radicada en su propio absurdo, pues nada hay de divino en un trozo de pan y un poco de vino, tratándose, por ejemplo, de la eucaristía, y tampoco parece haberlo en la recitación del nombre de Buda, como sucede en la tradición budista (como tampoco parecía haberlo en la recitación del poema *Love...*). Junto con ello, el hecho de que Weil atribuya un alto grado de belleza a los sacramentos parece en principio contradictorio con la tesis anteriormente sostenida de que sólo puede calificarse como bello el universo entero. Sin embargo aduce aquí un argumento *sui generis* para destacar estas cosas puras y bellas particulares sobre el resto de entes. Los ritos y sus elementos sacramentales son puros, y por tanto bellos, por derecho, y su eficacia puede comprobarse como una verdad de hecho. Son puros por derecho en la medida en que están ratificados por Dios, del mismo modo que una hipótesis científica, una teoría o una definición; Dios lo establece y únicamente en esa medida adquieren el grado de perfección. Esta belleza propia de los asuntos religiosos no depende en modo alguno de la belleza de los elementos que giran en torno a ella (cánticos, lecturas, belleza del templo...) y tampoco su eficacia<sup>647</sup>. Para Weil, la convención misma es la que consagra por hipótesis, siendo irrelevante el estado espiritual de la persona que consagra, de otro modo “si no se tratase de una convención, sería algo humano, al menos parcialmente y no totalmente divino. Una convención real es una armonía sobrenatural, entendiendo “armonía” en el sentido pitagórico.”<sup>648</sup>. En concreto el aspecto convencional en el sacramento es imprescindible en la

---

<sup>647</sup> Weil toma a la matemática para ilustrar su posición. Del mismo modo que una definición en geometría, por ejemplo, relativa al triángulo o a cualquier otra figura geométrica, se encuentra tan sólo en la mente del matemático y sin embargo este hecho no le impide alcanzar una encarnación plena en la realidad, la convención establecida por Dios garantiza su presencia real. Por otra parte, que la definición se revista de cierta imperfección en las formas o vicisitudes particulares tampoco anula su eficacia, como sucede al trazar el triángulo definido a mano alzada o al pronunciar un sermón mal elaborado.

<sup>648</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 115.

medida en que el amor únicamente puede atender a algo que sea sensible, que en este caso, además, debe ser puro.

Existe pues en el rito una mediación entre Dios y el hombre, una armonía entre dos términos opuestos y por tanto una presencia secreta de Dios. Tan sólo el hecho de que sea Dios quien establezca el ritual le proporciona estos atributos. Más allá de esta convención el rito quedaría revestido de imperfección, de impureza, sería, por decirlo al estilo nietzscheano, demasiado humano. Para Weil esta convencionalidad sellada por Dios asegura su presencia de un modo más vívido, incluso, que en el caso de hallarse la divinidad de cuerpo presente, ya que su manifestación sería menos secreta. Pero el hecho de la presencia real de Dios en los sacramentos no asegura tampoco alcanzar un estado espiritual de pureza respecto de aquellas personas que en él participan. La función sacramental no arriba a su objetivo excepto en aquellos fieles que se encuentran en una situación espiritual capaz de esperar el contacto con Dios, situación en la que Weil reconoce no encontrarse y que constituye un motivo más para rechazar su entrada en el seno de la Iglesia. Por lo demás, su efecto curativo no puede demostrarse sino como una experiencia personal.

Como advertimos en una nota al pie, al inicio de la segunda parte, la pureza es Dios mismo, y por tanto está exenta de cualquier contaminación con la bajeza, con la inmundicia moral, con el mal en todos sus sentidos. Es por esta razón que el contacto pureza es el único modo de sanar el pecado. "El contacto con la pureza produce una transformación en el mal. La mezcla indisoluble de sufrimiento y pecado no puede ser disociada más que por ella. Por este contacto, el sufrimiento deja poco a poco de estar unido al pecado y éste, por su parte, se transforma en simple sufrimiento. Esta operación sobrenatural es lo que se llama arrepentimiento. El mal que se lleva en sí queda entonces como iluminado por la alegría"<sup>649</sup>.

Así pues, para Weil, la misión sanadora del sacramento purifica en la medida en que opera la destrucción del mal en uno mismo. Desde su punto de vista, "más que una destrucción es una transmutación. El contacto con la pureza perfecta disocia la mezcla indisoluble de sufrimiento y pecado. La parte de mal contenida en el alma que ha sido quemada por el fuego de este contacto se convierte en sufrimiento; en sufrimiento impregnado de amor"<sup>650</sup>. Tal y como señala Manuel Sacristán existe una empatía manifiesta entre Simone Weil y San Juan de la Cruz en lo que se refiere a las nociones de *renoncement* y *transfert*. La catarsis, siguiendo en gran medida la gnoseología de San Juan, se opera mediante una transferencia de la impureza contenida en el alma a la pureza perfecta contenida en el sacramento, en la cual, tras un proceso abnegado y persistente de renuncia a cualquier otra cosa que no sea el Bien, queda destruida. El efecto purificador de las prácticas religiosas reside, pues, en la imposibilidad de que el Bien se vea afectado por la gravedad, y por consiguiente, en que el mal que reside en nosotros deje de encontrar aquellos puntos de fuerza que nos devuelven mal por mal, incluso acrecentado y que acaban por enredarnos en ese mecanismo aniquilador. Por esta razón, "si no existiera en este mundo pureza perfecta e infinita, si sólo hubiera pureza finita que el contacto del mal agota con el tiempo, jamás podríamos ser salvados"<sup>651</sup>. El vacío que el alma siente a causa del horror que le causa la

---

<sup>649</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 17.

<sup>650</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 117.

<sup>651</sup> Ibid., p. 117.

percepción del mal dentro de sí conduce, por efecto de la gravedad, a transmutar ese mal al exterior. Así, solo si esa transmutación se dirige por analogía a algo puro y si dicho contacto con la pureza se renueva constantemente es posible la aniquilación completa y perfecta del mal, pues de lo contrario, la transferencia del mal de la parte impura a la pura del alma, acabaría por destruir esta última. En este sentido para Weil “en cualquier terreno, el amor sólo es real si está dirigido a un objeto particular; se hace universal sin dejar de ser real sólo por efecto de la analogía y la transferencia”<sup>652</sup>, lo que incluye no sólo a las diversas formas de amor implícito sino también a las matemáticas, las diversas ciencias y la filosofía, las cuales no son sino actividades propedéuticas al conocimiento de la analogía y transferencia, por lo que poseen una relación intrínseca con el amor en su forma implícita. En general, “una forma exterior, sea cual sea, que se cree eficaz por sí misma, como forma, es lo único que permite al alma ejercer sobre sí misma una acción tan real en el plano espiritual como en el plano de las obligaciones. El cuerpo es el intermediario indispensable a través del cual el alma ejerce sobre el alma una acción real”<sup>653</sup>. La transmutación viene operada por la firme creencia de que cierta forma sensible, sea la que sea, posee una eficacia de purificación en el plano espiritual. No importa que la elección de dicha forma particular sea arbitraria, no se debe reparar en su arbitrariedad ni en su elección, lo importante es que el norte de tal convención es el Bien, lo que convierte a esta particular convención en algo ratificado por Dios. En tal caso, el alma se verá transmutada ayudada por el cuerpo, el cual, en su obstinación hacia el bien, arrastra al alma hasta conducirla a la purificación.

Esta concepción de la catarsis como transmutación del mal posee ciertamente raíces orientales que pueden rastrearse tanto en las sagradas escrituras del *Bhagavad-Gita* y en el *Libro de los muertos*, y es una idea relacionada también, como vimos en el apartado referido a Grecia, con la figura de un ser que hecho maldición impide que el mal siga propagándose mecánicamente a través del mundo y de los hombres. “Ha bastado con que un ser perfectamente puro se encontrase presente en la tierra, para que haya sido el Cordero divino que quita el pecado del mundo y para que la mayor parte posible del mal difuso a su alrededor se concentrara sobre él en forma de sufrimiento”<sup>654</sup>. Para Weil aquel que recibe el mal y lo transmite no permite que éste penetre profundamente dentro de sí, por eso en cierta medida puede decirse que el mal es sentido por él. Sin embargo, en aquel ser perfecto que impide la transmisión de la maldición, él mismo se convierte en maldición a causa de esa pureza; en él sí está presente de una manera plena el dolor y la alegría, el dolor es sentido y sin embargo, en el fondo, no es posible haber causado mal en él, puesto que es el Bien. Así señala Weil: “La resurrección es el perdón de Cristo a aquellos que le mataron, el testimonio de que haciéndole todo el mal posible, no se le hizo mal. El mal no es sentido más que en un ser puro. Pero en él no hay mal. El mal es exterior a sí mismo. Allí donde está, no es sentido. Es sentido donde no está. El sentimiento del mal no es un mal”<sup>655</sup>. Es relevante que termine apuntando esta idea, pues existe una correspondencia entre el sentimiento del mal y la perfección de un ser aplicable no sólo a los seres convertidos maldición, sino también a los seres ordinarios, pues como dijimos, del mismo modo que un ser encaminado a la perfección se encuentra en riesgo

---

<sup>652</sup> Ibid., p. 113.

<sup>653</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 213.

<sup>654</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 17.

<sup>655</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 15.

de caer en la desdicha y siente el mal y el crimen en los pequeños pecados, llegándose a creer culpable de su propia desdicha, el criminal no arrepentido es incapaz de sentir su crimen, y en él la presencia del mal es completa aun cuando no la sienta y la transmita por doquier. No obstante, “El amor a Dios es esencialmente un sentimiento incondicional. Independiente no sólo de las desdichas, sino también de los crímenes en los que el alma pueda caer. Es decir, que el crimen no debe impedir el amor a Dios. Pero el amor a Dios debe impedir el crimen. Los criminales arrepentidos tendrían un privilegio demasiado grande en relación a los inocentes si éstos no fueran 'hechos maldición' por la desdicha”<sup>656</sup>. Sólo existe, por tanto, justicia en la ruleta del acontecer mundano en el sentido de que el inocente desdichado, maldito, pese a sentir el mal está a salvo de él, no sólo porque no pueda afectarle, sino también y al mismo tiempo porque no puede ejercerlo. Por el contrario, aquellos capaces de verse afectados por el mal son posibles dispensadores del mismo.

En general, el mal quiebra a los seres ordinarios al sumirlos en la desdicha sin que ésta llegue a aniquilarlos. Es como vimos la diferencia entre la destrucción del yo por uno mismo o como efecto de la gravedad. Esta lógica del mal es la que no llega nunca a detenerse en *La Ilíada*, expresando de forma desgarradora la distancia entre el Bien y la necesidad imperante en el mundo, así como sus devastadores efectos en el alma humana. Por tanto, la lógica del mal representa en el hombre la ley de la gravedad moral y, por consiguiente, sólo seres puros como Prometeo, Buda o Cristo pueden interrumpirla para redimirla.

El Dios que está en los cielos no puede destruir el mal, no puede más que devolverlo en forma de maldición. Sólo Dios en este mundo, convertido en víctima, puede destruir el mal al sufrirlo. Así, la concepción del mal como satisfacción lleva a la noción de redención con una transposición correcta. El Padre que está en los cielos no devuelve el mal, pero como él no puede ser afectado por el mal de ninguna manera, el mal vuelve a caer. Quien se venga imita a Dios Padre. Ésa es la mala manera de imitar a Dios<sup>657</sup>.

La idea de pureza ligada a la redención es la causa de los sacrificios de seres inocentes como catarsis del mal, así como la idea de satisfacción ligada al mal empuja al hombre a arrojar el mal recibido fuera de sí ante la imposibilidad de eliminarlo. Dios no puede arrojar fuera el mal, pues no existe un lugar fuera de él y es, pues, el único que puede eliminarlo de estar encarnado.

En cualquier caso, del mismo modo que sucede en el amor al prójimo desdichado, el acto sobrenatural no puede residir en la voluntad, en un acto nacido de energía propia, sino que implica consentimiento y atención. Es el milagro de la mirada, de la espera, de ese acto pasivo o *hupomone*<sup>658</sup> (ὑπομονή), referido a aquel que espera inmóvil haciendo frente a todos los intentos de acabar con dicha inmovilidad. Sólo ese acto inactivo puede reclamar la gracia, por lo que “también aquí hay unidad sobrenatural de contrarios, armonía en el sentido pitagórico”<sup>659</sup>. Encontramos en este punto un segundo argumento por el que la moral laica no puede constituir un norte para el ejercicio encaminado a la salvación, en la medida en que la

---

<sup>656</sup> Ibid., p. 128

<sup>657</sup> Ibid., p. 92.

<sup>658</sup> Término griego que expresaría esta espera atenta, inmóvil y fiel a la verdad y que, en opinión de Weil, no encuentra su perfecta traducción en el término latino *patientia*.

<sup>659</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 119.

voluntad como esfuerzo activo supone, como dijimos, el intento estéril de ascender al Bien. El acto de co-creación, entendido como aniquilación consentida del yo, no puede operarse por uno mismo, puesto que “no se puede salir de uno mismo por la voluntad. Cuanto más se quiere, más se está en uno mismo. No se puede más que desear, suplicar”<sup>660</sup>. Este descenso de Dios en busca del hombre vaciado de sí es uno de los puntos centrales de esta verdad universal que atraviesa las culturas y afecta incluso al ejercicio de la inteligencia en la medida en que ésta se encuentra subordinada al amor. Tampoco puede forzarse la solución de un problema intelectual mediante el esfuerzo continuado, sino que se debe más bien esperar, desde el deseo, que esa solución anhelada se muestre. Así queda expresado en palabras de Weil:

Una mala manera de buscar. Con la atención fija en un problema. Un fenómeno más de horror al vacío. No se quiere ver perdido el trabajo. Obstinación en proseguir la caza. No es preciso querer encontrar: porque, como en el caso de la dedicación excesiva, se vuelve uno dependiente del objeto del esfuerzo. Se hace necesaria una recompensa externa, algo que el azar proporciona a veces, y que uno está dispuesto a recibir al precio de una deformación de la verdad<sup>661</sup>.

En realidad, este modo particular de concebir la libertad, el amor y la verdad consiste en rechazar el mal y en desear, atender y mirar al Bien. El deseo sin objeto, el consentimiento, el rechazo definitivo de la recompensa a través de la posesión es la única recompensa verdadera que puede esperarse. Este ejercicio de salvación como mirada es también la esencia del amor al prójimo desdichado, pues en realidad lo que encontramos es siempre, ya sea en una forma u otra de amor implícito, un Dios incapaz de ser atendido, deseoso de amor pero inadvertido para todo que no sea amor puro. Esta obediencia silenciosa a Dios es, por consiguiente, el único acto libre, pues la inclinación natural y el esfuerzo de la voluntad por acatar las obligaciones estrictas que a uno le es posible operar por sí mismo no dejan de constituir acciones que, aunque activas, se encuentran subordinadas a la actividad pasiva de la mirada inmóvil a la divinidad<sup>662</sup>. Weil llega a decir: “un cristiano sabe que un solo pensamiento de amor, elevado hacia Dios dentro de la verdad, aun cuando mudo y sin eco, es incluso más útil para este mundo que la acción más brillante”<sup>663</sup>. El silencio surgido de esta armonía amorosa es el mismo que se experimenta en la belleza del cosmos y constituye algo mucho más hermoso que la mera ausencia de sonidos<sup>664</sup>. “No hay actitud de mayor humildad que la espera muda y paciente. Es la actitud del esclavo atento a cualquier orden del amo, o a la ausencia de orden. La espera es la pasividad del pensamiento en acto. La espera es transmutadora de tiempo en eternidad”<sup>665</sup>. Existe, pues, en la verdad universal una correlación entre obediencia, pasividad, espera, silencio, belleza, atención y mirada que no se corresponden con el esfuerzo de la voluntad en tanto que ejercicio activo de búsqueda. A este

---

<sup>660</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 188.

<sup>661</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 154.

<sup>662</sup> Esto no significa, sin embargo, que el objeto de la búsqueda sea Dios mismo, pues al hacer de él un objeto lo perdemos. El objeto de búsqueda y atención sólo puede ser el mundo.

<sup>663</sup> WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 166.

<sup>664</sup> Es muy probable que este silencio como milagro elevado a la segunda potencia se corresponda asimismo con la armonía del cosmos defendida por la escuela pitagórica. Según aquella escuela el universo, en su movimiento, produce una música que nosotros no podemos captar por estar desde siempre acostumbrados a ella, tal vez por ello Weil afirma que dicho silencio no representa una mera ausencia de sonidos.

