

«Habitar la ciudad en estado de vigilia». *Mística y política en Simone Weil*

Alejandro del Río

Resumen

Mística y política guardan una estrecha relación en el pensamiento maduro de Simone Weil. Aunque la injusticia está profundamente arraigada en la naturaleza humana y compromete todo orden social legítimo, el imperio de la fuerza en este mundo no es soberano a la luz del Bien sobrenatural. La de creación del yo por consentimiento al Bien significa conocer la fuerza y no respetarla, siendo así justo. La obligación hacia el ser humano concreto supone arraigar en la realidad extraña a este mundo, vínculo cuya mediación ha de preservarse en la Ciudad

Abstract

Mystic and Politics are in a close relationship in the mature thinking of Simone Weil. Although injustice is deeply rooted in human nature, jeopardizing any rightful social order, the dominion of force in this world is not sovereign in the light of supernatural Good. The de-creation of the ego from consent to Good means to know force and not to respect it, thus being just. Obligation toward the concrete human being implies to strike root in reality extraneous to this world, a bond whose mediation must be preserved in the City.

Palabras clave: Injusticia, fuerza, bien, de creación, arraigo.

Key words: Injustice, force, Good, de-creation, rooting.

«Sólo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo»
(Simone Weil: «La persona y lo sagrado»)

1. La injusticia en su raíz

En un pensamiento consignado en uno de sus *Cuadernos* de 1941 escribe Simone Weil: «El objeto de mi estudio no es lo sobrenatural,

* Quiero agradecer a la Profesora Emilia Bea (Universidad de Valencia) la «atención creadora» con la que ha seguido la elaboración del presente texto.

sino este mundo. Lo sobrenatural es la luz. Si nos atreviéramos a hacer de ello un objeto de estudio, lo menoscabaríamos¹. Advertencia dirigida a distinguir los planos «lo sobrenatural» y «este mundo» y a delimitar de esa manera el dominio legítimo de la inteligencia «la luz natural» por lo que hace al misterio de Dios «el Bien absoluto y trascendente» y a su relación misteriosa con el hombre «en quien el bien se determina en oposición al mal y sólo es relativo a éste». La inteligencia, en efecto, no tiene el poder de «controlar el misterio mismo»; su finalidad se cumple en proceder metódicamente «en un movimiento de ascenso y descenso dialéctico de resonancias platónicas» por «los caminos que conducen al misterio, que suben hasta él, y que desde él vuelven a bajar»². Sin embargo, la razón humana sólo es verdaderamente fiel a sí misma, precisa Weil, cuando se ve forzada a detenerse ante una imposibilidad, ante un límite que no puede franquear por sus propios medios, y siempre que haya ejercido hasta el final sus capacidades naturales «con un rigor irreprochable»³. Mientras que la inteligencia define su propio dominio trayendo a luz las conexiones necesarias de las cosas, lo imposible se le presenta como «cabos que no podemos atar»⁴. Pero si, atrapada en este *impasse*, la inteligencia aferra con atención esos cabos sueltos en su misma incomprendibilidad en vez de pasarlos por alto, y se mantiene así en espera, inmóvil, en «una humillación extrema»⁵, los ojos del alma se verán finalmente forzados a cambiar la orientación de la mirada. El alma entonces *leerá* «por detrás» del plano de la necesidad natural, comprendida por la sola razón, el orden de lo creado «la belleza del mundo», y «por detrás» de ese orden, el amor de Dios «la gracia».

Así pues, el amor sobrenatural no alcanza al alma más que cuando ésta renuncia a su poder de comprensión y *consiente* en recibirlo. De este modo el alma consiente también a una necesidad de orden superior a la material, «una cadena sobre una cadena, una cadena de acero sobre una cadena de latón». Pero, aun siendo lo sobrenatural «más preciso, más riguroso que el tosco mecanismo de la materia», ello no comporta, ¡«ni en este mundo, ni después de la muerte»!, «un relajamiento de las cadenas de la necesidad [natural]»⁶.

¹ WEIL, Simone: *Cuadernos*. Trotta, Madrid, 2001, p. 357.

² WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*. Trotta, Madrid, 2003, p. 71.

³ Op. cit., p. 70.

⁴ WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid, 1994, p. 134.

⁵ *El conocimiento sobrenatural*, cit., p. 257, donde reconoce en esta espera el «método propio de la filosofía».

⁶ Op. cit., p. 113.

Nada, ni siquiera Dios, puede remediar que el mundo permanezca sometido a la necesidad mecánica y que aparezca, en esa cerrazón suya, dejado de la mano de Dios. «Dios no cambia nada de nada»⁷, en el sentido de que no fuerza a «la fuerza de las cosas» a llevar a cabo sus fines: es impotente. Dios no interviene en los asuntos del mundo, pues «envía la desgracia indistintamente a los malos y a los buenos»⁸: es imparcial. Dios está ausente. Pero sólo en tanto que esa ausencia es *real*, es el Bien.

El pensamiento de la ausencia de Dios es central en la concepción metafísico-religiosa de Simone Weil. Dios ha abdicado de su poder en favor de la necesidad de la naturaleza; al crear, se ha retirado, cediendo su omnipotencia en la forma de la obediencia de todo lo creado a la necesidad natural. Pero, mientras que materia, plantas y animales son «espejo de la inocencia divina» y, por así decir, transparentes a la voluntad de Dios, el hombre —que tiene el poder de decir «yo», esto es, cuyo ser consiste en determinarse a sí mismo como una libertad que se realiza sobreponiéndose a la necesidad— experimenta la obediencia a la necesidad como un contrasentido. Sin embargo, en lugar de soportar este contrasentido en su verdad asumiendo el «horror a la muerte»⁹, lo «natural», lo espontáneo en la vida del yo es ejercer todo el poder de que dispone con el exclusivo fin, en el fondo, de escapar a la muerte. El yo es, en este sentido, una tendencia constante a acrecentar su *propio* poder, es un apetito de *apropiación* que, en cuanto tal apetito, no conoce límite.