<sup>665</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 43.

respecto es inevitable escuchar en Weil el eco del cartesianismo a la hora concebir la oposición entre voluntad y atención cuando afirma “No ya comprender unas cuantas cosas nuevas, sino llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo y a fuerza de paciencia, trabajo y de método”<sup>666</sup>.

Por otro lado, el amor a las prácticas religiosas se abre al problema del diálogo interreligioso. Para Weil “es preciso haber puesto toda la atención, toda la fe, todo el amor, en una religión particular para poder pensar en las demás con el mismo grado de atención, de fe y de amor que ellas mismas comportan”<sup>667</sup>. Weil concibe la religión como la lengua natal, algo en lo que se nace desde siempre y que constituye una nueva ciudad en sentido espiritual que cobija y alimenta. Así, siempre que la religión natal conforme un ámbito correcto para el efecto purificador del sacramento debe rendírsele culto sin pensar nunca en el cambio de confesión. Este planteamiento se asienta sobre la creencia de que “cada religión es una combinación original de verdades explícitas en otra. La adhesión implícita a una verdad puede encerrar tanta virtud como una adhesión explícita y a veces incluso más. Aquél que conoce el secreto de los corazones es el único que conoce también el secreto de las diferentes formas de fe. Y, dígase lo que se diga, no nos ha revelado ese secreto”<sup>668</sup>. No cabe duda, pues, según estas palabras de que existe para Weil una verdad única, secreta, silenciosa, que no se corresponde con ninguna de sus expresiones explícitas puesto que como tal nunca se ha revelado. Esta es la razón de que toda religión esforzada en mantener un modo de expresión de este núcleo común es válida como vía de acceso a Dios, convirtiendo el ejercicio de jerarquización de las religiones en una actividad sin sentido. En este sentido señala: “Pero, de manera general, establecer una jerarquía entre las religiones es algo muy difícil, casi imposible o, acaso, totalmente imposible. Pues una religión se conoce desde el interior. Los católicos lo afirman del catolicismo, pero es una verdad válida para cualquier religión. La religión es un alimento. Es difícil apreciar por la mirada el sabor y el valor nutritivo de un alimento que nunca se ha probado”<sup>669</sup>. Además, si se tiene en cuenta que más allá de las diferencias, cada religión combina a su modo las verdades contenidas en otra, el problema del diálogo interreligioso requeriría un estudio de religión comparada. No obstante, el fuerte proceso de secularización en Occidente y la radicalización de la misma en algunas partes de Oriente no sólo dificultan la posibilidad de tal estudio, sino en general la vocación del amor a Dios y el contacto entre religiones. Y es que resulta imprescindible la inmersión profunda y sin reservas en una confesión para poder conocer el corazón que late en ella, y poder dirigir la mirada a otras formas de alimento espiritual. Una vez más, sin embargo, se pone de manifiesto la suficiencia de la adhesión a una verdad implícita para el desarrollo de la virtud, por lo que el sentimiento y la práctica religiosa han de entenderse en un sentido amplio. No obstante, tal y como se dijo

---

<sup>666</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 153.

<sup>667</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 113.

<sup>668</sup> Ibid., p. 113.

<sup>669</sup> Ibid., p. 113. No queda, no obstante, muy claro en la obra de Weil si realmente las diversas religiones no quedan en cierta medida jerarquizadas. Podría decirse que el cristianismo mantiene un lugar primordial en su pensamiento por el hecho de constituir su lugar natural, sin embargo, esto no explicaría su estigmatización del judaísmo y de la religión romana anterior al cristianismo. Por otro lado, y aun cuando es preciso resaltar su amor por el budismo y la religiosidad oriental en general, no vacila en comparar la eucaristía de la recitación del nombre de Buda a favor de la primera, lo que sugiere ser una inconsecuencia del principio cristiano de que sólo se conoce a una religión desde dentro, que ella misma acepta.

al principio, existe la posibilidad de que el contexto vital que rodea a un ser humano concreto haya impedido el nacimiento del sentimiento religioso, lo haya cercenado, o se encuentre al margen de la práctica religiosa. En los dos primeros casos el cambio de confesión religiosa estaría, para Weil, justificado. El último, sin embargo, no impediría, según mi interpretación, la adhesión a verdades religiosas implícitas, y por consiguiente el amor implícito a Dios desde el amor al prójimo y a la belleza del mundo. De raíces judías, educación agnóstica y vocación cristiana, Weil parece esgrimir argumentos que justifiquen su particular compromiso con las verdades religiosas.

En definitiva el amor implícito a Dios es otra forma de expresar el deseo sin objeto o el amor persistiendo en el vacío. Esto es así puesto que el amor implícito no requiere de la creencia en Dios, sino más bien del amor a la verdad por encima incluso del amor a la vida. La creencia es incluso perniciosa, en el sentido de que estas formas preparatorias al contacto con Dios carecen de conocimiento o experiencia alguna de dicho contacto, por lo que la creencia supone una falsedad. Por otra parte, a ojos de la lógica, el amor implícito a Dios, representa una auténtica locura, locura que:

es parecida a la locura de Dios. La locura de Dios consiste en necesitar el libre consentimiento de los hombres. A los hombres locos de amor por sus semejantes les hace daño pensar que, en todo el mundo, los seres humanos sirven de intermediarios de la voluntad de los demás sin haber consentido. Les resulta intolerable saber que así es a menudo en lo que respecta a sus propias voluntades y a las voluntades de los grupos de los que forman parte. En todas sus acciones y pensamientos relativos a seres humanos, sea cual fuere la naturaleza de la relación, todo hombre, sin excepción, les parece constituido por una facultad de consentir libremente, al bien por amor, facultad prisionera dentro del alma y de la carne. No son las doctrinas, ni las concepciones, ni las inclinaciones, ni las intenciones, ni las voluntades las que transforman así el mecanismo de un pensamiento humano. Se precisa locura<sup>670</sup>.

Por otra parte, si el amor al prójimo requiere una locura análoga al amor de Dios por los hombres, para Weil, en lo referente a los asuntos de Dios (lo que incluye también a la ciencia) la certeza es lo único admisible. Esto tampoco quiere decir que exista certeza del paso del amor implícito a Dios al explícito, pues bien puede una vida no bastar para alcanzar la gracia. Además, el alma encuentra en su adiestramiento un peligro mortal que es capaz de separarle para siempre de la senda del amor a Dios: dejarse persuadir por la creencia de que el verdadero bien se encuentra en este mundo. El vacío necesario para el verdadero amor se colma entonces mediante la ilusión, la idolatría. Tener certeza de lo contrario, esto es, no la certeza de Dios, sino la certeza de que ningún bien absoluto se encuentra en este mundo, y perseverar en dicha verdad, supone la muerte del yo; el que así consiente se halla en la estela del Bien y la Verdad. Afirmar en tal situación la existencia de Dios es un acto idolátrico. Es por ello que el estado de increencia es propedéutico a la certeza, estado que Weil denomina “ateísmo purificador”, y que asocia a lo que San Juan de la Cruz llamó “noche oscura”, noche que incluiría también al no creyente pero amante de Dios, esto es, a aquel que desconoce que allende este mundo se encuentra el Bien colmador de la desdicha, “como el niño que no sabe que hay pan en alguna parte, pero que grita que tiene hambre”<sup>671</sup>. No hay duda, por el

---

<sup>670</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 44.

<sup>671</sup> WEIL, Simone: *A la espera de Dios*, op. cit., p. 128.

contario, de la existencia de este Bien una vez éste ha descendido y se ha experimentado su contacto. La duda en tal caso únicamente puede servir de orientación a la inteligencia<sup>672</sup>, reforzando esa verdad, pero una vez alimentada de pan sobrenatural es innegable para el alma so pena de traición a Dios, y en definitiva, al fondo espiritual de sí mismo.

### 3. 3. El problema del mal

Tal y como dijimos en el apartado dedicado al amor al prójimo, nadie puede saber con exactitud si es digno de amor u odio, sin embargo, en el caso del mal el conocimiento que uno posee es cierto. Nuevamente topamos aquí con el problema de la obediencia, y por ende, de la voluntad de Dios, no obstante, y más allá de ello, lo importante es ser consciente del contraste entre el carácter secreto del Bien y el clamor del mal. Para Weil "El mal es al amor lo que el misterio a la inteligencia"<sup>673</sup> y también "al ser el mal la raíz del misterio, el dolor es la raíz del conocimiento"<sup>674</sup>. Hemos visto cómo las prácticas religiosas tienen como finalidad última el contacto con el Bien como instrumento de destrucción del mal que hay en nosotros, inscrito en la creación y que reclama el contacto renovado con la pureza en orden a su destrucción total. La importancia del mal como elemento sustancial de la creación (la existencia es el mal mientras que el Bien no es de este mundo), posee una intrínseca relación con las leyes mecánicas de la gravedad y la gracia, y por consiguiente con la verdad universal. El mal aparece desde la concepción weiliana como indispensable para el deseo de bien en el hombre, puesto que no es posible concebir un mundo sin mal concibiendo al mismo tiempo un mundo en el que exista la posibilidad del libre consentimiento. Por esa razón la libertad y con ella el mal no existe para Dios, sino para la necesidad. Por esta razón la pasión "es el símbolo de la Creación. La Pasión es el castigo de la Creación. La Creación es una trampa en la que el diablo coge a Dios. Dios cae en ella por amor. Desde ese momento, no es ya cogido, puesto que no es otra cosa que amor"<sup>675</sup>. Es, por tanto, necesario que el mundo sea distinto de nuestros deseos, pues de lo contrario, en el caso de que no existiera mal en el mundo no podríamos desear nada bueno ni podríamos consentir la necesidad de la existencia de ese mismo mal como acto libre de amor. Por otro lado, el panteísmo anula también la contraposición entre mundo y Dios, eliminando con ello la posibilidad que en el deseo se experimenta como realidad del Bien absoluto.

A diferencia de Leibniz, Weil piensa que éste no es el mejor mundo de los posibles, sino aquel en el que pueden hallarse todos los grados de bien y mal, y por consiguiente, todo un abanico de distancia entre Dios y sus criaturas. La materia inerte, y el mundo vegetal y animal representan una esfera de la creación en la que la presencia del mal es tan completa y radical que el mal se torna inocencia. Este contacto puro y sin mediación con Dios imposibilita en tales criaturas que pueda existir el amor. En cambio en el caso del hombre, a mayor distancia de Dios mayor es la posibilidad de amor de Dios consigo mismo, por lo que la peor posibilidad de todas es la que pertenece al mundo humano. Por esta razón también , como

---

<sup>672</sup> Nótese en este punto la fuerte influencia que escepticismo cartesiano ejerció en el desarrollo de su pensamiento, proveniente de su tesis doctoral en su época de estudiante.

<sup>673</sup> WEIL, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 115.

<sup>674</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 15.

<sup>675</sup> Ibid., p. 187.



señala Th. Nevin, hay que distinguir en el mal su aspecto óptico (calamidad natural, como la desdicha que causa una enfermedad incurable) del aspecto moral (acción humana, como la desdicha de la esclavitud no consentida)<sup>676</sup>.

Como seres humanos, podemos constatar que estamos en el límite extremo más allá del cual no es ya posible ni siquiera concebir ni amar a Dios. Por debajo de nosotros no está más que los animales. Somos tan mediocres y estamos tan lejos de Dios como puede estarlo una criatura racional. Es éste un gran privilegio, pues Dios debe hacer el más largo de los caminos si quiere llegar hasta nosotros. Cuando ha tomado, conquistado, transformado nuestros corazones, somos nosotros quienes tenemos que hacer el camino más largo para llegar hasta él. El amor es proporcional a la distancia<sup>677</sup>.

Esto quiere decir que la causa y la finalidad de la Creación por parte de Dios es el amor. O lo que es lo mismo, que no hay finalidad, y que "el mal es la forma que adopta en este mundo la misericordia de Dios"<sup>678</sup>. Nuestra existencia implica nuestro abandono por parte de Dios. Él sólo crea el amor y medios que conducen al amor, crea todos los niveles de amor posibles, o mejor dicho, todos los niveles en que es posible el amor. Él mismo alcanzó la distancia máxima a la que el amor es posible, o mejor imposible, una distancia infinita respecto de sí mismo, la cruz.

Por otro lado, el mal representa el envés del bien que contiene la creación, por lo que tampoco puede decirse que el mal anule el valor de la existencia, ya que si únicamente existiera el mal, éste no nos privaría de bien alguno<sup>679</sup>. Para J. Molard: "El mal no es solamente el contravalor por excelencia, es indicativo de lo que debe ser el bien. El mal es una desviación del bien. El mal es una conversión a la inversa"<sup>680</sup>. En general el mal se concibe como una falsa imitación del acto creador divino; podría decirse que el mal constituye el error de creer que se está creando cuando en realidad se está destruyendo, mientras que el verdadero acto de imitación de Dios, la co-creación, es un acto de conservación del auténtico yo desde la descreación de uno mismo, esto es, desde la aniquilación del mal que reside en la criatura. El bien nunca puede derivar del mal pero éste deriva, en cierto modo, de aquel, puesto que Dios lo permite al efectuar la creación, al establecer la distancia entre él y nosotros, permitiendo incluso ser odiado. Por eso una correcta imitación o asimilación a Dios pasa exclusivamente por permitir la existencia de mal fuera de nosotros, algo que sólo Dios puede obrar. El mal es en definitiva la persecución de lo ilimitado<sup>681</sup>, una persecución imposible por el límite que el

---

<sup>676</sup> NEVIN, Thomas: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, op. cit., p. 168.

<sup>677</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 29.

<sup>678</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 705.

<sup>679</sup> Del mismo modo tampoco anula su belleza. El mal que la materia inerte inflige en el mundo humano a causa de la ciega necesidad a la que está sometida no resta un ápice su belleza, sino que en esa obediencia ciega pero perfecta reclama nuestro amor. Los seres humanos en manos del mal sólo se diferencian de esta materia inerte en el momento de su elección por el mal, pero una vez hecha ésta han de ser contemplados como "tejas arrancadas de un tejado por el viento que caen al azar", pues también ellos obedecen a la necesidad.

<sup>680</sup> MOLARD, Julien: *Les valeurs chez Simone Weil*, op. cit., p. 123. Traducción propia.

<sup>681</sup> La noción de límite es otro de los conceptos de los que Weil se vale para expresar la imposibilidad del ideal del progreso continuo, progreso que no representa sino una carrera "sin término, sin límite y sin medida" por el poder. El límite impide esta lógica pantagruélica del poder y somete al hombre a la estricta satisfacción de las necesidades básicas, así como al cumplimiento ineludible de las obligaciones, descarta los excesos del consumismo, el capricho, los lujos y los derechos que van más allá de los

infinito impone a lo ilimitado, una idea que está presente, como pudimos observar, en el pensamiento heleno no sólo filosófico, sino incluso en el mítico. Por otro lado, el mal resulta impotente en su ímpetu destructivo respecto del Bien absoluto, y en ese sentido tan sólo representa el contrario de un bien degradado, prácticamente equivalente a él, “un bien de código penal”, tal y como señala Weil.

En realidad, existe un platonismo explícito a la hora de caracterizar el mal, así escribe: “El mal es múltiple y fragmentario, el bien es uno; el mal es aparente, el bien es misterioso; el mal se basa en acciones, el bien en una no acción, en una acción inoperante, etc.”<sup>682</sup>. Esta dejación es la que justifica que el mal sólo sea experimentado si se impide su realización, mientras que el bien se experimenta únicamente al realizarlo, teniendo en cuenta que dicha realización no consiste en ningún acto proveniente de uno mismo. El mal, en tanto que es equivalente a la ilusión colmadora de vacíos, pasa inadvertido, y se presenta como realidad, como necesidad, como deber. He aquí un nuevo modo de intelectualismo socrático, pues el mal, en la medida en que supone la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia del bien, se opera por desconocimiento de éste.

Sin embargo, el sufrimiento como efecto del mal en el inocente es operado por el auténtico Dios, mientras que el falso torna el sufrimiento en violencia, en mal, en gravedad, por lo que “es preciso que el mal se vuelva puro –pues si no, la vida es imposible-. Sólo Dios puede hacerlo. Ésa es la idea de la Gita. Y es también la idea de Moisés, de Mahoma, y del hitlerismo... Pero Jehová, Alá y Hitler son dioses terrestres. La purificación operada por ellos es imaginaria”<sup>683</sup>. Por esta razón amar verdaderamente a Dios implica hacerlo a través del mal, sintiendo ese mal cuyo autor es Dios mismo. Hemos de aceptar el mal, de tener paciencia, de no realizar la transferencia del mal recibido a otro término que no sea el bien puro, pues en caso contrario alteramos las relaciones exteriores de las cosas que son de una exactitud, armonía y proporción resistentes a cualquier modificación. El número es capaz de generar el vacío cuando no cumple nuestras expectativas, razón por la cual atender a ese límite infranqueable nos acerca a la verdadera sabiduría.

La idea que se colige de lo dicho es que el bien puro, si bien no puede ser alterado por el mal, es vulnerable en la medida en que sufre por ello. Sin embargo, el sufrimiento, elemento inseparable de la desdicha, no siempre resulta ser el efecto del embate de la fuerza sobre el amor, sino que, como dijimos, puede hablarse también de un sufrimiento como consecuencia de una destrucción meramente exterior del yo. Es por tanto de vital importancia que la desgracia sea pura, esto es, que se opere desde uno mismo.

---

deberes. La fecundidad inherente a la idea de límite le sirve a Weil como instrumento de crítica y de propuesta de un ideal en el que la opresión social derivada de la gravedad moral, diera paso a un sistema político, económico y social en el que a pesar de no poder evitar las necesidades materiales, y por ende, la opresión, pudiera suprimirse al máximo la coacción del hombre por el hombre. Así señala: “es inútil esperar que el progreso técnico pueda, por una progresiva y continua disminución del esfuerzo de producción, aliviar, hasta hacerlo casi desaparecer, el doble peso sobre el hombre de la naturaleza y de la sociedad. El problema, pues, es muy claro: se trata de saber si es posible concebir una organización de la producción que, aunque sea incapaz de eliminar las necesidades naturales y la coacción social que de ellas deriva, permita, al menos, que se den sin aplastar los espíritus y los cuerpos bajo la opresión”. (WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 66).

<sup>682</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 112.

<sup>683</sup> Ibid., p. 117.

En realidad, el mal pone de manifiesto que no es posible encontrar un motivo de compensación a los efectos devastadores que éste acarrea desde la inteligencia; únicamente el amor sobrenatural es capaz de consentir dicho mal a pesar de repudiarlo. Es por esto que "el mal que vemos por todas partes en el mundo bajo forma de desdicha y crimen es un signo de la distancia a que nos encontramos de Dios. Pero esa distancia es amor y, en consecuencia, debe ser amada. Ello no quiere decir que haya que amar el mal, sino que hay que amar a Dios a través del mal"<sup>684</sup>. Sin embargo, el mal es capaz de filtrarse a través de la imaginación, de tal forma que la demora por parte del pensamiento en aquello que es malo implica ya un compromiso con el mal, compromiso que únicamente necesita del ejemplo visible o la concepción clara de su posibilidad efectiva para que ese mal sea ejecutado. En esta clave interpreta Weil el imperativo de evitar los pensamientos impuros. Cuando, por el contrario, concebir la posibilidad de causar el mal a aquel que no puede causárnoslo a nosotros produce un sentimiento de fobia, estamos en situación de contemplar la miseria humana, pues amamos al prójimo como a uno mismo. El amor implícito como condición para el acceso al explícito implica que la miseria del hombre no pueda ser percibida en uno mismo o en el prójimo de forma aislada, sino que ésta sólo puede sentirse en el amor que les une. La miseria exhibe la condición humana que es igualitaria debido a la Creación. La pureza constituye el núcleo divino presente en el hombre, mientras que la miseria abarca todo lo demás. En definitiva, "hay que pedir que todo ese mal que se hace caiga directa y exclusivamente sobre uno mismo. Eso es la cruz"<sup>685</sup>.

### 3. 4. La contradicción

Hay una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo el dominio que las facultades humanas puedan alcanzar. A esta realidad responde, en el centro del corazón del hombre, esa exigencia de bien absoluto que siempre habita allí y que no encuentra jamás un objeto en este mundo. Se hace igualmente manifiesta aquí abajo mediante los absurdos, las contradicciones insolubles, con las que siempre choca el pensamiento humano cuando se mueve sólo en este mundo<sup>686</sup>.

Esta profesión de fe muestra cómo la contradicción (*convenance*), el absurdo y la imposibilidad de la razón natural o terrena conducen, por vía sobrenatural, a la auténtica realidad allende este mundo. En la medida en que dicha realidad es el fundamento de todo bien, toda verdad, toda belleza, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda fe y todo consentimiento, la contradicción se erige en un camino indispensable para el verdadero pensamiento. Pensamiento no obstante, que no resulta ser mero pensamiento, sino que debe encontrarse subordinado a la atención y el amor hacia esa realidad sobrenatural. Sólo en tal caso puede el hombre hallar el bien absoluto. Pues "hay dos bienes con la misma denominación, pero radicalmente distintos: el contrario al mal y el absoluto. El absoluto carece de contrario. El relativo no es el contrario del absoluto: deriva de él en virtud de una relación

---

<sup>684</sup> WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 30.

<sup>685</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 135.

<sup>686</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 63.

que no es conmutativa. Lo que nosotros queremos es el bien absoluto. Lo que podemos conseguir es el bien correlativo al mal<sup>687</sup>.

Ya al comienzo de la presente investigación se advirtió sobre la importancia de la contradicción en el pensamiento de Simone Weil<sup>688</sup>. Desde mi punto de vista la contradicción posee diversas implicaciones. En primer lugar, es posible, como apuntamos al principio, hablar de cierto pensamiento contradictorio en Weil en el sentido de que su filosofía no puede constreñirse a una actividad de pensamiento argumentativo, o a un discurso filosófico dentro de los parámetros de la lógica simbólica o la lógica matemática. Hemos comprobado cómo los propios fundamentos básicos de su metafísica, como son la gravedad y la gracia, conllevan una lógica distinta a aquella basada en la inferencia, consecuencia inevitable del absurdo implícito en el amor. Del mismo modo que Dios sería imperfecto de intervenir de manera eventual en el mundo, yendo de ese modo en contra de su providencia, el hombre en el que se da un exceso de razón y una carencia de sensibilidad se encuentra a un nivel inferior de la perfección. Se requiere, por tanto, de algo que trasciende la razón, o mejor dicho, de la razón sobrenatural. Así, señala:

Hay una razón sobrenatural. Es el conocimiento, la gnosis, de la que Cristo era la llave, el conocimiento de la Verdad cuyo espíritu es enviado por el Padre. Lo que es contradictorio para la razón natural no lo es para la sobrenatural, pero ésta no dispone más que del lenguaje de la otra. Sin embargo, la lógica de la razón sobrenatural es más rigurosa que la de la razón natural. Las matemáticas nos dan una imagen de esta jerarquía. Ésa es la doctrina fundamental del pitagorismo, del platonismo y del cristianismo primitivo, la fuente de los dogmas de la Trinidad, de la noble naturaleza de Cristo en una persona, de la dualidad y la unidad del bien y el mal, de la transubstanciación, preservadas, cabría pensar, por una protección cuasi milagrosa del Espíritu Santo<sup>689</sup>.

Estas palabras muestran con total claridad el gnosticismo al que se aproxima la filosofía weiliana, y que proporciona las bases para una hermenéutica de la contradicción. Si, como defendemos, existe una verdad manifestada a lo largo de la historia y las culturas, esta verdad sólo puede captarse mediante la razón sobrenatural, la cual no se identifica, claro está, ni con la razón natural, ni tampoco con la fe ciega. La contradicción desde la perspectiva de la razón natural conduce a herejías, mientras que fuera de toda razón resulta ser un absurdo. Por esta razón, como sostiene M. Castellana, se da una complementariedad en la contradicción entre la razón natural y la sobrenatural, entendida ésta en su doble aspecto de absurdo para la mente y de sufrimiento para el alma<sup>690</sup>. Según explica P. Farina: "Un uso correcto de la razón

---

<sup>687</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 191 y ss.

<sup>688</sup> A propósito del aspecto contradictorio de la filosofía de Simone Weil, José Jiménez Lozano, en su introducción a la edición castellana del escrito *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, escribe: "la combinación en el pensamiento de Simone Weil de esta lucidez y radicalidad con sus contradicciones, que lo protegen de toda 'auctoritas' o contundencia, tenían que suscitar, y siguen suscitando, al igual que su figura por otra parte, repulsiones y fascinaciones, miedos y retornos, una mezcla de temor y admiración. Y nos quedan testimonios de ello en Simone de Beauvoir o en Trotsky, por ejemplo; o en la novela, *El azul del cielo*, de Georges Bataille, en el personaje que lleva el nombre de Lázaro." (WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., pp. 9 y ss).

<sup>689</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 51.

<sup>690</sup> CASTELLANA, M.: *Mística y revolución en S. Weil*, Lacaíta, Manduria, 1979.

no confunde la instancia verdadera con la pretensión de tornar inteligible lo que no lo es, sino que se dedica a la superación de los "falsos misterios" con el fin de obedecer únicamente a aquellos que son verdaderos"<sup>691</sup>. Es claro que el pensamiento de Weil se resuelve en un acto de amor y así debe comprenderse también la facultad de la razón sobrenatural y las contradicciones que a ella se le manifiestan.

Como apunta muy acertadamente J. Molard, todo pensamiento filosófico contiene contradicciones, lo que no es síntoma de imperfección sino un carácter esencial sin el cual únicamente puede ofrecerse una falsa apariencia de filosofía. Según el autor la filosofía no construye nada, sino que su objeto le es impuesto, por lo que, como dice Platón, únicamente hace inventario del mismo. Y en el corazón de este inventario se halla inexorablemente la contradicción, las cuales no pueden ser suprimidas so pena de mentir. Así, los filósofos que pretender construir sistemas para eliminar las contradicciones son los que justifican en apariencia la opinión de que la filosofía es algo conjetural. Las contradicciones que la reflexión encuentra en el pensamiento cuanto éste hace inventario son esenciales al mismo, incluyendo al pensamiento de los fabricantes de sistemas<sup>692</sup>. Así pues, la contradicción en Weil no sólo explica su rechazo a toda tentativa sistemática sino que está en armonía con la genuino ejercicio de la filosofía. Es innegable en cualquier caso que la presencia de la contradicción se retrotrae a la más pura esencia de la filosofía presocrática. Ya desde sus albores, la filosofía reconoció en la lucha de opuestos el verdadero motor del devenir y, por consiguiente, un aspecto esencial de la realidad, algo presente también en el pensamiento oriental. "Idea pitagórica: el bien se define siempre por la unión de los contrarios. Cuando se postula lo contrario de un mal, se permanece en el nivel de ese mal. Cuando se le ha experimentado, se vuelve al primero. Es lo que la Gîta llama 'la perplejidad producida por los contrarios'"<sup>693</sup>. Esta idea de mantener simultáneamente los contradictorios es una idea que atraviesa el pensamiento filosófico griego, muy presente en autores como Anaximandro, que sirve de fundamento a la idea de Némesis y que está también presente en la noción de *dharma* de la India. Weil mantiene fielmente esta idea griega de contradicción como origen del devenir, y así también como noción que encierra la necesidad. En cualquiera de los casos se trata de una contradicción que no elimina, sino que queda armonizada, equilibrada, o mediada, en un nivel de índole superior.

Es en este punto donde la dialéctica hegeliana y marxiana, aun cuando supongan un ejercicio similar de explicar la realidad desde la oposición, quedan desmarcadas de la línea trazada por Weil. En general, la unión de contrarios ilusoria opera siempre en un mismo plano del cual no puede salirse, por lo que la revolución postulada por Marx, por ejemplo, al otorgar el poder a los oprimidos reproduce nuevamente la dialéctica dominadores-dominados, aun cuando los protagonistas de uno y otro polo sean diferentes<sup>694</sup>. La idolatría manifestada en el

---

<sup>691</sup> FARINA, Paolo: "Simone Weil: A razoável loucura do amor" en VV. AA.: *Simone Weil o encontro entre as culturas*, op. cit., p. 345. Traducción propia.

<sup>692</sup> MOLARD, Julien: *Les valeurs chez Simone Weil*, op. cit., pp. 143 y ss.

<sup>693</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 139.

<sup>694</sup> En realidad, Weil muestra con mucha perspicacia que los cambios de regímenes se mueven siempre dentro de una lucha de fuerzas, esto es, dentro de la gravedad moral, por lo que a pesar de constituir cambios efectuados por luchas sangrientas, las revoluciones no son inversiones en las relaciones de fuerzas, pues esto supondría la imposición de la debilidad sobre la fortaleza, sino que más bien son transformaciones de regímenes gestadas paulatinamente a partir del aumento de fuerza en sectores

hegelianismo, incluso en su versión marxiana, impide que la síntesis hallada en dicha oposición trascienda las leyes mecánicas de la gravedad (puede decirse, pues, que, paradójicamente, capitalismo y comunismo se mueven siempre dentro del mismo dominio). En realidad, la síntesis de estos pensadores es operada en este mundo como una suerte de fin de la historia bajo la idea soterrada de progreso (pues a pesar de que en Hegel lo absoluto está contenido en forma de crisálida en la Idea, es ante todo, tal y como él sostiene, resultado), lo que supone una concepción totalmente ajena a la férrea mentalidad helena cultivada por Weil. Dios exige el círculo, la eternidad y rechaza el segmento histórico. Como señala A. Peduzzi, la dialéctica contemporánea en tanto que panteísmo supone la eliminación de la distancia que separa la necesidad del bien<sup>695</sup>. A. del Noce explica la contradicción weiliana desde la contraposición entre Platón y Marx, una contraposición inevitable y que se sigue de suyo de todo lo dicho hasta ahora. Según este autor, el modo de concebir la contradicción por parte de Weil tiene raíces griegas, y en concreto platónicas, pues, al contrario que sucede con Marx, no es la materia social la que lleva incorporado el movimiento hacia el bien, sino que la contradicción se refiere al medio en virtud del cual alma individual es conducida hacia lo alto por la gracia<sup>696</sup>. Para Przywara, la desdicha y la presencia de Dios ausente en la materia eliminan la correspondencia entre materialismo y ateísmo y posibilitan la correspondencia entre ateísmo-materialismo y el cristianismo, pudiéndose hablar de un materialismo o de un ateísmo cristiano<sup>697</sup>.

En definitiva, la contradicción weiliana se rebela justamente contra esta suerte de comunión mesiánica del hombre con lo absoluto en los confines de este mundo, ya que como acabamos de ver no es sino un caso más de purificación terrena del mal. En este sentido, la contradicción en Weil adquiere prácticamente el carácter de método, hallando en las contradicciones aparentes el polo unificador que, contrariamente a los extremos, sólo puede ser concebido mediante intuición y no por vía racional. Para Weil existen tres formas o métodos de cancelar la oposición entre el bien y el mal, a saber: negando dicha oposición, haciendo uso de la idolatría, a partir de la asociación del Bien absoluto a la colectividad, y la mística, única operación en que existe un tránsito más allá de la esfera en la que el bien y el se oponen. "Los procedimientos y los efectos de esa transformación han sido estudiados experimentalmente, del modo más minucioso, en la antigüedad por los egipcios, los griegos, los hindúes, los chinos y probablemente muchos más, en la Edad Media por algunas sectas

---

anteriormente carentes de ella. Como sucede siempre que nos movemos en el ámbito de la gravedad, la lucha de fuerzas se traduce en una lucha por el poder, en la cual los oprimidos reproducen íntegramente las taras que pretendían abatir, mientras que los poderosos se afanan por mantener el poder, esclavizados como están por él. Ante esta eterna situación, apenas existe libertad, apenas puede hacerse "nada salvo esforzarse por poner un poco de juego en el engranaje de la máquina que no tritura; captar, donde puedan, todas las ocasiones de despertar un poco el pensamiento; favorecer todo lo que es susceptible en el ámbito de la política, de la economía o de la técnica de dejar aquí y allá al individuo una cierta libertad de movimiento en el interior de las ataduras con las que le rodea la organización social." (WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 146).

<sup>695</sup> PEDUZZI, A.: "S. Weil et Heráclite" en *Cahiers Simone Weil*, T. VIII, nº 1, 1985, pp. 13-24.

<sup>696</sup> DEL NOCE, A.: "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit.