En la economía de esta existencia apropiadora del yo es determinante lo que Weil denomina «nuestra situación central imaginaria»¹⁰. Es el dato fundamental de la experiencia humana finita, el hecho de que el yo sólo se alza en el mundo instituyéndose como su centro y constituyendo una perspectiva que asimila, como objeto o como obstáculo de su deseo, cualquier realidad externa a ella, convirtiendo así toda realidad en «cosa imaginaria». Weil penetra la «mecánica» de esta vida del yo con perspicacia de moralista. El yo traslada permanentemente su deseo de unos objetos a otros, atándose alternativamente a ellos y compensando la pérdida de unos apegos por la ganancia otros. En esta operación, «la imaginación trabaja continua-

⁷ *La gravedad y la gracia*, cit., p. 149.

⁸ Op. cit.

⁹ «El horror a la muerte es la ley de hierro que determina todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos» (*El conocimiento sobrenatural*, cit., p. 54).

¹⁰ WEIL, Simone: *Œuvres Complètes*, IV, 1. Gallimard, París, p. 300.

mente»¹¹ en restituir ese precario equilibrio del yo. «Colmadora de vacíos», la imaginación es la facultad que permite al yo superar el vacío, para él insoportable, que supondría la falta de todo apego (material, psicológico, moral, pero, sobre todo, «social»).

Esta actividad imaginaria, sin embargo, no es en absoluto creadora, pues precisamente no pone *realidad* alguna que fuera distinta del yo. El conato subjetivo, antes bien, es una potencia «des-realizadora», engendradora de irrealidad y, en definitiva, destructiva. De ahí que Weil pueda escribir que matar es un acto cuya esencia es imaginaria¹². Incluso cabe decir, siguiendo hasta el final la lógica weiliana, que es la existencia misma del yo, en tanto que negación de la realidad del otro, lo que constituye el crimen por esencia. Pues al ser este mundo la coexistencia de los seres, «todos los crímenes, todos los pecados mortales son formas particulares del rechazo a esa coexistencia»¹³. Tal es el origen existencial del mal: «El punto de vista es la raíz de la injusticia»¹⁴. Por el contrario, la justicia es consentir a la existencia real del otro, y, como se verá más adelante, a lo que en esa realidad, en «este hombre concreto», hay de sagrado.

Estas reflexiones preliminares ponen de manifiesto que en la misma entraña metafísico-religiosa del pensamiento de Simone Weil se plantea, con todo rigor, la cuestión de «lo político», si por tal entendemos, en su acepción más básica, el hecho de habitar los hombres el mundo como «ser-en-común». Además, como toda concepción de lo político, la visión weiliana se hace cargo de la realidad del poder inherente a ese ser-en-común; pero, más en especial, de la constricción, el sometimiento y la violencia como formas de injusticia, con-naturales a las acciones humanas¹⁵.

Puede afirmarse que tanto la vida como la experiencia intelectual y espiritual de Simone Weil fueron una permanente confrontación con las causas y consecuencias del señorío de la injusticia en este mundo, así como un esfuerzo por hallar las vías de paliar este mal radical, afrontándolo sin consuelo en el terreno de la reflexión y hasta asumiéndolo en su propia alma. Desde esta lectura, su evolución

¹¹ *La gravedad y la gracia*, cit., p. 67.

¹² *Cuadernos*, cit., p. 421.

¹³ WEIL, Simone: *Intuiciones precristianas*. Trotta, Madrid, 2004, p. 133.

¹⁴ *El conocimiento sobrenatural*, cit., p. 196. En este mismo sentido escribirá a Joë Bousquet que «la raíz del mal es la fantasía».

¹⁵ Así, el problema tradicional de la filosofía política habrá sido dilucidar las formas de dominación legítima, es decir, de dominación consentida por aquellos que están sometidos a ella.

personal y la de sus ideas –aun siendo visible el cambio en sus temas y en el sentido atribuido por la misma Weil a su vocación–, presentan una innegable coherencia, que se va haciendo cada vez más palpable en sus escritos y su conducta con el paso de los años, hasta condensarse en esa «certeza interior» –manifestada en una de las últimas cartas a sus padres un mes antes de morir– de albergar en su interior «un depósito de oro puro» que ella sólo se sentía capaz de transmitir en forma de un «bloque macizo»¹⁶. Naturalmente, siguiendo con esta imagen, dicho bloque macizo requiere ser analizado, discutido en sus categorías clave, repensado y sopesado, como Weil siempre pretendió, en vista de su verdad, y por tanto sin sortear sus contradicciones ni obviar sus dificultades ni sus «puntos ciegos». Pero, justamente, se trata de atender a su *verdad*, una verdad de la especie de aquella que Simone veía encarnada en los locos de Shakespeare y de Velázquez, cuyas palabras nadie escuchada precisamente porque dicen la verdad¹⁷.

Una manera de atender a esa «loca verdad» desde la que nos hablan los escritos de Simone Weil sería prestar oídos a la íntima relación de dos temas mayores de su obra: mística y política. En concreto, se trataría de mostrar, aunque sea aquí de forma tentativa –y volviendo a la cita con la que abríamos este apartado–, cómo la relación justa y eficaz, en pensamiento y acción, con «este mundo» –esto es, primordialmente, con la realidad humana (histórica, social, política, moral)– implica para Weil orientar la mirada hacia la «luz sobrenatural» para dejarse «inspirar» por ella. En esta orientación de la mirada hacia lo alto –que no es un mirar meramente «contemplativo», sino que tiene una virtud actuante, «práctica» y creadora– consiste el que ella llamó «método de la mística», y en él acabó reconociendo el único modo, justamente por hallarse a la altura del destino eterno del hombre, de afrontar el desarraigo del tiempo contemporáneo.

2. Política, desgracia y barbarie

En un borrador de carta (de 1938 o 1939) a un destinatario desconocido, confiesa Simone Weil que «de muy chica, en todo aquello que leía o escuchaba, instintivamente, por indignación antes que por

¹⁶ WEIL, Simone: *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta, Madrid, 2000, p. 194.

¹⁷ Véase op. cit., pp. 197-198.

piedad, siempre me ponía en el lugar de todos los que sufrían una coerción»¹⁸. Sin duda la pequeña Simone –como esa «pequeña necia» de nombre Antígona¹⁹ con la que probablemente la Simone adulta se identificara en su fuero interno– sintió muy temprano ese impulso de ponerse del lado de los «vencidos» y de buscar compartir su destino. Ya desde el primero de sus empleos como profesora de filosofía compatibilizará las tareas docentes con una constante implicación personal, tanto práctica como reflexiva, en grupos del sindicalismo revolucionario próximos al anarquismo. Sin embargo, lo que llama la atención en este «compromiso» es la distancia crítica con la que desde un principio es asumido por la joven filósofa, sustentada en la convicción de que una acción verdaderamente revolucionaria, esto es, liberadora de la opresión, sólo podrá cumplirse sobre la base del pensamiento y sólo cuando éste sea ejercido con incontestable probidad intelectual. De hecho, como deja establecido en sus primeros escritos, el pensamiento es para ella la actividad humana por excelencia, «la única acción», que se cumple en contacto con la realidad material y toma posesión de ésta mediante el trabajo, «acto absoluto del espíritu». Por ello, la revolución social debe restituir esa relación del sujeto pensante con el mundo en la que éste vuelve a sí –en la que despierta a sí despertando a la realidad– por medio del dominio consciente de sus condiciones de trabajo.

La exigencia de «volver a poner todo en cuestión», como declara al inicio de su escrito más importante de esa época, las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), y la demanda, ahí mismo enunciada, de «darse cuenta de la condición en que el hombre se halla realmente situado»²⁰, son los motivos orientadores de su crítica social. En medio de las convulsiones políticas de los años treinta en Europa, de lo que se trata para Weil es de *decir la verdad* sobre la organización social, escapando «del contagio de la locura y del vértigo colectivo», para reanudar, «por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo»²¹.

De esta mirada lúcida dirigida a lo social proviene su comprensión de la *opresión*, que distingue de la explotación económica con la que se ocupa el marxismo, y cuyo análisis desvela una permanen-

¹⁸ WEIL, Simone: *Écrits historiques et politiques*. Gallimard, París, 1960, p. 109.

¹⁹ Véase *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 27.

²⁰ WEIL, Simone: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Gallimard, París, 1955, pp. 9ss.

²¹ Op. cit., p. 151.

te lucha por el poder, la cual determina en última instancia la organización de la producción y es, en consecuencia, la causa primera de las condiciones de trabajo esclavizantes. Sobre esta base –y tomando, en especial, buena nota de la experiencia soviética–, Weil denunciará la falsa creencia, alimentada por el método marxista, consistente en esperar que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción fuera necesariamente a traer consigo la desaparición de toda lucha por el poder. Es más bien esta última la que empieza a dibujarse a sus ojos, más allá del capitalismo y la civilización industrial, como una constante de la historia humana.

Dos experiencias precipitarán el pensamiento político de Weil en la dirección de su posterior evolución espiritual, aunque sin abandonar, sino más bien llevándola a profundizar, su aproximación «materialista» a la realidad histórica. En ambos casos Simone se expone al contacto de lo real y recibe su choque brutal, que dejará en ella una huella indeleble. Son la experiencia de la *desgracia* y la experiencia de la *barbarie*.

Desde finales de 1934, una vez acabada la redacción de las *Reflexiones*, hasta agosto del siguiente año, trabajará como obrera en condiciones de degradación física y moral extremas, que se esfuerza por anotar y analizar en su *Diario de fábrica*. Años más tarde verá el significado de su «experiencia de fábrica» en el contacto con la desgracia de los otros, desgracia que, según dice, penetró en su alma para dejar en ella la marca de la esclavitud²². En testimonios personales un poco posteriores a su salida de la fábrica (las cartas a Albertine Thévenon), señalará como el rasgo definitorio de esa vivencia la cualidad de *realidad*, de acontecimiento no imaginario, de la experiencia de la desgracia, que por ello sacudió los cimientos de su persona: «esta realidad ha hecho cambiar en mí, no ya esta o aquella idea [...] sino infinitamente más: mi perspectiva total de las cosas, el sentimiento mismo que tengo de la vida». Después de reconocer que la estancia en la fábrica ha roto en ella el sentimiento de su propia dignidad, «tal y como ha sido fabricado por la sociedad burguesa»,

²² Véase su carta de mayo de 1942 al padre Perrin –conocida como «autobiografía», en la que su mención «del año de estancia en la fábrica» sirve de introducción a la declaración de su posterior certeza, fruto también de una vivencia personal, «de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos» (en WEIL, Simone: *A la espera de Dios*. Trotta, Madrid, 42004, p. 40).

²³ Las citas están tomadas de BEA, Emilia: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, pp. 134 s. Véase ahora en español WEIL, Simone: *La condición obrera*. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, pp. 45-53.

afirma verse en la necesidad de reconquistar, «a través de la esclavitud, el sentimiento de mi dignidad de ser humano»²³. Late en estas palabras su posterior concepción de la desgracia como desarraigo de la vida, por el que el hombre es privado por completo de su personalidad individual y social y convertido en cosa. La desgracia se le revela por tanto a Weil como experiencia de no-sentido para el yo, como imposibilidad en la que fatalmente puede verse arrojada la vida humana.