<sup>697</sup> PRZYWARA, Erich: "E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie" en *Etudes Philosophiques*, nº 11, 1956, pp. 461 y ss.

budistas, por los musulmanes y por los cristianos<sup>698</sup>. Esto no quiere decir, empero, que tales doctrinas constituyan un equivalente de las doctrinas políticas o de otro tipo de colectividades enraizadas en la fuerza, a pesar de que el devenir histórico, como vimos, las haya empujado a ello. Es necesario hacer aquí una distinción entre la doctrina cristiana o budista como pensamiento místico y el cristianismo o el budismo en cuanto realidades sociales concretas y asociadas al poder político. Para Weil tales doctrinas, en sí mismas, fuera de toda política, no designan nada individual ni colectivo ya que son simplemente la verdad. No obstante, los tres métodos son imposibles. Al menos los dos primeros lo son al no salir del mundo natural, siendo el tercero difícil pero no estrictamente imposible, pues es precisamente la experiencia de esa imposibilidad la que posibilita el acceso al mundo sobrenatural. Para ello el alma ha de abstenerse de seguir los mecanismos propios de la gravedad moral, siguiendo el camino de la pobreza espiritual. He aquí una nueva conexión del acceso a la verdad por la vía de lo imposible y la desdicha. Para Weil, es preciso llegar a una situación de carencia absoluta, de aceptación del vacío, de consentimiento de la necesidad, que no de sometimiento o servidumbre a ella, como tránsito a ese dominio trascendente donde habita la verdad. Sin embargo, la desdicha, por sí misma, no asegura la pobreza espiritual que conduce a la fe, sino que es preciso aceptarla como una prueba de amor antes de que esto no sea ya posible.

Por otro lado, existe un cartesianismo explícito en cuanto al método que conduce al imposible, “El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, después en contemplarlos sin más, fijamente, incasablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera. Según este criterio, hay pocos filósofos. Pocos es todavía decir mucho<sup>699</sup>. Vemos cómo nuevamente la actividad filosófica requiere la virtud de la humildad, pues “la humildad es ante todo una cualidad de la atención”. Es necesario, pues, consentir la humillación que supone topar con el límite, el imposible, el umbral infranqueable, y a pesar de ello mantenerse atento y a la espera, sin esperar nada concreto. He aquí, nuevamente, la inequívoca conexión entre la verdad y la desdicha. Para Weil:

qualquier espíritu encerrado en el lenguaje es solo capaz de opiniones. Cualquier espíritu que ha llegado a ser capaz de captar pensamientos inexpresables por la multitud de relaciones combinadas, aunque más rigurosos y más luminosos que los que expresa el lenguaje más preciso, cualquier espíritu que llegado a ese punto vive ya en la verdad. La certeza y la fe sin sombra le pertenecen. E importa poco que en el origen haya tenido poca o mucha inteligencia, que haya estado en una celda estrecha o amplia. Lo único que importa es que, habiendo llegado al extremo de su propia inteligencia, fuera cual fuese, ha pasado más allá. Un idiota de pueblo está tan cerca de la verdad como un niño prodigio. Tanto uno como otro están separados de ella por una muralla. No se entra en la verdad sin haber pasado antes por el propio anonadamiento, sin haber vivido durante mucho tiempo en un estado de total y extrema humillación. Es el mismo obstáculo que se opone al conocimiento de la desgracia<sup>700</sup>.

En estas palabras lenguaje, desdicha, verdad, contradicción y genio quedan relacionados de una forma coherente con los presupuestos filosóficos que hasta aquí hemos ido desgranando. La súplica muda del desdichado quiere encontrar el lenguaje capaz de

---

<sup>698</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., pp. 84 y ss.

<sup>699</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 257.

<sup>700</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 33.

expresar su desdicha, pero no encuentra palabras, más bien, no puede encontrarlas, porque no es una cuestión de palabras. Como advierte acertadamente C. Ortega, existe en este punto una cierta sintonía con la concepción del lenguaje del primer Wittgenstein en la medida en que, como sucede en Weil, el lenguaje y el pensamiento permanecen mudos ante aquello que no puede pensarse por el hecho de ser inexpresable<sup>701</sup>. Para Wittgenstein lo inexpresable sólo puede captarse mediante una intuición *sub specie aeternitatis*, pero en cualquier caso se trata de algo comunicable. Para Weil este aspecto inefable es en realidad lo único importante, aquello a lo que es preciso dirigirse con el pensamiento, pensamiento, sin embargo, que no puede limitarse a las relaciones expresables mediante el lenguaje, puesto que opera bajo el manto del amor. El lenguaje como pintura del mundo no es para Weil auténtico conocimiento, y no porque sea tautológico, sino porque no puede salir del ámbito de la δόξα. También en este caso se percibe un platonismo adaptado a la filosofía weiliana. La desdicha, como consecuencia de la necesidad, no puede ser captada por un número limitado de relaciones entre las cosas, puesto que la necesidad es la red que anuda todas las relaciones, y una red como ésa escapa a la inteligencia, al lenguaje y al tiempo. Por esta razón es preciso trascender las limitadas relaciones que puede concebir el lenguaje y el pensamiento, para ascender a un orden superior en el que tales relaciones no encuentren expresión, pues de lo contrario uno continúa amarrado en la caverna. Desde tales presupuestos Weil establece una clara oposición entre palabras como derecho, persona, democracia, por un lado, y legitimidad, verdad, justicia, Dios, por otro. Si bien las últimas iluminan por sí mismas, para Weil las tres primeras únicamente pueden salvarse de los mecanismos pertenecientes a la gravedad moral subordinándose al orden impersonal y divino del universo, esto es, al fulgor de la gracia. No obstante, para Weil, Dios, justicia, legitimidad, verdad, son términos de inspiración sobrenatural, propios del dominio de la gracia, lo que quiere decir que no poseen un carácter meramente convencional, ni tampoco se trata de metáforas o conceptos, y sin embargo, "tienen una virtud infinitamente mayor que cualquier concepción humana"<sup>702</sup>. El gran misterio es saber cómo ha de desearse la verdad sin saber nada de ella. Para Weil, "las palabras que expresan una perfección inconcebible para el hombre -Dios, verdad, justicia- pronunciadas interiormente con deseo, sin asociarlas a concepción alguna, tienen el poder de elevar el alma y de inundar de luz. Deseando la verdad en el vacío y sin intentar adivinar de entrada el contenido es como se recibe la luz. En eso consiste todo el mecanismo de la atención"<sup>703</sup>. C. Revilla apunta a este respecto:

Su interés por las palabras, también por acuñar su mismo lenguaje, forma parte de este proyecto irrenunciable frente a una sociedad sometida al mecanismo de la materia, incapaz de reconocerlo y abocada, por ello, a la construcción de un orden intermedio sustentado en nociones indefinibles en su abstracción, lugar de la sucesión de delirios que conforman la historia. Y a la necesidad de un vocabulario que sirva sólo para orientar la mirada y alimentar la atención, responde esa incansable búsqueda de textos y vestigios, la tarea de una traducción, la recuperación del folklore y de las palabras perdidas con la lengua de civilizaciones casi

---

<sup>701</sup> ORTEGA, Carlos: "Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil", cit., pp. 229 y ss.

<sup>702</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 51

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 110.



aniquiladas... en las que centra su dedicación en los últimos años: un trabajo con las palabras y los símbolos, leyendo en la historia el silencio de los vencidos<sup>704</sup>.

Sin embargo, la inteligencia se ve impotente a la hora de alcanzar este estadio, por lo que ha de humillarse, ha de quedar extenuada, ha de someterse al deseo de verdad, al amor; en definitiva, ha de saborear la amargura de la desdicha para acceder al ámbito de la verdadera sabiduría (nosotros mismos somos contradicción, pues somos Dios y criaturas en extremos contrarias a él). No obstante, Weil mantiene la posibilidad de que las palabras constituyan un vehículo para la expresión de la verdad y por consiguiente abran el camino a la ἀλήθεια. Así señala: "Igualmente, cada vez que un fragmento de verdad inexpresable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las ha inspirado, tienen con ella una correspondencia tan perfecta a causa de su disposición que proporcionan un soporte a cualquier espíritu deseoso de encontrarla, cada vez que las cosas suceden así, la belleza resplandeciente se extiende sobre las palabras"<sup>705</sup>. En realidad, el carácter sobrenatural de ciertos términos asumidos por el hombre es otro modo de concebir el carácter de intermediario que el ser humano tiene entre Dios y Dios, así como la de-creación. De hecho, Weil se reconoce a sí misma como intermediaria en la medida en que siente verdaderamente que la verdad tiene como origen y destino a Dios, por lo que las facultades naturales del hombre no intervienen realmente en su desvelamiento, sino que más bien han de encontrarse dispuestas de tal modo que ofrezcan un claro a través del cual la luz pueda irrumpir. Por consiguiente, el ser humano no puede ser nunca origen de verdad, sino tan sólo su heraldo. La verdad es, por tanto, impersonal, en el sentido de que no pertenece al sujeto, no lleva su impronta (como sucede, en cambio, con el error) y personal a un tiempo, en el sentido en que Dios personalmente nos la envía, o más bien nos mendiga nuestra atención a ella. En definitiva, lo que se requiere es deseo de verdad, no inteligencia.

La verdad solo nos viene desde fuera y siempre nos viene de Dios. No importa que venga directamente o a través de palabras humanas. Toda verdad que penetra en nosotros, y que es acogida por nosotros, nos ha sido personalmente destinada por Dios. Si se da el caso de algunas palabras han servido de intermediarias, el ser de carne y hueso del que han salido no tiene más importancia ni valor que el papel sobre el que se han impreso los Evangelios; o que la burra con la cual se afirma, en un relato de la Biblia, que Dios quiso advertir a un profeta<sup>706</sup>.

Weil se vale de esta concepción de la verdad para su caracterización del genio, el cual se diferencia del mero talento por el hecho de que su inspiración lleva el sello del amor sobrenatural. El genio se mantiene en la contradicción imposible sin buscar una respuesta que colme el vacío de la espera y sin huir de ella. La verdad se encuentra tras ese dique y su encuentro no es ya cuestión de ninguna facultad humana que no esté sometida a la del deseo de verdad<sup>707</sup>. Esta impasibilidad propia del genio nacida del deseo de verdad es la que Weil percibe en los antiguos filósofos griegos, en la Gita, o la prescripción cristiana de poner la otra

---

<sup>704</sup> REVILLA, Carmen: *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, op. cit., pp. 201 y ss.

<sup>705</sup> WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 36.

<sup>706</sup> Ibid., p. 157.

<sup>707</sup> En relación a la idea del mundo como una puerta cerrada, como barrera y como acceso al Bien se encuentra el poema *La puerta* que Weil redactara. En el poema se engarzan de forma muy bella referencias al mito de la caverna, la noche oscura de San Juan, la espera atenta, la acción inactiva, el vacío y la luz y la gracia que colma el corazón.

mejilla. En definitiva, “la razón no debe ejercer su función si no es para llegar hasta los misterios, hasta las verdades indemostrables que son lo real. Lo incomprendido oculta lo incomprensible, y por ese motivo debe ser eliminado”<sup>708</sup>. Como dijimos, la verdad, como la desdicha, es muda, por eso hay verdad en la desdicha pues hay silencio en ella, un silencio que requiere verdadera atención, capaz de captar no sólo la verdad trascendente a este mundo, sino su belleza<sup>709</sup>.

No obstante, hablando con propiedad, ni siquiera puede amarse la verdad, pues la verdad siempre lo es de algo y es justamente ese algo, esa realidad, el objeto del amor, pues la verdad no es ningún objeto. Es el objeto en la medida en que es real el que revela la verdad o el error. Es por ello que Weil dice que el objeto de su investigación no es lo sobrenatural, sino este mundo, siendo lo sobrenatural la luz. Desvelar la verdad de la realidad es captar la luz que contiene y a eso es a lo que llamamos verdadero conocimiento. Lo que se desea es conocer la verdad de la realidad, para lo cual es necesario amar dicha realidad, pues de lo contrario resultados ajenos a la verdad consiguen colmarnos. Por esta razón el deseo de verdad es a un tiempo deseo de realidad. “En vez de hablar de amor a la verdad vale más hablar de un espíritu de verdad en el amor”<sup>710</sup>. Esta es la razón de que el genio y la ciencia deban encontrarse impulsados por el amor sobrenatural, pues sólo de este modo puede desearse permanecer incondicionalmente en la verdad. Para ello es necesario que el objeto de conocimiento contenga un bien, pues de no ser así no puede amarse la realidad y por consiguiente no puede existir un auténtico espíritu de verdad. Esto es precisamente lo que, a ojos de Weil, sucede con la ciencia desde el Renacimiento. El deber profesional, las aplicaciones (indiferentes al bien o al mal), o mejor dicho el prestigio que confieren, la competición personal son móviles de los que se nutre la ciencia y que, no obstante, son ajenos a la verdad de una realidad amada.

Es en este sentido en el que puede decirse que el norte de la filosofía weiliana apunta siempre a un imposible, a una locura a la que el amor sobrenatural nos conduce y que, por tanto, configura una ética cuya exigencia constituye asimismo en su integridad un imposible. Sin embargo, esta locura propiciada por el amor es la única cordura en la medida en que la razón terrenal se mueve siempre dentro de la gravedad moral, ilimitadamente, y por tanto, eludiendo la obediencia consentida al orden del mundo. En este sentido, “la *imposibilidad* en el razonamiento matemático (demostración por el absurdo, al que los otros razonamientos abocan), el nunca en la vida moral, trasladan del tiempo a la eternidad. La negación es el paso a lo eterno. (...) “Nunca” tiene esa propiedad; “siempre”, no; “siempre haré esto” no tiene ningún sentido. Por eso la confesión justificativa del Libro de los muertos egipcio es negativa. (...) Ese *nunca* es la esencia de todo teorema”<sup>711</sup>. El imposible como punto irreductible al que conduce la contradicción reclama a su vez la idea de límite. Límite como norma matemática

---

<sup>708</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 166.

<sup>709</sup> En definitiva, el genio weiliano es una versión del filósofo rey platónico, pues únicamente se podrá asegurar el amor a los desgraciados, el castigo verdadero a los criminales, un poco de bienestar para la mayoría, así como belleza y protección frente al mal, la mentira, la propaganda y la opinión, en un clima de silencio y de atención a la verdad, si existen genios en el sentido aquí expresado, esto es, hombres que, en su deseo de verdad, han logrado pasar al otro lado de cierto límite, han atravesado “la noche oscura”, o lo que es lo mismo, que han logrado salir de la caverna, y a la habrán de retornar.

<sup>710</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 196.

<sup>711</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 66.

inevitable impresa en la realidad a todos los niveles, y que a nivel moral se traduce por la imposición del *nunca*, ya que el límite encierra la eternidad. Pero el nunca como privación surge de lo más profundo del amor sobrenatural, por lo que representa una negación incondicionada a todo cuanto no sea ese amor. De modo que en el mundo rige la armonía, armonía en las cosas (incluyendo al hombre), entre ellas y entre ellas y Dios, gracias a la mediación que representa el límite. Y es en ese sentido en el que por imposible y absurdo que sea el mundo, éste reclama hombres entregados al amor a la verdad para que el fin con el que la creación fue diseñada pueda tener cumplimiento a través de algunas almas puras. "Existencia simultánea de los incompatibles en el comportamiento del alma; balanza que se inclina de los dos lados a la vez: es la santidad, la iluminación del microcosmos, la imitación del orden del mundo"<sup>712</sup>.

Hasta ahora hemos destacado algunos puntos cardinales de la filosofía weiliana en los que la contradicción queda manifestada claramente. Así, es posible establecer contradicción entre el bien y el mal naturales, esto es, enmarcados en este mundo; entre el deseo y el objeto de deseo; entre sentimientos contradictorios; azar y necesidad; en nuestra propia naturaleza miserable y divina a un tiempo; en la naturaleza personal e impersonal a un tiempo de Dios<sup>713</sup>; en el amor al prójimo como incondicional y condicional a un tiempo. Sin embargo, la contradicción que significó en Weil su mayor desgarró y a cuya imposibilidad dedicó vida y pensamiento fue la experimentada entre la desdicha humana y la perfección de Dios, como reconoce en una de sus cartas a Maurice Schumann. La propia idea de consentimiento supone también un absurdo desde el punto de vista lógico, pues se consiente el no-ser, "tal consentimiento es a la voluntad lo que la contradicción en un misterio es a la inteligencia"<sup>714</sup>. En todos estos casos, la contradicción revela la imposibilidad. "La contradicción es legítima cuando la supresión de un término llega a destruir o vaciar de su substancia al otro término. En otras palabras, cuando es inevitable. La necesidad es el criterio supremo en todas las lógicas. Sólo la necesidad pone al espíritu en contacto con la verdad."<sup>715</sup> Así, por ejemplo, amar al otro como a uno mismo es en esencia algo contradictorio, imposible en términos naturales, pero necesario para la razón sobrenatural. Puesto que el amor hacia uno mismo es algo instintivo, no puede siquiera ser llamado amor de no salir de las redes de la gravedad, lo que implica hacerse extensivo a las criaturas semejantes, dando lugar a un movimiento contradictorio del alma. Y es que es manifiesto que el movimiento propio de la gracia es en sí mismo contradictorio sobrenaturalmente. Además, puesto que el único Bien es Dios y se encuentra allende este mundo ¿por qué habría de amar algo que no sea Dios?, y sin embargo, ¿cómo podría amarle desobedeciéndole? Y lo mismo sucede con respecto a las necesidades humanas, ya sean naturales o espirituales, las cuales presentan un orden contradictorio que sin embargo debe combinarse armónicamente desde la satisfacción de necesidades opuestas. Los seres humanos tenemos necesidad de reposo y actividad, de libertad y de igualdad, de seguridad y de riesgo. En este sentido, y en su característica oposición al aristotelismo, para Weil "lo que suele llamarse justo medio consiste en realidad en la no satisfacción ni de una ni de otra de las

---

<sup>712</sup> WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit., p. 593.