La otra experiencia, recogida en su carta a Georges Bernanos (probablemente de 1938)²⁴, es el contacto personal con la barbarie durante su breve paso por la guerra civil española. La situación descrita por Weil --en la que «un abismo separaba a los hombres armados de la población desarmada»-- se define por que «lo esencial es la actitud con respecto al hecho de matar a alguien». El hecho de matar se desenvuelve ante la mirada de la joven miliciana con sorprendente naturalidad, en una atmósfera de «ebriedad a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que me parece excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte». Como escribirá más tarde a Joë Bousquet, «la guerra es la irrealidad misma»²⁵. Pues la conclusión decisiva a la que llega Weil, al contemplar crímenes cometidos por hombres «a los que no se les habría ocurrido ir por sí mismos a matar», es que «una atmósfera así borra pronto el objetivo de la lucha», es decir, convierte todos los actos en un puro sinsentido, privándolos del fin que los orienta.

Las experiencias de la desgracia y de la barbarie sin duda agudizaron en Simone Weil la conciencia del mal de la condición humana y fortalecieron su visión progresivamente amarga y desencantada sobre las perspectivas de una acción política transformadora. De manera descamada, en un fragmento de 1939 titulado «Reflexiones sobre la barbarie», pone en entredicho «la creencia en una disminución progresiva de la barbarie en la humanidad llamada civilizada». Más valdría reconocer en la barbarie, dice, «una característica permanente y universal de la naturaleza humana, que se desarrolla más o menos según las circunstancias le son más o menos favorables», y aceptar en consecuencia el siguiente «postulado»: «se es siempre bárbaro con los débiles»²⁶.

²⁴ Véase para las citas WEIL, Simone: *Escritos históricos y políticos*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 524s.

²⁵ En WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*. Trotta, Madrid, 1995, p. 54. Justamente por esta razón, dice ahí Simone, la guerra «es la realidad más importante a conocer».

²⁶ *Escritos históricos y políticos*, cit., p. 272.

Así pues, Weil identifica detrás del escenario de los frentes políticos abiertos, y más allá de la oposición entre comunismo y capitalismo²⁷, la terrible fatalidad que gobierna el decurso histórico y que pesa tanto sobre la condición de los opresores como sobre la de los oprimidos. Pues se abre aquí paso la evidencia, clave en los posteriores comentarios weilianos sobre el «imperio de la fuerza», de que la esencia de la lucha por el poder —con la que se teje la historia humana— es desmesura, ilimitación, y de que por tanto toda forma de dominación debe su origen a un desequilibrio intrínseco que la destina sin remedio a su propia desaparición, víctima de esa inagotable sed de dominio. La historia es el argumento que, conforme a esta lógica funesta de la fuerza —su auténtico protagonista—, despliega la injusticia. En la «Meditación sobre la obediencia y la libertad», esta evidencia queda formulada en los términos de la imposibilidad de un poder que sea legítimo: «El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, sea el que sea»²⁸. Este ejercicio de lucidez extrema conduce la decisión por la acción política eficaz a una aporía prácticamente insoluble. Pues el «hombre enamorado del bien público», concluye Weil, se encuentra en «un desgarramiento cruel y sin remedio. Participar, aunque sea de lejos, en el juego de fuerzas que mueven la historia apenas es posible sin mancharse o sin condenarse de antemano a la derrota. Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil tampoco resulta posible sin una gran inconsciencia»²⁹.

3. Fuerza, mística y justicia

En los escritos políticos de la segunda mitad de los años treinta, Weil deja establecido que «la noción de fuerza [...] constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales»³⁰. Pero dicha lectura se hace extensiva, como se ha señalado, a la historia occidental en su conjunto porque la noción de fuerza hay que situarla, antes de nada, en el momento fundador mismo de dicha historia, entendiendo por tal el acontecimiento que inaugura y determina lo político, el ser-en-común de los hombres en este mundo. Dicho acontecimiento es una guerra, o más bien, es *la guerra* por antonomasia: la cruel batalla li-

²⁷ Como poco más tarde, en plena guerra mundial, también buscará ir más allá de la oposición entre democracia y totalitarismo.

²⁸ *Escritos históricos y políticos*, cit., p. 115.

²⁹ Op. cit.

³⁰ Op. cit., p. 112.

brada ante los muros de Troya y que acaba en la destrucción de la ciudad. La *Iliada* es el documento que da testimonio de esta violencia original, de este «crimen atroz» que, como una injusticia fundacional, en adelante obsesionará a la civilización griega con la idea de justicia³¹. Todo el poema épico «está a la sombra de la mayor desdicha que exista entre los hombres, la destrucción de una ciudad.»³². Pero la violencia narrada por el poema no recae sólo sobre los vencidos; destruye también a los vencedores, no conoce límite y hace que todos aquellos a los que toca queden condenados, «hermanados en la misma miseria.»³³. Y no se limita a aniquilar los cuerpos, sino que su auténtico efecto consiste en petrificar las almas, en hacer caer a los hombres, presos de la pesantez moral, hasta el nivel de la materia inerte. La guerra, enfatiza aquí de nuevo Weil, sobre todo priva del pensamiento, del juicio³⁴, y arrastra las acciones guerreras en una emulación ciega: violencia que responde a la violencia, crimen que imita al crimen.