<sup>713</sup> "Dios debe ser impersonal para ser inocente del mal, personal para ser responsable del bien" (WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 54).

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 64.

necesidades contrarias. Constituye una caricatura del verdadero equilibrio, en virtud del cual las necesidades contrarias se satisfacen ambas plenamente”<sup>716</sup>. Pero incluso en el seno de una única necesidad podemos hallar contradicciones que deben ser satisfechas, como sucede en el caso de la igualdad. Por el hecho mismo de ser seres humanos, todos y cada uno necesitamos ser tratados con igualdad, esto es, con una cantidad idéntica de respeto y consideración, lo que significa que las diferencias inevitables entre los hombres han de resolverse de una forma equilibrada entre la igualdad y la desigualdad, o lo que es lo mismo, que han de satisfacerse al mismo tiempo la igual dignidad<sup>717</sup> de base y la desigualdad existente entre los hombres. Todo ello sólo es posible desde el amor sobrenatural.

La contradicción weiliana no es, por consiguiente, una cuestión meramente metódica, sino que se revela como un elemento inherente a las vicisitudes mundanas. Una y otra vez Weil muestra cómo la dialéctica subyacente a la verdad sobrenatural ha de traducirse en acciones que deben resolver de forma armónica la contradicción. Esto es lo que sucede en su obra *L'engracinament* a la hora de abordar el modelo de patriotismo que exige la guerra. El problema reside en cómo inspirar al pueblo francés de un patriotismo que no enarbore la misma bandera que pretende aniquilar, esto es, la bandera de la fuerza que alimenta la gravedad moral, pues en tal caso no existe contradicción sino idolatría. El problema es que, por lo general, la humildad es una virtud de carácter eminentemente individual, puesto que al dirigirse a una colectividad parece cometerse un sacrilegio, una traición a la patria. Lo importante es, por tanto, romper la barrera que se interpone entre el patriotismo y el espíritu de justicia y amor. Si se concibe la colectividad como algo absoluto no existe contradicción alguna a la hora de exigir el sacrificio total de un pueblo, sin embargo, toda colectividad, en la medida en que está sujeta a los límites de este mundo, posee un carácter condicional. Por consiguiente, o bien se cae en la idolatría, o bien se niega la obligación respecto a la patria, o bien se reconoce la exigencia incondicional respecto a ella al considerarla un medio vital, un ámbito de enraizamiento que proporciona alimento espiritual, y que debe ser considerado, por tanto, un tesoro a causa del bien que contiene, a pesar de los innumerables males e imperfecciones que también le son propios. Como sucede con Dios, la realidad de una colectividad como μεταξύ se hace sensible en la ausencia, y en esa medida y sólo en ella es lícito que reclame una entrega total por parte de los seres humanos que la integran. Sin embargo, tal y como vimos que sucedía con las ciudades, sólo la compasión nacida del amor por un bien amenazado de extinción puede resolver la contradicción entre el carácter limitado de la patria como realidad sensible y la entrega absoluta por parte de quienes la integran. “Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y percedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía de la que procede es muy intensa y perfectamente pura. (...) Se puede amar a Francia por la gloria que parece asegurarle la existencia desplegada a lo largo del tiempo y el espacio. O como algo que, por ser terreno, puede ser destruido, y cuyo valor es por ello tanto mayor”<sup>718</sup>. Por consiguiente, sólo a través

---

<sup>716</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 30.

<sup>717</sup> La dignidad del hombre en el trabajo como valor espiritual es el eje desde el que establecer la vida económica, social y cultural en la filosofía weiliana, el cual es recogido en su obra *L'engracinament* como el principal proyecto de Occidente tras la segunda guerra mundial. Este hecho puede hacer pensar que tal vez dicha noción pudiera erigirse asimismo como el espacio común desde el que emprender un diálogo cultural e interreligioso a nivel mundial, lo que, sin embargo, nunca llegó a apuntar.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 138.

de la inspiración de la verdad y la justicia sobrenaturales puede resolverse la imposibilidad. Evocar la grandeza y el orgullo, de naturaleza excluyentes, no supondría más que un consuelo al vacío generado por la desdicha, mientras que la compasión nacida del amor sobrenatural posee un carácter universal capaz de generar los mayores actos de sacrificio al contar con una energía de índole superior. Es precisamente el origen sobrenatural de la compasión lo que le diferencia de la compasión, a menudo injusta, para con los vencidos que han sido destruidos para siempre. En tales ocasiones la compasión se mezcla con el prestigio de la fuerza, no existe entonces verdadera compasión sobrenatural, y ¿cómo podría haberla si nada se sabe de las civilizaciones extintas? Una vez más Weil recurre a la gracia como única dispensadora de los móviles necesarios para hacer surgir compasión en los corazones, pues sólo Dios es capaz de atender al desdichado. De esta forma, igual que se es preciso amar la parte muda, anónima, desaparecida de la patria y no el envoltorio histórico, es preciso dar expresión a los pensamientos que se hallan en el corazón de los compatriotas, hasta entonces mudos, como muda es la desdicha, para poder generar el auténtico sentimiento de compasión. Sencillamente se trata de “un adiestramiento hacia el bien” según el mecanismo de transferencia o aniquilación del mal similar al efectuado en las prácticas religiosas. Los males de la guerra no son vistos entonces como males de la patria sino como males sufridos por la patria a través de sus ciudadanos, y el entusiasmo generado por la guerra puede trasladarse al estado de paz y de concordia. La desdicha incubada en las armas adquiere a través de la compasión la energía requerida para resistir<sup>719</sup>. Por consiguiente, la locura de amor que origina la compasión sobrenatural es un móvil más poderoso que la grandeza, la gloria para todo tipo de acciones, incluida la batalla. No sólo eso, la compasión sobrenatural hace consentir el sufrimiento injusto causado por la gravedad moral de tal forma que alma queda a salvo del mal, más aun, lo purifica transformándolo en bien, y es capaz de acoger tal sufrimiento con respeto, sin bajeza, llegando a hacer extensible la compasión a la patria ajena y al enemigo, debido a su inspiración divina. Vemos, pues, cómo la contradicción abre un camino hacia el auténtico Bien que no encuentra ya oposición en el mal mundano.

Por otro lado, en el caso del deseo, los objetos, siempre que se consideren bienes, son un imposible en la medida en que su realidad no es más que una ilusión. Pero el desapego sólo puede operarse amando la necesidad que gobierna todas las cosas de este mundo. Tal es así puesto que esa misma necesidad es la que impide amar a los objetos en tanto que bienes en sí mismos. La necesidad arranca el valor incondicional de las cosas, único motivo por el cual deberían ser amadas, sometiéndolas a voluntad. La gravedad se apresura entonces por

---

<sup>719</sup> Mención aparte requiere el modo adecuado para la resistencia. Por la fuerza inherente a la gravedad, toda acción basada en la compasión requeriría, en principio, acciones de lucha pacífica al modo de Gandhi. Para Weil este pacifismo radical como forma de lucha colectiva sería análoga a la Pasión de Cristo a escala de una nación, y por consiguiente, constituiría la acción más adecuada y ejemplarizante que una patria podría ofrecer al mundo. Esta fue siempre sin duda alguna su postura individual ante la guerra. Sin embargo, Weil es realista al comprender que sólo un alma en el secreto de su soledad puede adoptar esta determinación inspirada por el amor, lo que resulta imposible a nivel de todo un pueblo. Esta es tal vez la razón de que califique a Gandhi de realista, no en el sentido que acabamos de explicitar, sino en el sentido contrario, a saber, como carente de la inspiración sobrenatural que requiere una acción de pacifismo en la guerra. A mi modo de ver, la crítica radicaría, pues, en el hecho de no comprender la imposibilidad de una acción así en el conjunto de los compatriotas, o lo que es lo mismo, de utilizar el poder real de la acción pacífica como fuerza efectiva en este mundo, más allá de la inspiración sobrenatural.

recubrir de mentira este hecho palmario, eliminando la condición contradictoria de la realidad. Y sin embargo, el alma debe amar no sólo aquello que no existe desde nuestra concepción de la existencia, esto es, Dios, sino también aquello que existe y que sin embargo nada posee que sea digno de amor, la necesidad. Del mismo modo no es posible amar la desdicha porque esto supone amarse a uno mismo como lo que es, nada; sin embargo, la desdicha obliga a amar al desdichado si no se quiere dejar de amarse a uno mismo. Es en este sentido en el que es preciso llegar a la imposibilidad, percibir clara y distintamente la contradicción, pues sólo entonces estamos en condiciones de esperar el bien puro. En términos generales “la mera contradicción es la prueba de que no somos todo. La contradicción es nuestra miseria, y el sentimiento de nuestra miseria es el sentimiento de la realidad. Porque la miseria no la fabricamos nosotros. Es auténtica. Y por ello hay que quererla. Todo lo demás es imaginario”<sup>720</sup>. Esto significa que la contradicción es el criterio de la realidad, la condición del bien verdadero, la puerta de acceso a Dios, la fuente del sufrimiento, y por tanto, una forma más de definir la cruz en Weil. Por esta razón es preciso amar lo imposible porque aquello que podemos amar no es digno del amor verdadero. “En la creación todo está sometido a un método, incluidos los puntos de intersección entre este mundo y el otro. Eso es lo que señala la palabra Logos, que más palabra quiere decir relación. A medida que se asciende crece en rigor y en precisión. Muy extraño sería que el orden las cosas materiales reflejara mejor la sabiduría divina que el orden las cosas del alma. Lo cierto es lo contrario”<sup>721</sup>. Debemos, por tanto, experimentar el imposible, y para ello es necesario agotar toda energía natural, lo que supone a un tiempo una muerte espiritual y corporal. La energía vegetativa de la parte corporal del alma, de la que se alimenta el cuerpo, consiente su muerte y entonces se opera la transferencia del dolor a la parte espiritual del alma, la parte eterna e inocente, que no siente más que compasión y amor por la primera, de forma análoga a como debe amarse a la criaturas, a como Dios consiente la creación. Así la parte del alma limitante debe sentir el límite de la otra parte para encontrarse en situación de elegir entre el bien o la gravedad. “Quizá tan sólo vuelve a hacer una elección hecha desde la fundación del mundo”<sup>722</sup>.

La contradicción nos conduce, pues, a la idea de límite, no tanto como aquello que debe ser franqueado para dejar atrás la gravedad, sino más bien como el punto que debe alcanzarse, hasta el que hemos de caminar, pero más allá del cual la andadura no debe persistir. Alcanzado el límite, sólo queda amarlo en su amargura y esperar atentamente que la realidad acaezca. Nos hallamos entonces en el ámbito del misterio, del callejón sin salida para la inteligencia tras un ejercicio lógico y riguroso, de la contradicción inevitable, donde un término no puede darse sin el otro y el otro carece de sentido sin el uno. “Entonces la noción de misterio, como una palanca, transporta el pensamiento al otro lado del callejón, al otro lado de la puerta imposible de abrir, más allá del dominio de la inteligencia es necesario haberlo atravesado hasta el final, y haberlo atravesado siguiendo un camino trazado con un rigor irreprochable. De otra manera, no se está más allá, sino más acá.”<sup>723</sup> Es importante para Weil remarcar la irreductibilidad de la contradicción como resultado de un rigor superlativo en el uso de la inteligencia, ya que de utilizarse como cajón de sastre, no representa más que un

---

<sup>720</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 134.

<sup>721</sup> WEIL, Simone: *Echar raíces*, op. cit., p. 150.

<sup>722</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 153.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 70.

instrumento al servicio del poder, una de las feroces críticas que Weil dirige a la Iglesia<sup>724</sup>. Por el contrario, tampoco deben realizarse especulaciones en el sentido contrario, esto es, intentando conciliar los opuestos, borrando el misterio y, por consiguiente, el acceso a la verdad. La contradicción ha de ser objeto de contemplación, de lo contrario pierde toda su esencia como transportadora al ámbito sobrenatural. Esto significa que la inteligencia no puede dominar lo que a sus ojos supone un misterio, pero posee, sin embargo, un riguroso control sobre las vías de acceso al mismo gracias a una facultad que la conduce y la trasciende. En definitiva, si es posible hablar de razón sobrenatural es porque la inteligencia se alimenta del deseo de Verdad, de Bien, de Belleza, de Dios; del deseo de nada que no sea eso y, por tanto, de ninguna cosa en particular. Al misterio, pues, sólo se llega mediante el amor. La verdadera fe y la justicia, para Weil, son esto mismo. Es en este sentido en el que afirma: “la pureza extrema puede contemplar tanto lo puro como lo impuro; la impureza no puede hacer ni lo uno ni lo otro: lo primero le da miedo, y lo segundo la absorbe. Necesita una mezcla”<sup>725</sup>. La gracia como armonía sobrenatural de términos contradictorios conduce a lo que Weil denomina una prueba ontológica experimental en la que se comprueba la catarsis propia de la gracia. Dicha purificación, o como dijimos anteriormente, transferencia, conlleva necesariamente la contradicción en un plano superior a los efectos operados con la sugestión. Es preciso, pues, que la atención se dirija al mundo en toda su dimensión, que atienda indiferentemente al bien y al mal, pues por un mecanismo propio de la gracia divina es el bien el que prevalece. Cuando, por el contrario, se aparta la mirada del mal por un acto de voluntad, se produce lo que Weil denomina el anillo de Gíges, esto es, la licencia para el mal.

“El bien y el mal, éste es el centro del problema, y la verdad esencial es que su relación no es recíproca. El mal es lo contrario del bien, pero el bien no es lo contrario de nada...”<sup>726</sup>. Esta tesis le permite a Weil interpretar el pecado original y establecer una analogía entre el mito de la caverna y la noche oscura de San Juan de la Cruz desde una perspectiva hermenéutica original. Si lo único a lo que debe obedecer el hombre es al bien absoluto, carente de contrario, el pecado original ha de ser visto como el deseo por parte del hombre de elegir entre el bien y mal, y en último término la existencia misma. Por esta razón, sólo la muerte consentida de nuestra personalidad puede sacarnos del pecado original, e introducirnos en la pura obediencia al bien incondicionado. “Adán nos ha hecho creer que éramos; Cristo nos ha mostrado que no éramos”<sup>727</sup>. Por su parte, el mito de la caverna mostraría claramente cómo el fuego situado fuera de la caverna no ofrece a la percepción sino un conjunto de bienes aparentes, degradados, sombras de realidad, mientras que el verdadero Bien, representado por el Sol, sólo se alcanzaría al término de un camino tortuoso. Se trata, por tanto, de un tránsito hacia la luz desde las tinieblas, que representarían la desdicha. En este particular *via crucis* las primeras tinieblas representarían el horror de la propia miseria y la ilusión en la que ha vivido, mientras que las segundas pondrían de manifiesto la ceguera producida por la luz solar, lo que San Juan de la Cruz denomina “noche oscura”. En dicho trayecto existe a cada instante la tentación de abandonar (las alternativas entre los

---

<sup>724</sup> Éste segundo uso del misterio es, según Weil, el sostenido por San Agustín, y del que la Iglesia se servirá en el concilio de Trento con Santo Tomás como señera.

<sup>725</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 158.