Sin embargo, la *Iliada* encierra un elevado significado espiritual en la medida en que su creador ha sabido mirar la verdad de la miseria humana sin dejarse fascinar por el prestigio de la fuerza. Como destaca Weil, la *Iliada* no glorifica a los vencedores, pues contempla con la misma equidad a vencedores y vencidos, preservando así la memoria de estos últimos. La mirada que construye el poema es desapego con respecto a las hazañas de la fuerza y, de esa forma, adopta la justicia como criterio de lectura de las acciones. Tras el abuso consustancial a la fuerza, el poeta es capaz de leer «límite, medida, equilibrio.»³⁵. Pero la posibilidad de esta *lectura* no depende directamente del esfuerzo voluntario por superar la irrealidad de la fuerza, pues entonces guardaría con ésta una homogeneidad en su mismo plano. En este punto, la posición de Weil es tajante: «Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje, exigiría una virtud más que humana, tan poco habitual como una constante dignidad en la debilidad»³⁶. La posibilidad de pro-

³¹ Véase WEIL, Simone: «Dios en Platón», en *La fuente griega*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 77, 81.

³² WEIL, Simone: «La *Iliada* o el poema de la fuerza», en *La fuente griega*, cit., p. 39.

³³ Op. cit., p. 29.

³⁴ Esta ausencia de juicio es la misma que Weil había advertido como inherente a la opresión en el trabajo y que había presenciado en los crímenes de la guerra civil española.

³⁵ Op. cit., p. 25.

³⁶ Op. cit., p. 29.

ceder a una lectura *en justicia* supone antes bien una ruptura, una subversión completa de las correlaciones de fuerza y poder que forman el entramado de este mundo. Pero esta subversión no puede venir más que «desde fuera» de dicho entramado, no pertenece a él ni puede provenir de él: su origen «no es de este mundo».

Tan sólo el Bien incondicionado, absoluto y trascendente, es inspiración de la justicia en este mundo. El Bien que, como tal, no es representable ni es compensación de ningún mal. Porque todo bien representable y, de esta manera, utilizable por el yo para su propio consuelo –para su perpetuación y aumento– es un bien imaginario, un bien mezclado de mal y entregado, en definitiva, al vértigo de la pesantez y al remolino de la fuerza. Pues «en el ámbito de la naturaleza (incluso psicológica)» –de forma distinta al «ámbito espiritual»–, «el mal y el bien se producen sin cesar mutuamente»³⁷. A diferencia de ese ámbito de la naturaleza, la *mística* se define, en palabras de Weil, como «el tránsito más allá de la esfera en la que el bien y el mal se oponen, y ello gracias a la unión del alma con el bien absoluto»³⁸. La experiencia mística es el *contacto real* del alma con el Bien trascendente, «con la única realidad absolutamente real»³⁹. Precisamente porque se presenta como contradictoria, la experiencia de lo trascendente implica un paso al límite: «para conocer lo trascendente no queda más remedio que hacerlo, sin embargo, a través del contacto, puesto que nuestras facultades no pueden fabricarlo»⁴⁰. Experiencia de «contacto» –advírtase cuando se trate de la *asimilación* al Bien– que implica reconocer *a un tiempo* –de ahí la contradicción– tanto la *distancia* infranqueable por la voluntad del hombre con respecto al Bien como la ineludible *vocación* de realizar el Bien en esta vida.

Simone Weil acude a Platón –en quien reconoce vestigios de una «tradición mística» presente también «en los misterios y las sectas iniciáticas de Egipto, Tracia, Grecia y Persia», y de la cual habría «surgido el cristianismo»⁴¹– para ilustrar esta «concepción experimental» de Dios que, según entiende ella, constituye la esencia de la mística. Pero, de forma significativa, su comentario busca hacerse cargo de la

³⁷ «Dios en Platón», en *La fuente griega*, cit., p. 81.

³⁸ WEIL, Simone: «Esta guerra es una guerra de religiones», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 84.

³⁹ «Dios en Platón», en *La fuente griega*, cit., p. 89.

⁴⁰ WEIL, Simone: *Cuadernos*, cit., p. 437.

⁴¹ WEIL, Simone: «Carta a Déodat Roché», en *Pensamientos desordenados*, cit., p. 48.

pregunta platónica: ¿qué es la justicia? En otros términos: ¿cómo se realiza la asimilación del alma a Dios por la justicia?, ¿cómo es posible la imitación del Bien perfecto por un hombre? La argumentación platónica no vacila, en esta consideración del hombre justo, en plantear una paradoja extrema⁴². Si el justo, para serlo, «no quiere la apariencia, sino la realidad de la justicia», tendrá entonces que estar dispuesto a pasar por esta vida «con la apariencia de la injusticia y la realidad de la justicia» (*República* II, 360 ss.). Habrá de sufrir entonces el parecer injusto a los ojos de los hombres, no sucumbiendo de ninguna manera a la fuerza de la opinión para aparentar ser justo sin serlo, sino siéndolo de verdad, y llegando incluso a padecer toda clase de suplicios por causa de la justicia, hasta el de ser condenado a una muerte infame. Pero no sólo tendrá que arrostrar la desgracia social de ser ajusticiado como un criminal a manos de sus semejantes, sino que habrá de renunciar a toda apariencia de justicia también con respecto a los dioses: habría de verse, recalca aquí Weil, «abandonado incluso por Dios». En el abandono de Dios, en el silencio de Dios a la pregunta «¿por qué?», que el desdichado grita desde el fondo de su corazón, reconocerá Weil el misterio de la mediación suprema cumplida en la Pasión de Cristo, el justo perfecto.

La figura del justo se condensa así en la doble imagen —mística por excelencia— de la desnudez ligada a la muerte: «la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir». Únicamente en esa desnudez —en el despojamiento de toda apariencia debida a la luz del mundo— y en la muerte para sí mismo —en la renuncia del yo a la atadura más fuerte que es el apego a sí: el amor propio, la salvación a toda costa de sí mismo en este mundo— encarna el justo ese principio de subversión del imperio de la fuerza. Desnudez y muerte remiten así a la cuestión de la «decreación» del yo, noción central en el pensamiento de Simone Weil que, inseparablemente de su significado místico, se halla íntimamente implicada en la posibilidad de pensar y realizar la justicia.

Decreación significa «detenerse, contenerse, supone crear vacío en sí mismo»⁴³, por tanto, negarse a ejercer todo el poder del que se es efectivamente capaz. «No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo»⁴⁴. La decreación del yo consiste en consentir al Bien, realizando en ese mismo

⁴² Véase, para las citas, «Dios en Platón», en *La fuente griega*, cit., pp. 81ss.

⁴³ WEIL, Simone: *Cuadernos*, cit., p. 387.

⁴⁴ «La *Iliada* o el poema de la fuerza», en *La fuente griega*, cit., p. 41.

acto de consentimiento, con absoluta certeza práctica, la distinción entre el bien y el mal: «no respetar la fuerza». El hombre «se asimila» por esta vía a Dios, imitando en su consentimiento la libre abdicación divina, la renuncia hecha por Dios a su omnipotencia en el acto de la creación. Sólo mediante el consentimiento al Bien se hace el alma disponible a la luz sobrenatural («somos como plantas que tuvieran como única elección exponerse o no a la luz»⁴⁵) y a la intervención de la gracia. Pues destruir nuestro yo desde el interior es, según Weil, el único acto libre que nos ha sido concedido, al que concurre la gracia. Así, en la decreación, el deseo –la energía vital del alma– resulta desprendido de sus apegos, se vuelve deseo sin objeto que se ejerce «en vacío» al no obedecer a otra orientación salvo la del Bien puro. Por el deshacimiento del yo, a través de la «noche oscura de la sensibilidad», primero, y en la espera en vacío, atravesando la «noche oscura del espíritu», después, el alma ingresa en el «país de lo real». La vía mística hace al hombre, de este modo, partícipe de la creación, poniéndole en condiciones de leer la *realidad* del mundo «desde fuera» de éste, es decir, de proceder a una especie de «no-lectura» en la medida en que rompe con toda perspectiva. Es lo que describe Simone, en un bello pasaje de su carta a Joë Bousquet, como la eclosión del alma fuera del huevo del mundo por obra del Amor: «Cuando la cáscara se rompe, cuando el ser sale del huevo, tiene todavía por objeto este mundo. Pero ya no está allí dentro. El espacio se ha abierto y desgarrado. El espíritu, dejando el cuerpo miserable abandonado en un rincón, es trasladado a un punto fuera del espacio, *que no es un punto de vista, desde el que no hay perspectiva*, desde el que este mundo visible es contemplado como realmente es, *sin perspectiva*»⁴⁶.

En el mito de la caverna platónico, la narración de la condición humana esclavizada y del camino de su liberación, la lectura de la realidad de este mundo tras la contemplación del Bien se simboliza con el retorno a la caverna. Se trata, dice Platón, de «bajar de nuevo [...] a la morada común de todos», para, acostumbrándose a ver en las tinieblas, conocer «cada una de las apariencias [...] y eso porque habéis visto la verdad concerniente a las cosas bellas, justas y buenas» (*República* VII, 520). A lo que Weil añade: «[...] 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»⁴⁷. Al justo le incumbe por

⁴⁵ Véase «El amor a Dios y la desdicha», en *A la espera de Dios*, cit., p. 82.

⁴⁶ «Carta a Joë Bousquet», en *Pensamientos desordenados*, cit., p. 54. Los subrayados son nuestros.

⁴⁷ «Dios en Platón», en *La fuente griega*, cit., p. 100.

tanto, según la concisa y afortunada fórmula weiliana, «acabar la creación», suscitar la realidad de las cosas de este mundo. Tarea que habrá de ser, en ese mismo sentido, inspiración de ese ser-en-común que, siguiendo a Platón, ella llama «Ciudad»: «Y así nosotros y vosotros juntos habitaremos esta ciudad en estado de vigilia y no en sueños, como es el caso actualmente» (*República, loc. cit.*)⁴⁸. «Habitar la Ciudad en estado de vigilia», esto es, participar por medio de la conversión del alma en un ser-en-común que se alimente de la exigencia de justicia.

4. La Ciudad y el arraigo

Si la conversión es la orientación justa del alma hacia el Bien y, con ello, un arrancarse de las ataduras que la esclavizan en la «caverna» donde habita como en sueños, la cuestión de lo político –fundada en esta concepción del desapego místico– estriba en devolver al alma «el contacto con este mundo que es el suyo, pero un contacto legítimo que no sea atadura»⁴⁹. Este *contacto legítimo* encuentra expresión en las nociones weilianas de *mediación* y *arraigo*, que conforman el pensamiento político de la última etapa de su vida –plasmado en los textos reunidos póstumamente como *Escritos de Londres* y en el largo ensayo, inacabado, que luego se titulará *L'Enracinement*–, entre finales de 1942 y mediados de 1943.

En consonancia con la intención original de su ocupación con el mundo político y social, también ahora de lo que se trata para Simone Weil es de reconstruir en los individuos el sentido de la realidad, a través del fomento de su libre responsabilidad y su capacidad de pensar por sí mismos. Pero semejante «despertar a lo real», como se ha visto, pasa por una crítica de la autosuficiencia del yo en su condición de centro de poder, por la decreación del sujeto del pensamiento y de la acción. El objeto de esta crítica es el ámbito de lo simbólico constitutivo de la subjetividad, sólo a través de cuya transformación el individuo puede ser liberado de su esclavitud imaginaria (pero efectiva y eficaz) al poder, de la seducción del imaginario poderoso. Esta *metanoia* simbólica implica el abandono del trato idolátrico con el mundo por el cual se inviste imaginariamente a los bienes relativos con la cualidad de bienes absolutos⁵⁰. El sustento

⁴⁸ Op. cit., p. 99.