<sup>726</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 77.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 149.

sentimientos de salvación y condenación de San Juan), ya que el fulgor solar obtiene el rechazo de los sentidos, pero finalmente acaba por iluminar de pureza a aquel que ha persistido en su deseo. “Esta analogía tan estrecha entre Platón y san Juan de la Cruz, que no se explica seguramente por un préstamo directo, probablemente tampoco por un préstamo indirecto, muestra que la verdad mística es una verdad como la verdad aritmética o la geométrica”<sup>728</sup>. Existe asimismo coincidencia entre el objetivo último del filósofo en el mito y el gnosticismo weiliano. En ambos casos, la mera contemplación del bien no es el final del camino sino que es necesario un retorno en pos de las cosas de este mundo para iluminarlas de verdad. “Esa parte del alma que está hecha para Dios debe primero retirarse del universo, aun cuando el resto del alma esté absorto por las cosas terrenales, para tratar de ver a Dios; pero a continuación debe mirar el rostro superior de las cosas de aquí abajo, el rostro que todas las cosas de este mundo presentan a Dios. Solamente así toda el alma es restituida a Dios”<sup>729</sup>. Por esta razón “la unión de los contradictorios es desgarramiento: resulta imposible sin un sufrimiento extremo”<sup>730</sup>.

Existe pues una verdad, más allá de la filosofía, la religión, la ciencia y las culturas, de una exactitud rigurosa situada en límite de la contradicción lógica, de lo imposible y el absurdo, y que emana del amor mismo. Pero esta afirmación posee una lógica interna indiscutible, pues, el deseo único del Bien contradice el hecho de que todo bien particular de este mundo acarrea su mal correspondiente, al cual va ligado, por lo que deseando únicamente el Bien uno se encuentra en situación contraria a la gravedad que le introduce en la desgracia. Por eso, “Todo contacto entre Dios y el hombre es dolor de una parte y de otra. Dios no puede mirar el mal, y el hombre no puede mirar el bien. Prometeo e Hipólito. Sus suplicios se responden uno a otro. Dios que ama demasiado al hombre, el hombre que ama demasiado a Dios”<sup>731</sup>. Esta desgracia que es, al mismo tiempo, desapego, lo es puesto que no podemos desapegarnos del deseo de algo si no es mediante un apego contrario e incompatible a él. O lo que es lo mismo: desear el bien implica concentrar el mal dentro de uno mismo como único remedio a la no participación en la red necesaria que teje la ley de la gravedad moral. El peligro, no obstante, reside en la falta de clarividencia a la hora de dirimir el bien al que se aspira, pues el bien imaginario no proyecta tras de sí sombra de mal alguna y en consecuencia posee la apariencia del auténtico Bien. Por esta razón Weil señala “Para purificar el mal, sólo vale Dios o la bestia social. La pureza purifica el mal. La fuerza también, de otra manera muy diferente. A quien todo lo puede, todo le está permitido. Quien sirve a un todopoderoso, lo puede todo en él. La fuerza libera de la pareja de contrarios bien-mal. Libera a quien la ejerce, y también a quien la padece. (...) También la gracia libera de ella, pero sólo se va a ella mediante la obligación”<sup>732</sup>.

La tremenda enseñanza de Weil es que no es posible desear el Bien sin atravesar el sufrimiento que conlleva no extender el mal más allá de uno mismo, o lo que es lo mismo, que el bien y la necesidad se hallan a la mayor distancia posible. Sea como fuere, al final del camino la cuestión siempre es la misma: o Dios o la idolatría. Para Weil ésta es la cuestión que aparece también en el *Banquete* con ocasión del impulso erótico: “los seres humanos verdaderamente

---

<sup>728</sup> Ibid., p. 172.

<sup>729</sup> Ibid., p. 195.

<sup>730</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 139.

<sup>731</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 144.

<sup>732</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 144.



bellos merecen ser amados. La concupiscencia inspirada por la belleza de un rostro y un cuerpo no es el amor que esa belleza merece, es una especie de odio que se apodera de la carne ante lo que es demasiado puro para ella. Platón lo sabía<sup>733</sup>. En esto mismo consiste la humildad, a la que Weil dota de un puesto preeminente en su filosofía moral, en cuanto es la virtud necesaria para la autoaniquilación consentida, eliminando la parte personal y creada para implantar lo impersonal en el alma.

Por otro lado, la idea de contradicción sobrenatural reside en otro caso paradigmático de contradictorios verdaderos que merece atención, a saber: el que atañe a la existencia de Dios. En la medida en que son contrarias, las afirmaciones “Dios existe” y su negación son verdaderas para Weil. En este sentido señala: “existen dos ateísmos, uno de los cuales resulta una purificación de la idea de Dios. Tal vez todo aquello que es el mal tiene un segundo aspecto que es una purificación en el proceso de acercamiento al bien, y un tercer aspecto que es el bien superior. Tres aspectos que conviene distinguir bien, porque confundirlos supone un gran peligro para el pensamiento y para la conducta afectiva en la vida<sup>734</sup>. Para comprender esta antinomia es preciso partir de la identificación weiliana entre Dios y el bien superior. Aun cuando desde el punto de vista de la existencia Dios fuera una mera ficción, nunca lo sería desde el punto de vista del bien absoluto o auténtico, esto es, del bien trascendente al bien opuesto al mal, sencillamente porque es un sinónimo. La absoluta certeza de la existencia de uno mismo es, pues, equivalente a la certeza de que Dios es el bien absoluto, no así de que exista.

Sin embargo, el hecho de conectar a Dios con el bien resulta de suma importancia para comprender su concepción del ateísmo purificador. A mi modo de ver, partiendo de la tesis de que no existen bienes absolutos en el mundo, sostener la inexistencia de Dios supone eliminar uno de los términos contradictorios, y por consiguiente, eliminar la posibilidad del bien puro, del amor sobrenatural que los trasciende. Este sería un ateísmo perjudicial porque eliminaría el deseo de Verdad y de Bien puros, defendiendo así, de forma inconsciente, la visión de un mundo humano exclusivamente manejado por las leyes de la gravedad, sin posibilidad de purificación. De no creer en la existencia del Bien absoluto, o mejor dicho, de no desearlo, ya sea por considerarlo imposible o inexistente y aun cuando se sepa ausente del universo, tan sólo podemos aspirar a ser títeres de un guiñol que recree incesantemente los dictámenes de la necesidad. La idea de progreso es aquí un completo sinsentido. Al parecer, éste es el ateísmo de corte humanista y laico que Weil critica y en el que señala uno de los principales males, si no el principal, al que se asocia el desarraigo de Occidente. Pero también existe la posibilidad de afirmar la existencia de Dios eliminando la posibilidad de su contrario, esto es, de su inexistencia, y en ese caso estamos obteniendo un mal de una dimensión equivalente al anterior. Dios se concibe entonces como fuente de consuelo. Este tipo de supresión de los contradictorios supone también una causa del desarraigo de Occidente y del descrédito del cristianismo. De todo ello se colige que existe un ateísmo purificador en la medida en que aquella parte de nosotros que no está hecha para Dios no debe decir sí a su existencia, más aún, “de entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los

---

<sup>733</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 78.

<sup>734</sup> WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 151

ateos tienen razón y los creyentes se equivocan”<sup>735</sup>. Weil marca una clara línea divisoria entre fe y creencia, pues en la medida en que un ser no ha sido tomado por Dios no puede tener fe sino únicamente creencia (lo que en cierto modo es irrelevante), lo que hace de la fe un conocimiento absolutamente cierto de Dios a partir de la experiencia en el hombre del deseo de bien.

En realidad el ateísmo purificador, tal y como Weil lo denomina, es una nueva forma de expresar el deseo sin objeto y el amor al prójimo y a Dios. Así, cuando Weil señala “uno de los placeres más deliciosos del amor humano, servir al ser amado sin que él lo sepa, no es posible en el amor a Dios más que por el ateísmo”<sup>736</sup>, está advirtiendo de que, incluso en aquellos que tienen experiencia de Dios, debe de mantenerse cierto ateísmo que impida hacer de Dios un objeto de posesión, de certeza, que elimine la desdicha propia del consentimiento a la necesidad como vía imprescindible de acceso al Bien. “Dios existe” no puede significar en ningún caso la eliminación del vacío, sólo la gracia puede hacerlo, y en ese caso la afirmación de la existencia de Dios deja de tener sentido. Así pues, no es la creencia en la inmortalidad del alma, sino el vivir la vida orientada a la muerte como destino, el amor por el universo con la angustia que acarrea como una patria lo que desde el ateísmo puede constituir una vía para la fe auténtica. Lo prescriptivo no es, por tanto, creer en Dios sino no creer en ninguna otra cosa como si se tratara de Dios, pues en tal caso se cae en la idolatría. Esta es la razón de que, en general, la adoración al verdadero Dios es algo realmente inusual entre los hombres, ya que la elección de éstos suele decantarse por la idolatría, ya sea en su modalidad atea ya sea en la piadosa. “De manera que estamos muy lejos de 'un caso' de psicología religiosa y, desde luego, de cualquier pietismo: estamos en la profundidad de una existencia mística, que hace de la negación de Dios su experiencia más alta, y del sufrimiento la manifestación de la presencia divina”<sup>737</sup>, como bien apunta José Jiménez en la Introducción a las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* en su edición en lengua castellana.

Por otro lado, la idea de que todo bien proyecta indefectiblemente una sombra de mal, implica a su vez que todo bien se halla sujeto al azar, es mezcla de bien y mal y su realidad es siempre precaria<sup>738</sup>. Para Weil esta idea se encuentra expresada de forma sublime en la idea heraclitiana del devenir, y representa la idea central del pensamiento budista. Tan sólo el Bien que se halla fuera del mundo se abstiene de encontrarse en las manos del azar. Pero ha de entenderse que al hablar del azar únicamente hacemos referencia a las cosas valiosas del mundo, por lo que supone algo así como el envés de la necesidad. El azar simboliza en Weil la vulnerabilidad de las cosas valiosas, la constatación de que aquello que vale la pena posee una existencia frágil, proveniente de un encuentro fortuito y que únicamente existe el tiempo que éste perdura. Pero esta verdad esconde, a su vez, un misterio de una hondura insondable. Si lo necesario y lo bueno se hallan a la mayor distancia posible, se hallan a tal distancia en que podemos decir que la necesidad misma es el bien; o lo que es lo mismo, Dios en la medida en que se encuentra ausente en este mundo, en la medida en que se vacía de sí mismo en la creación para no ser nada, es el mundo mismo. Esta es tal vez la mayor de las contradicciones

---

<sup>735</sup> Ibid., p. 152.

<sup>736</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 28.

<sup>737</sup> WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit, p. 17.

<sup>738</sup> Esta sea, tal vez, el argumento más fuerte contra la idea de progreso, ya que “desde el momento en el que el azar entra en juego, la noción de progreso continuo deja de ser aplicable” (Ibid., p.57).

que se encuentran en la obra de Weil, la cual no deja nunca de causar asombro y perplejidad. Panteísmo spinoziano y lo contrario a un tiempo, consentimiento a la necesidad, amar la necesidad absteniéndose de participar en ella, saber que entonces no puede uno escapar de la desgracia y, sin embargo, sólo entonces se aspira al Bien, un Bien que sólo puede experimentarse bajo una ausencia del mismo abrumadora. Y eso significa, por otro lado, que el sufrimiento no es un recurso pedagógico divino, en el sentido de encerrar un bien dirigido al yo, sino que su única utilidad radica en hacer comprender al yo su propia vacuidad, y ello a través del dolor que supone amar a Dios.

En la contradicción reside también la clave weiliana desde la que pensar el milagro. “Eso es un milagro. Pues un pensamiento particular de Dios es una contradicción. Una contradicción no puede realizarse sin un milagro”<sup>739</sup>. El milagro es justamente la posibilidad efectiva de un pensamiento divino que, como tal, conlleva siempre una contradicción y abre una puerta a lo trascendente. En este sentido, la contradicción más palmaria, sobre la que se asienta esta tesis, es la que se establece entre la universalidad de la verdad y la particularidad de la realidad. No es posible desligarlas pues forman una unidad, al tiempo que no existe una salida lógica a su oposición. Cuando sólo la mentira nos permite escapar de tal imposibilidad es cuando debemos reconocer el síntoma que nos advierte de que una realidad trascendente se encuentra al otro lado.

Esta última idea marca el final de nuestra investigación. En ella hemos analizado el modo en que la verdad universal es intuita y manifestada tanto en Oriente como en Occidente a través del hinduismo, el budismo, y de la cultura helena. Hemos analizado también la completa exclusión que Weil hace de Roma e Israel en su participación de la esta verdad. Y finalmente, hemos atendido al modo en que Weil articula esa verdad universal en clave cristiana, una vez depurada de aquellos elementos que, a lo largo de la historia, han ido deformando y pervirtiendo su mensaje. En este itinerario hemos presentado como fuente principal los textos escritos por Weil, al hilo de los cuales hemos ido ofreciendo las aportaciones que consideramos más enriquecedoras y pertinentes respecto de las cuestiones examinadas, así como nuestro particular punto de vista en aspectos concretos. Resta, pues, únicamente, presentar de forma somera algunas conclusiones de carácter general que expresen el juicio que la tesis weiliana de la verdad universal y la pluralidad de las culturas nos merece.

---

<sup>739</sup> WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 195.

#### 4. CONCLUSIONES:

1. La tesis acerca de la unidad de la verdad y la pluralidad de las culturas es una tesis eminentemente filosófica pero que posee implicaciones históricas. La razón es que Weil, al tiempo que defiende filosóficamente la tesis de la verdad universal, intenta reforzarla con pruebas históricas, y es aquí donde muestra ciertas debilidades. Weil no ofrece criterios historiográficos ni hermenéuticos a la hora de enfrentarse con la tradición filosófica y el pasado histórico más allá de criterios generales como la imparcialidad y la probidad intelectual, su adhesión a la analogía, por otro lado engañosa, como ella misma advierte, y de ciertas consideraciones respecto a la necesidad de lectura de los textos allende la literalidad. Esto provoca una falta de equilibrio entre sus principios filosóficos y sus interpretaciones históricas. Así, sus juicios históricos se ven claramente empañados, si no dirigidos, por verdades filosóficas fundamentales, dando lugar a exageraciones o deformaciones en su caracterización de las culturas. Por ello ofrece valoraciones monolíticas tanto positivas, sobre todo en el caso de Grecia, como negativas, en los casos de Israel y Roma, dejando de lado los matices, o peor aún, haciendo entrar las excepciones contrarias a su interpretación en su marco interpretativo. Esto pervierte no sólo su pretensión de hallar una verdad universal y esencial a través de las culturas, sino que choca frontalmente con su principio fundamental de la probidad intelectual, y le hace caer, paradójicamente, en lo que ella denominó el anillo de Giges, esto es, en la parcialidad.
2. Si nuestro juicio respecto de la existencia de una verdad universal a través de las culturas pretende ser ecuánime, hemos de apartarnos necesariamente de una defensa de máximos en lo que a la verdad universal se refiere, y limitarnos a constatar el conjunto de ideas, principios, y nociones fundamentales, en el que esa verdad se hace patente con una mayor claridad. Así por ejemplo, dentro del estudio weiliano de la simbología en Grecia, Egipto, China, la India... únicamente destacamos aquel núcleo simbólico que más claramente apunta a la misma verdad universal, a saber: el referente a la figura de Cristo, de Dios encarnado y sufriente, de Dios como Mediador (Prometeo, Antígona, Orestes) y de Dios padre (Zeus, Krisna). Dejamos así de lado aquellas intuiciones e interpretaciones más arriesgadas en materia de simbología, evitando entrar en el debate acerca de la plausibilidad de la hermenéutica mitológica weiliana en su conjunto. Esto no quiere decir que no valoremos las intuiciones y posibles relaciones que Weil establece en lo que a su simbología comparada se refiere,

ni que pensemos que se trata de analogías meramente formales. En nuestra opinión, el estudio que Weil realiza de la mitología y los símbolos tiene como guía la concepción cristiana de la verdad entendida como amor, y desde esa perspectiva, en ocasiones, sus interpretaciones parecen adquirir un carácter revelador. Sin embargo, no podemos ofrecer un juicio acerca de la verdad universal a favor ni en contra a partir dichos elementos, ya que no es posible hallar en ellos un carácter demostrativo. Del mismo modo, desechamos hipótesis de gran alcance de las que carecemos de pruebas fehacientes, como, por ejemplo, la hipótesis que sostiene la existencia en un periodo anterior a la historia de una civilización de cierta homogeneidad en el Mediterráneo, cuya pureza persistiría desde el Egipto prehistórico hasta la llegada del cristianismo. Por último, en consonancia con la ecuanimidad pretendida, y ateniéndonos exclusivamente a lo que escribió, sin entrar a considerar el aspecto biográfico o personal del judaísmo en Weil, no podemos sino criticar la caracterización despiadada que Weil realiza de Roma e Israel. En este aspecto, más incluso que en los anteriores, una postura maximalista se torna imposible, sobre todo por identificar pura y simplemente, sin matices, a Israel con el mal, por no valorar suficientemente elementos tan importantes en relación con la verdad universal como su aportación del Dios único, aportación que ella misma reconoce, y por desligar, sin bases históricas firmes, los momentos más puros del Antiguo Testamento de su origen hebreo.

3. Concluimos, sin embargo, y a pesar de las consideraciones anteriores, que Weil demuestra sobradamente la existencia de un núcleo de principios fundamentales que diversas civilizaciones a lo largo de la historia han hecho suyos. Que ese núcleo de principios conforme una verdad unitaria y que ésta pueda ser catalogada de cristiana, son cuestiones distintas. La primera de ellas remite al problema filosófico genuino, el problema de la verdad, un problema irresoluble en su sentido filosófico. No obstante, existen tres posturas principales por las que podemos inclinarnos: la defensa del relativismo, del escepticismo o de la verdad universal. En este sentido, lo que creemos que es destacable en la obra de Simone Weil es que su defensa de la verdad universal en una pluralidad de civilizaciones, culturas y religiones, es altamente positiva en aspectos importantes que derivan de la verdad. Pues, por un lado, la verdad universal evita la desazón y el abatimiento derivados de la pérdida de fundamento y de principios compartidos, frutos del escepticismo y del relativismo, respectivamente. En realidad, la opción por la verdad universal es la auténtica opción por la verdad, pues todo relativismo deriva en realidad en escepticismo, ya que si la verdad existe sólo hay una, y viceversa, esto es, la existencia de múltiples verdades borra toda noción de verdad. Por otro lado, la verdad defendida por Weil, al encarnarse en una pluralidad cultural, no cercena en ningún momento la existencia de esa misma verdad fundamental en diversas confesiones. Esto es, su concepción de la verdad como cristiana no está inspirada en la oposición sino en la integración, en la defensa del amor allí donde se encuentre. Como vimos, éste es uno de los principales motivos de crítica de Weil a la Iglesia. No es admisible que no se hallan dado verdades fuera del cristianismo ni anteriores a él. Su posición se revela así altamente fructífera y saludable a la hora de evitar el conflicto y fomentar el diálogo interreligioso, intercultural, al tiempo que ofrece fundamentos sólidos de arraigo y de alimento

espiritual.

4. La postura de Weil respecto de la verdad resuelve, además, la cuestión de si ésta puede ser una sola y separada de las que se han ido manifestando a lo largo de la historia, una que sea el resultado de una mezcla, una que subsuma al resto, o una encarnada pluralmente a lo largo de la historia. A nuestro modo de ver, la posición de Weil respecto a la verdad universal oscila entre las opciones tercera y cuarta, y es en ella donde la cuestión acerca del carácter cristiano de la verdad queda resuelta. De optar por la primera opción no se haría justicia a la universalidad y se estaría rechazando todo el patrimonio cultural, religioso, y filosófico, de las culturas no electas, avivando así la confrontación. En segundo lugar, defender el sincretismo supondría, nuevamente, decantarse por una unidad no plural, al tiempo que se dejaría de reconocer la exclusividad y la unidad fundamentales en las que se erige toda religión, y que toda religión legítimamente reclama, por lo que se dejaría de hacerles justicia. El sincretismo borraría así también los tesoros que cada una de las civilizaciones representa, suscitando el conflicto, y alimentando una verdad abstracta que ya no lo es de nadie, y en la que el ser humano no puede encontrar alimento. Por el contrario, la particular asunción de Weil de las dos últimas opciones compatibiliza la unidad, la pluralidad y el carácter cristiano de la verdad. La posición que sostiene Weil a este respecto es coherente con sus planteamientos anteriores. Por un lado, que Weil califique la verdad de cristiana manifiesta un privilegio del cristianismo respecto al resto de religiones. Desde su perspectiva, la verdad es susceptible de ser calificada de cristiana en la medida en que el cristianismo es la expresión más manifiesta de un Dios que es amor, personal e impersonal a un tiempo, de un Dios que se hace carne y padece hasta el extremo la desdicha por amor al hombre, y que es la oposición perfecta a la fuerza. En este sentido, como Weil sostiene, el cristianismo expresa de manera insuperable las intuiciones de tipo filosófico, científico y religioso que en esta misma línea han ido manifestándose en otras culturas y civilizaciones. El cristianismo explicita como ninguna religión o civilización la correlación entre verdad, desdicha, muerte, ausencia de fuerza y amor. Es por ello que ideas apuntadas en Grecia como la mediación, la armonía de opuestos, la proporción, la geometría, el cosmos, la belleza, el impulso erótico, la contradicción, así como las relativas al kôan, el dharma, el âtman, el Brahman, el desapego y la acción inactiva, en Oriente, quedan integradas y superadas en la verdad cristiana, razón por la cual el cristianismo puro y no institucional se identifica en Weil con la verdad. Pero esto sólo se justifica, a su vez, por el hecho de que cada religión explicita cierto núcleo de la verdad universal y deja implícito otro. Así, por ejemplo, el hecho de que en el hinduismo no se contemple la Encarnación, no quiere decir que, en su esencia, la verdad del hinduismo no participe de la verdad universal cristiana y, por tanto, no contenga, implícitamente, la idea de Encarnación. Esto significa, a su vez, que la encarnación de la verdad, al ser distinta en cada civilización, no tiene por qué ser equivalente. Pero visto así, el cristianismo subsumiría al resto de confesiones, y resolvería la cuestión de la verdad a favor de una única verdad y en detrimento del pluralismo. Por otro lado, no hay duda que Weil le concede un nivel de pureza sin parangón. Sin embargo, es imprescindible recordar que esto no quiere decir que no existan verdades explícitas fuera del cristianismo, ni que

podamos establecer una jerarquía entre religiones. Por eso Weil oscila entre la tercera y la cuarta opción respecto a la verdad universal. La verdad universal es cristiana porque ése es el dominio espiritual al que ella pertenece. Una religión sólo se conoce desde el interior, en su interior ese conocimiento es adhesión y, por consiguiente, identificación con la verdad. Así sucede con todas. Es por ello que jerarquizar entre religiones se hace prácticamente imposible. Esta es la razón de que, por una parte, verdad y Cristo se identifiquen en Weil pero, por otra, de que reconozca, valore y admita la existencia de verdades explícitas fuera de él, las cuales, empero, se hallan implícitamente en el corazón de la religión cristiana. Weil mantiene así su amor incondicional por la verdad, por el cristianismo y por todos los tesoros culturales que se hallan en otras culturas. En este sentido creemos que su propuesta presenta un grandísimo valor.

5. Por otro lado, la verdad universal, al ser eterna pero susceptible de impregnar el hábitat humano, no sólo mira al pasado, sino que es una luz capaz de iluminar en todo momento histórico, ofreciendo su espíritu de amor, bien y justicia, desde el cual establecer formas de vida particulares y de organización social. Es por ello que la mirada al pasado es una mirada a la eternidad, al modo en que esa fuente de verdad invariable descendió a la Tierra en momentos y lugares concretos, y es también, y al mismo tiempo, una mirada al porvenir, de forma que la recuperación y el amor a ese pasado es una recuperación de la verdad sobre la cual podamos encaminar el futuro. En este sentido, la propuesta de Weil es una propuesta viva, de análisis crítico de su tiempo y de proyecto futuro. La mirada a la verdad esencial nos recuerda la importancia de la persistencia en el deseo de esa verdad, la necesidad de echar raíces como sustento de nuestras necesidades básicas corporales y espirituales, el respeto incondicional que le debemos a todo ser humano, el valor de la idea de límite en la práctica totalidad de las esferas de la vida individual y colectiva, y la atención imposible que silenciosamente reclama el desdichado, entre otras muchas cosas. Nos recuerda así también los peligros que desde que el hombre es hombre se ciernen ante él, como la caída en la idolatría de lo colectivo, en los dominios de la fuerza, o en la ilusión colmadora de vacíos, y desde la crítica a los principios económicos, políticos y morales de su tiempo, ofrece un nuevo modelo para el futuro, fundado en la verdad universal, a partir de una mística del trabajo. Creemos, pues, que, en este sentido, la propuesta de Weil, más allá de haber demostrado, como defendemos, la existencia de un grupo de profundas verdades cuya esencia es compartida, aporta elementos de primera magnitud para la reflexión acerca del problema perenne en torno a cómo construir un mundo donde la condición humana sea lo menos opresora posible.

## 5. BIBLIOGRAFÍA:

### 5. 1. OBRAS DE SIMONE WEIL<sup>740</sup>:

- *La gravedad y la gracia*, trad., introd. y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2001. Ed. Francesa: *Le pesanteur et la grâce*, Plon, París, 1947.
- *A la espera de Dios*, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid 2004. Ed. Francesa: *Attente de Dieu*, La Colombe, París, 1949.
- *Echar raíces*, trad. de J.-R. Capella y J. C. González Pont, presentación de J.-R. Capella, Trotta, Madrid, 1996. Ed. Francesa: *L'énracinement*, Gallimard, París, 1949.
- *El conocimiento sobrenatural*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2003. Ed. Francesa: *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950.
- *Simone Weil. Carta a un religioso*, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1998. Ed. Francesa: *Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.
- *La condición obrera*, trad. de T. Escartín y J. L. Escartín Trotta, Madrid, 2014. Ed. Francesa: *La Condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951.
- *La fuente griega*, trad. de T. Escartín y J. L. Escartín, Trotta, Madrid, 2005. Ed. Francesa: *La Source grecque*, Gallimard, París, 1953.
- *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1995. (Nueva edición con presentación y trad. de C. Revilla, Trotta, Madrid, 2015) Ed. Francesa: *Opresión et liberté*, Gallimard, París, 1955.
- *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. y prólogo de M. Larrauri, Trotta, Madrid, 2000. Ed. Francesa: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.

---

<sup>740</sup> Las obras se encuentran ordenadas cronológicamente según su aparición en ediciones francesas.



- *Intuiciones precristianas*, trad. de C. Ortega Trotta, Madrid, 2004. Ed. Francesa: *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, París, 1960.
- *Pensamientos desordenados*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1995. Ed. Francesa: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962.
- *Escritos históricos y políticos*, prólogo de F. Fernández Buey, trad. de A. López y M.ª Tabuyo, Trotta, Madrid, 2007. Ed. Francesa: *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1966.
- *Sobre la ciencia*, trad. de S. Mattoni, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006. Ed. Francesa: *Sur la science*, Gallimard, París, 1966.
- *Poemas seguidos de Venecia Salvada*, trad., introd. y notas de A. Muñoz, Trotta, Madrid, 2006. Ed. Francesa: *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, París 1968.
- *Cuadernos, Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2001. Ed. Francesa: *Cahiers*, nueva edición aumentada, Plon, París, 1970 (vol. I), 1972 (vol. II), y 1974 (vol. III).

## 5. 2. EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS DE SIMONE WEIL

*Œuvres complètes*, Gallimard, París (bajo la dirección de R. Chenavier, A.-A. Devaux y F. de Lussy). La edición definitiva comprende 17 volúmenes, agrupados en 7 tomos:

- *Œuvres complètes I. Premiers écrits philosophiques*, 1988. Textos establecidos, presentados y anotados por G. Kahn y R. Kühn.
- *Œuvres complètes II. Écrits historiques et politiques*.

Volumen 1: *L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988. Introducción y notas de G. Leroy.

Volumen 2: *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, 1991. Introducción y notas de G. Leroy y A. Roche.

Volumen 3: *Vers la guerre (1937-1940)*, 1989. Presentación y notas de S. Fraise.

[Hay una amplia selección en español de estos tres volúmenes: WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*, op. cit. Véase también: WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit].

- *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille (1940-1942)*.

Volumen 1: *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, 2008. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier, con la colaboración de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. de Lussy y J. Riaud.

Volumen 2: *Grèce-Inde-Occitanie*, 2009. Bajo la dirección de A. CastelBouchouchi y F. de Lussy, con la colaboración de S. D'Intino, A. Brenon, M. Narcy, J.-L. Périllié y M.

Rashed.

- *Œuvres complètes V: Écrits de New York et de Londres.*

Volumen 2: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 2013. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier y P. Rolland, con la colaboración de M.-N. Chenavier-Jullien.

- *Œuvres complètes VI: Cahiers.*

Volumen 1: *1933-septembre 1941*, 1994. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, P. Kaplan, F. de Lussy y M. Narcy.

Volumen 2: *septembre 1941-février 1942*, 1997. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y M. Narcy.

Volumen 3: *février-juin 1942. La Porte du transcendant*, 2002. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y M. Narcy.

Volumen 4: *juillet 1942-juillet 1943. La Connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, 2006. Textos establecidos y presentados por M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y J. Riaud.

[Hay una amplia selección en español de los *Cahiers*: WEIL, Simone: *Cuadernos*, op. cit. Véase también: WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*, op. cit.].

- *Œuvres complètes VII: Correspondance.*

Volumen 1: *Correspondance familiale*, 2012. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier y A. A. Devaux, con la colaboración de M.-N. Chenavier-Jullien, A. Devaux y O. Rey.

### 5. 3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BALIBAR, É.: "Simone Weil et le tragique de la force. À propos de 'L'Illiade ou le poème de la force'", *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIII, nº 2, 2010, pp. 215-236.
- BALLANFAT, M.: "Walter Benjamin et Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIV, nº 2, 2011, pp. 183-193.
- BALLANFAT, M.: *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Hermann Éditeurs, París, 2011.
- BEA, E. (Ed.): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.
- BEA, E.: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.
- BEA, E.: "Simone Weil: una reflexión sobre Europa desde la resistencia", en *Anuario de*

*Filosofía del Derecho* VII, 1990, pp. 531-541.

- BEA, E.: "L'attention aux vaincus. Simone Weil et la genèse de la justice anamnétique" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVII, nº 3, 2014, pp. 207-222.
- BEA, E.: "Une lecture interculturelle des devoirs envers l'être humain" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIX, nº1, 2016, pp. 41-55.
- BIROU, A.: "Simone Weil et le Catharisme", en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 4, 1983, pp. 340-345.
- BIRULÉS, F. y RIUS, R. (Eds.): *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013.
- BLANCHOT, M.: *La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 2008.
- BLECH-LIDOLF, L.: *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Publications Universitaires Européennes, série XX, vol. 23, Bern, 1976.
- BLECH-LIDOLF, L.: "S. Weil et le Gnosticisme" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 2
- BRETON, S.: "Simone Weil l'admirable" en *Esprit*, 1995, pp. 383-401.
- BROU-LAPEYRE, M. et al.: *Recherches sur la philosophie et le langage : Simone Weil et les langues*, Vrin, París, 1991, pp. 167-191.
- BUBER, M.: "Bergson et S. Weil devant Israël" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 1, 1983.
- CABAUD, J.: *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Plon, París, 1957.
- CABAUD, J.: *Simone Weil à New York et à Londres 1942-43*, Plon, París, 1967.
- CANCIANI, D.: *Simone Weil prima di Simone Weil*, Cleup Editore, Padua, 1983.
- CANCIANI, D.: *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.
- CANCIANI, D.: "'Des textes dont le feu brûle encore...': Simone Weil, les *Cahiers du Sud* et la civilisation occitanienne" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXV, nº 2, 2002, pp. 89-104
- CANCIANI, D.: "Dalla dominazione coloniale all'incontro tra Occidente e Oriente" en S. Weil, *Sul colonialismo*, Medusa, Milán, 2003, pp. 7-25.
- CANCIANI, D., "Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza", en *DEP* 13-14, 2010.
- CANCIANI, D. y VITO, M.ª A.: *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, Città Aperta, Troina, 2005. [*Simone Weil. La amistad pura*, Narcea, Madrid, 2010]
- CANCIANI D. et alt.: *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, Brescia, 1985.
- CAPELLA, J. R.: "Tiempo de desarraigo: Simone Weil", en *Entrada en la barbarie*,

- Trotta, Madrid, 2007, pp. 69-89.
- CASTELLANA, M.: *Mística e rivoluzione en S. Weil*, Lacaíta, Manduria, 1979.
  - CHENAVIER, R.: *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, París, 2001.
  - CHENAVIER, R.: "Avant-propos", en OC IV/1, 2008, pp. 9-42.
  - CHENAVIER, R.: "Introduction" a "Religion", OC IV/1, 2008, pp. 213-253.
  - CHENAVIER, R.: *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009 [*Simone Weil. La atención a lo real*, epílogo de C. Herrando, trad. de A. del Río Herrmann, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2014].
  - CHENAVIER, R.: "Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil" en *Esprit* 387 (*Simone Weil, notre contemporaine*), 2012, pp. 116-130.
  - CHENAVIER, R.: "Les vertus d'une contre-histoire" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVI, nº 3, 2013, pp. 205-210.
  - CHENAVIER, R.: *Découvrir Simone Weil*, Meylan, Cahiers de Meylan, 2000.
  - DAL LAGO, A.: "La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo", en VATTIMO, G. y ROSSETI, P. A. (Eds.): *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990.
  - DAVY, M-M.: *Introduction au message de Simone Weil*. Paris, Plon 1954.
  - DAVY, M-M.: *Simone Weil*. Éd. Universitaires, París, 1956. Col. "Témoins du XX<sup>e</sup> siècle".
  - DE MONTICELLI, R.: *L'alegria della mente*, Mondadori, Milán, 2004.
  - DEBIDOUR, V-H.: *Simone Weil ou la transparence*. Paris, Plon, 1963.
  - DEL NOCE, A.: "S. Weil interprete del mondo di oggi" en *L'Epoca della scolarizzazione*, Giuffré, Milán, 1970.
  - DELSOL, Ch. (Ed.): *Simone Weil*, col. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Du Cerf, Paris, 2009.
  - DI NICOLA, G. P.: *Nostalgia di Antigone*, Andromeda Editore, Teramo, 1998.
  - DI NICOLA, G. P. y DANESE, A. (Ed.): *Persona e impersonale. La questione antropologica en Simone Weil*, Rubbenttino Editore, Soveria Mannelli, 2009.
  - DOERING E. J. y SPINGSTED, E. O. (Eds.): *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.
  - DUJARDIN, Ph.: *Simone Weil: idéologie et politique*, Maspero, París, 1975.
  - ESPOSITO, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996.