⁴⁹ Op. cit., p. 100.

⁵⁰ «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

último del trato idolátrico con los bienes de este mundo es lo que Weil designa como «lo social», llegando a afirmar que «todo apego es social» y que desatar al alma de lo social «es el más difícil de los desprendimientos»⁵¹. Por esto sostiene que si «la persona en nosotros es la parte del error y del pecado en nosotros» —esa parte del alma que dice «yo» y cuya decreación ha procurado desde siempre la tradición mística—, sin embargo «la parte del alma que dice ‘nosotros’ es aún más peligrosa»⁵². Se remarca así con claridad la confluencia entre crítica social y liberación del alma, pues «detenerse a *contemplar* lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo»⁵³. «Contemplar lo social» equivale a penetrar el sentido del mimetismo colectivo que condena a los individuos a la reproducción «a-crítica» —en ellos mismos y en los demás, a través de los símbolos y las instituciones políticas, jurídicas, sociales— de los mecanismos del poder y la opresión. En esa medida, dicha contemplación significa crear un «vacío de poder», el cual, como entiende Weil, sólo «a la luz de lo sagrado» puede dar lugar a un espacio político habitado por la justicia.

Según Simone Weil, la crisis del mundo contemporáneo se pone de manifiesto en el «problema religioso», esto es, en la cuestión de cómo las sociedades y los individuos sobrellevan la oposición entre el bien y el mal, que pesa como un fardo insoportable sobre la conciencia de los hombres⁵⁴. El primer «método» o actitud ante dicho problema, extendido en las sociedades secularizadas, es el «irreligioso», que consiste en negar la realidad de dicha oposición mediante la práctica del «todo vale», la aprobación de la legitimidad de cualquier cosa con tal de ser deseada por un yo. A esta indiferencia valorativa, y al consiguiente tedio vital —sólo distraído en tiempos de prosperidad material—, estaría abocado el laicismo que, en su desconocimiento de lo espiritual, se muestra incapaz de proponer auténticos fines que sirvan de orientación al esfuerzo humano. El segundo método, la «idolatría», «consiste en delimitar una región social en el interior de la cual la pareja de contrarios bien y mal no tiene derecho a

dejarla pasar» (*La gravedad y la gracia*, cit., p. 103). Pero «basta no mentirse para saber que no hay nada en este mundo por lo que se pueda vivir» (*Pensamientos desordenados*, cit., p. 15), con lo cual «depende de nosotros no hacer objeto de nuestro amor a falsos dioses» (op. cit.).

⁵¹ *Cuadernos*, cit., p. 513.

⁵² WEIL, Simone: «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 21.

⁵³ *Cuadernos*, cit., p. 513.

⁵⁴ Véase para esto WEIL, Simone: «Esta guerra es una guerra de religiones», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., pp. 81ss.

entrar». En esta vía, que presenta una forma «religiosa» —por establecer una especie de bien absoluto que trasciende y consolida los fines individuales en un cuerpo superior, *ersatz* de Dios—, se produce en realidad una confusión de lo religioso con lo político, ya sea a través de la divinización del poder, ya de la toma del poder por una iglesia o institución religiosa. Esta legitimación por el poder es el signo de todo totalitarismo, que mediante la «propaganda» compensa la desorientación irreligiosa con la irrealidad promovida por el ídolo social, agravando el desarraigo de las almas.

Lo característico de este diagnóstico de la crisis contemporánea —un drama religioso único cuyo teatro es el mundo entero⁵⁵— es que sitúa su causa última en la separación de lo profano y lo sagrado, acorde en esto con el relato sobre el «desencantamiento del mundo» que ha configurado la cosmovisión moderna. Ahora bien, a juicio de Weil, sólo una penetración de lo profano por lo sagrado que signifique la justa mediación entre ambas esferas —sin confundirlas ni someter la una a la otra, sino precisamente manteniéndolas en su distinción— puede preservar a los hombres del desarraigo⁵⁶. Es esta justa mediación lo que aporta el tercer método que diferencia Weil, consistente en que «la vida entera de todo un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté toda ella orientada hacia la mística», pues «sólo esta orientación distingue a la religión de la idolatría»⁵⁷. Lejos de propugnar entonces una especie de teología política o de pretender instaurar una forma de religión civil, la tarea de «difundir en este mundo el reflejo de la luz sobrenatural» requiere una nueva *relación* con lo sagrado que, preservando la libertad de conciencia, ponga en el centro de la vida social «ese infinitamente pequeño que es Dios»⁵⁸. Es decir, no el Dios que «ejerciendo su dominio» sirve de legitimación al poder político o religioso, sino el

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 81. Con estas palabras parece referirse ahí, más en concreto, a la segunda guerra mundial.

⁵⁶ En cierto modo, cabría decir que todo el propósito maduro de Weil va encaminado a desmentir, haciéndose cargo de él, el por otra parte lúcido y acertado dictamen weberiano: «El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí» (WEBER, Max: *El político y el científico*. Alianza, Madrid, p. 229).

⁵⁷ «Esta guerra es una guerra de religiones», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 85.