- ESPOSITO, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.
- ESPOSITO, R.: *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009.
- ESPOSITO, R.: "Categorías de lo impolítico" en *Anthropos* 211, 2006, (monográfico sobre Simone Weil), pp. 121-133.
- FARRON-LANDRY, B.-C.: "Lecture et non-lecture chez Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. III, nº 4, 1980, 226-238.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.: "Introducción", en S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, prólogo de F. Fernández Buey, trad. de A. López y M.ª Tabuyo, Trotta, Madrid, 2007.
- FIORI, G.: *Simone Weil. Une femme absolue*, Éditions du Felin, París, 1987. [*Simone Weil. Una mujer absoluta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006].
- FLEURE, E.: *Simone Weil ouvrière*, Fernand Lanore, París, 1955.
- FOURNEYRON, M.-A.: "Pour en finir avec le masochisme de Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. XI, nº 1, 1988.
- FOURNEYRON, M.-A.: "Avant-propos 3" ("La science de l'âme: une énergétique"), en OC VI/2, pp. 35-50.
- FRAISSE, S.: "Simone Weil contre les Romains", en *Cahiers Simone Weil*, T. III, nº 1, 1980, pp. 5-18.
- FRAISSE, S.: "Avant-propos", en OC II/3, 1989, pp. 9-36.
- FREIXE, A.: "Simone Weil et les *Cahiers du Sud*", en *Cahiers Simone Weil*, T. XI, nº 2, 1988, I parte, pp. 167-177; y *Cahiers Simone Weil*, T. XI, nº 3, 1988, II parte, pp. 241-254.
- GABELLIERI, E.: *Être et don – Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain / Paris, 2003.
- GAETA, G.: "L'altra città", en WEIL, Simone: *I catari e la civiltà mediterranea*, Casa Editrice Marietti, Génova/Milán, 1996.
- GARCÍA-BARÓ, M.: "El misterio de la caridad de Simone Weil", en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GÉRARD, V. (Dir.): *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2011. [*Simone Weil. Lecturas políticas*, Nueva Visión, Montevideo, 2012]
- GINIEWSKI, P.: *Simone Weil ou la haine de soi*, Éditions Berg International, París, 1978. [GINIEWSKI, P.: *Simone Weil y el judaísmo*, Riopiedras, Barcelona, 1999. Trad. Alberto

Sucasas.]

- GIRARD, R.: *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978. [Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo, H. Garetto Editor, 2010]
- GOLDSCHLAGER, A.: *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Éd. Naaman, Sherbrooke, 1982.
- GOMEZ-MULLER, A.: "Pensée du religieux et exigences de justice : le cas de Simone Weil", en VV. AA.: *Penser la religion*, Beauchesne, París, 1991. Edición de H. J. Adriaanse.
- GRECO, T.: *La bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Turín, 2006.
- GROSSI, P.: *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano, 2006.
- HALDA, B.: *L'Évolution spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, París, 1964.
- HAVELOCK, E. A. : *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1963.
- HEIDSIECK, F.: *Simone Weil: Une étude avec un choix de textes*, Seghers, París, 1965.
- HERRANDO, C.: "La espiritualidad del trabajo en Simone Weil" en *Diálogo Filosófico* 78, 2010, pp. 390-422.
- HERRANDO, C.: "Simone Weil en Espagne. Le contexte de la guerre civile" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIV, nº 1, 2011, pp. 38-48.
- HOLOKA, J. P.: *WEIL, Simone: The Iliad or the Poem of Force. A Critical Edition*, Peter Lang, Nueva York, 2003.
- JACQUIER, Ch.: "Simone Weil, les réfugiés et les camps du sud de la France" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXV, nº 4, 2012, pp. 467-485.
- JANIAUD, J.: *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, París, 2002.
- KAHN, G. (Dir.): *Simone Weil. philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, París, 1978.
- KAHN, G.: "La notion de civilisation chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 2, 1983, pp. 91-95.
- KAHN, G.: "Simone Weil et Alain", en *Association des Amis d'Alain. Bulletin* 58, 1984, pp. 1-13.
- KEMPFNER, G.: *La Philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, París, 1960.
- KÜHN, R.: *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*,

Text & Dialog, Dresde, 2014.

- KHÜN, R.: "S. Weil ou les prémices d'une jéneusse" en *Cahiers Simone Weil*, T. II, nº 3, 1979.
- LAURENTI, M. C.: "Appunti su Venise sauvée di S. Weil" en *Itinerari*, nº 1-2, 1981.
- LE MANCHEC, C.: "Préface", en WEIL, S.: *L'inspiration occitane*, Éditions de l'éclat, París, 2014, pp. 7-27.
- LEROY, G.: "Simone Weil et les problèmes du colonialisme", en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 3, 1983, pp. 259-274.
- LEROY, G.: "S. Weil et le Front populaire" en *Cahiers Simone Weil*, T. II, nº 1, 1979, pp. 27-37.
- LEROY, G.: "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 3, 1984, 219-232.
- LÉVINAS, E.: *Difícil libertad*, trad. de Juan Haidar, Caparrós, Madrid, 2004.
- LITTLE, P.: "Cité et méditation chez S. Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 1, 1984.
- LITTLE, P.: "The Symbolism of the Cross in the Writings of Simone Weil" en *Religious Studies*, 6, no 2, 1970, pp. 175-183.
- LITTLE, P.: *Simone Weil: Waiting on Truth*. St-Martin's Press, Oxford, 1988.
- LITTLE, P. y UGHETTO, A. (Eds.): *Simone Weil: la soif de l'absolu*, Sud, Marseille, 1990.
- LUCCHETTI, M. C. y DI NICOLA, G. P. (Eds.): *Acción y contemplación*, trad. de Miguel Montes, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.
- LUCCHETTI, M. C.: *La fuerza y la debilidad del amor*, Verbo divino, Estella, 2013.
- LUCCHETTI, M. C. (organizadora): *Simone Weil o encontro entre as culturas*, PUC-Rio: Paulinas, 2009.
- L'YVONNET, F. (Dir.): *Simone Weil, le grand passage*, Albin Michel, París, 2006.
- MARCHETTI, A.: *Simone Weil. La crítica disvelante*, CLUEB, Bologna, 1983.
- McLELLAN, D.: *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil*, The Macmillan Press, London, 1989.
- MELCHORI, P. y SCATTIGNO, A.: *Simone Weil. Il pensiero e l'esperienza del femminile*, La Salamandra, Milano, 1986.
- MELTZER, F.: "The Hands of Simone Weil" en *Critical Inquiry*, 27, 2001, pp. 611-628.
- MENCHERINI, R.: "Simone Weil à Marseille et la 'Demande pour être admise en

- Angleterre" en *Cahiers Simone Weil*, T. XVII, nº 4, 1994, PP. 327-362.
- MENCHERINI, R.: "Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIV, nº 2, 2011, PP. 149-166.
  - MOELLER, Ch.: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1955, vol. I.
  - MOLARD, J.: *Les valeurs chez Simone Weil*, Parole et Silence, París, 2008.
  - MORENO SANZ, J.: "Espíritu de Cam: imprecando sobre Israel" en *Archipiélago*, nº 43, 2000.
  - MOULAKIS, A.: *Simone Weil. Die Politike der Askese*. Alpen aan den Rijn, Sijthoff/Stuttgart, Klett-Cotta/Bruxelles, Bruylant/Firenze, Le Monnier 1981.
  - MOULAKIS, A.: *Simone Weil and the Politics of Self-Denial*. University of Missouri Press, 1998.
  - MUGGERIDGE, M.: "Simone Weil: Lights in Our Darkness" en *The Observer*, 22, 1968.
  - MULLER, J.-M.: *Simone Weil: l'esigenza della nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Turín, 1994.
  - NARCY, M.: *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Éditions du Centurion, París, 1967.
  - NARCY, M. y TASSIN, É. (Dir.) *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, París, 2001.
  - NARCY, M.: "Le Platon de Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. V, nº 4, 1982, pp. 250-267.
  - NARCY, M.: "Visite à Joë Bousquet" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 2, 1983, pp. 113-129.
  - NARCY, M.: "Simone Weil, mystique ou politique?" en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 2, 1984, pp. 105-119
  - NARCY, M.: "Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. VIII, nº 4, 1985, pp. 365-376.
  - NARCY, M.: "Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée" en *Cahiers Simone Weil*, T. XIII, nº 4, 1990, pp. 413-423.
  - NARCY, M.: "Simone Weil et la cité platonicienne" en *Cahier du groupe de recherches Philosophie & Langage* 13, 1991.
  - NARCY, M.: "Avant-propos" ("Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil"), en OC VI/2, 1997, pp. 21-31.



- NEVIN, Th.: *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- NYE, A.: *Philosophia : The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, Routledge, New York, 1994.
- OTÓN, J.: *Simone Weil: el silenci de Déu*, Fragmenta, Barcelona, 2008.
- PEDUZZI, A.: "S. Weil et Heráclite" en *Cahiers Simone Weil*, T. VIII, nº 1, 1985, pp. 13-24.
- PEDUZZI, A.: "I Greci di Simone Weil" en *ACME — Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, vol. XXXIX, fasc. III, 1986, pp. 49-65.
- PERRIN, J.-M. (Ed.): *Réponses aux questions de Simone Weil*, Aubier Montaigne, Paris, 1964.
- PERRIN, J.-M.: *Mon dialecte avec Simone Weil*, Nouvelle cite, Bruyères-le-Châtel, 1984.
- PERRIN, J.-M. y THIBON, G.: *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, Paris, 1967. [*Simone Weil tal como nosotros la conocimos*, Nuevo Inicio, 2015].
- PÉTREMENT, S.: *La Vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973. [*Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997].
- PÉTREMENT, S.: "Sur la Source grecque" en *Cahiers Simone Weil*, T. XVI, nº 2-3, 1993, pp. 119-128.
- POTESTÀ, G. L.: "Nota", en WEIL, S.: *I catari e la civiltà mediterranea*, Casa Editrice Marietti, Génova/Milán, 1996, pp. 75-94.
- PRZYWARA, E.: "E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie" en *Etudes Philosophiques*, nº 11, 1956, pp. 458-472
- PUTINO, A.: *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina, 2006.
- RABI, W.: "Simone Weil entre le monde juif et le monde chrétien" en *Sens*, nº 7, 1979.
- RABI, W.: "Entretiens sur Simone Weil, la Résistance et la question juive" en *Cahiers Simone Weil*, T. 4, nº 2, 1981, pp. 76-84
- RAIMBAULT, G. Y ELIACHEFF, C.: *Le indomabili*, Leonardo, Milano, 1985.
- REES, R.: *Brave Men: a study of D. H. Lawrence and Simone Weil*, Gollancz, London, 1958.
- REES, R.: *Simone Weil: A Sketch for a Portrait*. London, Oxford University Press; Carbondale, Southern Illinois University Press, 1966.
- REVILLA, C. (Ed.): *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995.

- REVILLA, C.: *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003.
- REY PUENTE, F.: *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, París, 2007.
- RÍO HERRMANN, A.: "'Habitar la ciudad en estado de vigilia'. Mística y política en Simone Weil" en *Diálogo filosófico* 78, 2010, pp. 441-459.
- RÍO HERRMANN, A.: "Une politique de la kénose" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVIII, nº 3, 2015, pp. 227-239.
- RIUS, R.: "À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps" en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXVII, nº3, 2014, 223-238.
- ROLLAND, P.: "Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil" en *Cahiers Simone Weil*, T. VII, nº 4, 1984, pp. 368-391.
- ROLLAND, P., «Avant-propos I», en OC V/2 (2013), pp. 11-45.
- ROLLAND, P.: "Approche politique de l'Enracinement" en *Cahiers Simone Weil*, T. VI, nº 4, 1983, pp. 297-318.
- SAVINEL, P.: "Simone Weil et l'hellénisme", en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1960.
- SIRINELLI, J.-F.: "Les élèves d'Alain", en *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, PUF, París, 1994.
- SOURISSE, M.: "La perception-La lecture" en *Cahiers Simone Weil*, T: XI, nº 2, 1986, pp. 144-157.
- SOURISSE, M.: "S. Weil et la tradition cartésienne", en *Cahiers Simone Weil*, T: VIII, nº 1, 1985, 25-41.
- SOURISSE, M.: "La dialectique de l'enracinement et du déracinement" en *Cahiers Simone Weil*, T. IX, nº 4, 1986, pp. 383-385.
- SPRINGSTED, E. O.: "Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité", en *Cahiers Simone Weil*, T. IV, nº 3, 1981, pp. 149-167.
- STEFFENS, M.: "L'action chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, T. XXXIII, nº 2, 2010, pp. 253-269.
- STEINER, G.: *Pasión intacta*, trad. de M. Gutiérrez y E. Castejón, Siruela, Madrid, 1997.
- TARANTINO, S. (Ed.): *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma, 2009.
- THIBON, G.: *Entre el amor y la muerte*, trad. de J. M. Carrascal, Rialp, Madrid, 1977.
- TOMMASI, W.: *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993.
- VELTRI, F.: "Cités perdues, cités retrouvées. Premiers contacts entre l'Occitanie et la

- pensée de Simone Weil", en *Cahier Simone Weil*, T. XXXVI, nº 4, 2013, pp. 351-364.
- VETÖ, M.: "S. Weil et l'histoire de la philosophie" en *Archives de philosophie: recherches et documentation*, Tome 72, Cahier 4, 2009, pp. 581-606.
  - VETÖ, M.: *The religious metaphysics of Simone Weil*, trad. de Joan Dargan, State University of New York Press, Albany, NY, 1994.
  - WEIL, S.: *En casa de los Weil, André y Simone*, trad. de Alberto Sucasas, Trotta, Madrid, 2011.
  - WHITE, G.: *Simone Weil. Interpretations of a Life*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981.

#### 5. 4. OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL ESTUDIO

- ALAIN: *Propos*, Gallimard, París, 1956.
- ALAIN: *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, París, 1985.
- BATAILLE, G.: *La experiencia interior*, Tecnos, Madrid, 1971.
- BERGSON, H.: *Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. de Miguel Ángel González, Buenos Aires, Sudamericana, 1946.
- *Bhagavad-Gîta. La canción del señor*, Introducción, traducción y notas de Francisco Rodríguez Arados, Edhasa, Barcelona, 1988.
- GUÉNON, R.: *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, Bossar, París, 1925.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. et alter (Ed.): *Los filósofos presocráticos*, trad. de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 2014.
- MANDEL, Arnold: *Le dibbouk en Simone Weil*, "Le Monde", 19 de Abril de 1978, p. 1.
- PASCAL, G.: *L'idée de Philosophie chez Alain*, Bordas, Poitiers, 1974.
- PASCAL, G.: *La Pensée d'Alain*, Bordas, Poitiers, 1967.
- PLATÓN: *Obras completas*, trad. J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.
- PORTOGHESI, P.: *Después de la arquitectura moderna*, G. Gili, Barcelona, 1982.
- RICOEUR, P.: *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, París, 1969.
- TUCÍDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso*, introd., trad. y notas de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.

- VERNEAUX, R.: *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.