⁵⁸ *Op. cit.*

Dios escondido, que «está en lo secreto», sólo cuya revelación desdice la «gloria del mundo» y su visible esplendor. El Dios verdadero, aquel cuya concepción es compatible «con un movimiento de caridad pura»⁵⁹. Tal es, por tanto, el centro invisible en el que ha de fundarse la Ciudad como en su lugar de arraigo sobrenatural: la justicia, «la ley no escrita». 'Arraigar en la justicia', 'consentir al Bien', 'asimilarse a Dios', son maneras de decir ese movimiento de caridad pura que vincula al ser humano a la realidad extraña a este mundo.

Dicho vínculo real es determinado en los escritos finales de Simone Weil como *obligación*⁶⁰, a la que está subordinada y es relativa la noción de derecho. Sólo la obligación es incondicionada –a diferencia de los derechos, sujetos siempre a condiciones determinadas– y responde así al destino eterno del hombre. Pero no del hombre genérico –la idea de hombre o la persona abstracta–, sino de *este* hombre concreto, *ese* ante el cual me puedo ver en todo momento asaltado por la pregunta: «¿Qué es lo que exactamente me impide sacarle los ojos a ese hombre, si tengo licencia para ello y además me divierte?»⁶¹. ¿Qué detendría mi mano si se viera liberada de la constrictión que el derecho y la moral imponen a la satisfacción de mi deseo de poder? «Lo que la detendría», continúa Weil, «es saber que si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño»⁶². Ese «grito silencioso que suena solamente en el secreto del corazón» al contacto con la injusticia –porque el alma, «a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal–, es lo sagrado en el hombre. Sólo esto sagrado, esta «exigencia de bien absoluto» que vincula al hombre con la otra realidad, es digno de respeto. Pero tal respeto absoluto no puede testimoniarse aquí más que de manera indirecta a la parte del hombre «abandonada a la necesidad y sometida a la miseria de las necesidades»⁶³. De ahí que exista, según Weil, una correspondencia entre las obligaciones para con el ser humano –análogas al alimento– y «las necesidades del alma y del cuerpo» –análogas al hambre–. A causa de este lazo entre obligaciones y necesidades, «cuando, debido a la acción u omisión

⁵⁹ Véase WEIL, Simone: *Carta a un religioso*. Trotta, Madrid, 1998, p. 54.

⁶⁰ El texto más tarde conocido como *L'Enracinement* es titulado por Weil «Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano».

⁶¹ «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 18.

⁶² Op. cit.

⁶³ Véase WEIL, Simone: «Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., pp. 63 ss.

de otros hombres, la vida de un hombre se destruye o se mutila por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no sólo la sensibilidad sufre el golpe sino también la aspiración al bien. Entonces ha habido sacrilegio hacia lo que el hombre encierra de sagrado»⁶⁴.

El reconocimiento de las necesidades como testimonio terreno de la exigencia de bien constituye para Simone Weil la finalidad urgente de «una verdadera política», la cual habría de procurar que todo hombre pueda «enraizarse en el bien impersonal»⁶⁵ y debería «proteger en los hombres no la persona, sino todo lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra la persona»⁶⁶. Una vida pública inspirada de esta forma por el Bien, y no sometida al ruido de la propaganda y a la constricción de la opinión, debería crear, como requisito fundamental, «una atmósfera de silencio y atención» en la que quepa oír, en su verdad, el grito del desdichado. Ello implica una educación cuya primera tarea consiste en promover, a la medida de las necesidades de los distintos ámbitos sociales y desde la centralidad de la espiritualidad del trabajo, las «palabras cuya morada propia se encuentra en el cielo»⁶⁷. Pues no son suficientes las nociones «ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural», como democracia, persona, derecho, «que encierran una guerra latente». Es necesario el coraje –la sensata locura, diríamos– de *significar*, en palabra y acto, la ‘verdad’, la ‘belleza’, la ‘justicia’, la ‘compasión’, que «son bienes siempre, en todas partes». Estas significaciones son mediaciones, puentes; en ellas estriba la única posibilidad de arraigo del ser humano. Una posibilidad imposible o contradictoria expresada en la imagen de estar «enraizados en el cielo». Pues si, por un lado, «la ciudad brinda la sensación de hallarse en casa», por otro lado, «es un *metaxý* [un puente] para el desarraigo». Así la condición verdadera del ser humano es «tener en el exilio la sensación de hallarse en casa»⁶⁸. «En el exilio», esto es, en la *mediación* que es la Vida misma⁶⁹.

Para terminar, citaré otra imagen que resume bien el sentido del pensamiento de Simone Weil y que parece haber sido concebida como un misterioso contrapunto al conocido símil de la «nave del Estado»:

⁶⁴ Op. cit., p. 65.

⁶⁵ «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, cit., p. 23.

⁶⁶ Op. cit.

⁶⁷ Op. cit., pp. 30 s.

⁶⁸ Para estas citas, véase *Cuadernos*, cit., pp. 500-501.

⁶⁹ «Dios es mediación entre Dios y Dios, entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre, entre Dios y las cosas, entre las cosas y las cosas, e incluso entre cada alma y ella misma» (*Intuiciones precristianas*, cit., p. 140).

«Nosotros somos como náufragos aferrados a una tabla en medio del mar, zarandeados de una manera pasiva por todos los movimientos de las aguas. Dios nos lanza un cabo, desde lo alto del cielo, a cada uno. El que lo coge y no lo suelta a pesar del dolor y el miedo, no deja de estar sometido, como los demás, a los embates de las olas, pero esos embates se combinan ahora con la tensión de la cuerda y conforman un conjunto mecánico diferente.

»De esa manera, aun cuando lo sobrenatural no descienda al terreno de lo natural, la naturaleza queda, sin embargo, alterada por su presencia»⁷⁰.

Solicitado el 20 de abril de 2010

Aprobado el 13 de noviembre de 2010

Alejandro del Río
Escuela de Filosofía (Madrid)
rioherrmann@gmail.com

⁷⁰ Op. cit., p. 138.