



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"



Pasión y razón: límites y potencia de lo humano.

Simone Weil y la posibilidad de la filosofía.

Tesis

que para obtener el grado de

Doctora en Filosofía

Presenta:

Rubí de María Gómez Campos

Asesor:

Dr. Eduardo González Di Pierro.

Morelia, Michoacán, junio de 2016.

ÍNDICE

Introducción.....	7
I.- SENTIR Y PENSAR.....	22
REALIDAD, EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD.....	22
EL <i>COGITO</i> Y LA EXPERIENCIA. AUTO-COMPRENSIÓN Y DIFERENCIA (SEXUAL).....	22
1. SENTIR-PERCIBIR-CONCEBIR.....	40
Aproximación histórico-fenomenológica, ontológica y política a la diferencia de los sexos y la actividad de pensar.....	40
Filosofía y cuerpo.....	47
Filosofía y diferencia de los sexos.....	59
Tiempo de la diferencia e historicidad.....	67
Escritura y genealogía.....	76
2. SER, PENSAMIENTO Y MUNDO.....	88
(Un realismo filosófico de base y origen cartesiano).....	88
Mente, cuerpo y mundo.....	93
Percepción, intelecto y sensibilidad.....	102
Conocimiento, imaginación y voluntad.....	111
Sentir y pensar.....	122
Conclusión 1. Subjetividad y desdicha.....	132
II. RAZÓN Y PASIÓN.....	144
LÍMITES Y POTENCIA DE LO HUMANO.....	144
La teoría de las sustancias (<i>pensamiento y extensión</i>) y el movimiento de lo real.....	144
3. DESIGUALDAD, DIGNIDAD Y ESPIRITUALIDAD.....	157
(Ontología y Política: La sacralidad del mundo y el arte de coexistir).....	157
Ilusión y Revolución.....	163
Libertad y poder.....	174
Justicia y Opresión.....	187
Trabajo y Dignidad.....	201
4. <i>AMOR FATI</i> Y <i>AZAR</i>	211
(Un materialismo moral y sus bases ontológico-estéticas).....	211
Necesidad e igualdad.....	216
Dignidad, verdad.....	234
Virtud y Experiencia.....	247
Justicia y equilibrio.....	256
Conclusión 2. Política y desarraigo.....	267
III. MÁS ALLÁ DEL <i>LOGOS</i>	280
ENTRE <i>EROS</i> Y <i>NOUS</i> : <i>PSIQUE</i>	280
Arraigar y Descrearse. La <i>Justicia</i> y el <i>Amor</i> como criterios de humanidad.....	280
1. VERDAD, JUSTICIA Y AMOR.....	295
(Religión, Cultura y Filosofía en la unidad platónica del Ser).....	295
Desdicha y conocimiento.....	300
(Creación) Atención y realidad.....	312
Deseo, inteligencia y voluntad.....	322
2. DIOS, LA BELLEZA Y LA VERDAD.....	335
(La luz y la Atención: Filosofía desde un cuerpo de mujer).....	335

Grandeza y Verdad. Pasión y Razón.	341
El tema del amor en la filosofía de las mujeres.	354
El Pensamiento y la Vida.	372
Conclusión 3. Admiración y diferencia. Bien, Belleza y Verdad.....	386
Bibliografía.	407

Resumen:

Una de las principales preguntas de este trabajo está relacionada con la importancia que tiene la condición existencial de una mujer (como de un hombre) en el proceso de elaboración de su filosofía. A partir de la obra filosófica de Simone Weil, exploramos las derivaciones y las consecuencias que tiene una relación fundamental: la que existe entre el pensamiento y la vida. El interés del trabajo gira en torno al tema de la relación de la Verdad con la pasión y la razón que caracterizaron todas sus acciones y su pensamiento. En el capítulo inicial destacamos los aspectos más relevantes de la condición de las mujeres en el campo teórico y filosófico. El segundo capítulo consiste en una síntesis del planteamiento epistemológico de Simone Weil, a la luz del pensamiento cartesiano. En el capítulo tres y el capítulo cuatro abordamos el interés filosófico por la ontología y la derivación política que nuestra filósofa plantea. En el capítulo quinto nos ocupamos de pensar desde la dimensión ética la función del dolor y lo Sagrado en el mundo, junto con el tema del Amor. El último capítulo consiste en una aproximación sintética de las dos grandes preocupaciones Weilianas acerca de la justicia: la social y la divina.

Palabras clave: Desdicha, Amor, Desigualdad social, Dios, Justicia.

Abstract:

One of the main contentions of this work is related to the importance of the existential condition of a woman (as well as a man) in the process of developing their philosophy. From the philosophical work of Simone Weil, we explore the leads and the consequences of a fundamental relationship: that between thought and life. The concentration of the work revolves around the issue of the relationship of truth with passion and reason that characterized all his actions and thoughts. In the opening chapter, we highlight the most important aspects of the status of women in the theoretical and philosophical field. The second chapter is a synthesis of Simone Weils's epistemological approach, through the Cartesian thought. In chapter three and chapter four, we explore the philosophical interest in ontology and political origins that our philosopher poses. In the fifth chapter, we deal with the thinking from the ethical dimension function of pain and the Sacred in the world, along with the theme of Love. The last chapter consists of a synthetic approach of the two great Weilian concerns about justice: the social and divine.

Abreviaturas de la Obra de Simone Weil.

<i>C</i>	<i>Cuadernos</i>
<i>SC</i>	<i>Sobre la ciencia</i>
<i>RCLOS</i>	<i>Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social</i>
<i>CO</i>	<i>La condición obrera</i>
<i>EHP</i>	<i>Escritos históricos y políticos</i>
<i>GG</i>	<i>La gravedad y la gracia</i>
<i>FG</i>	<i>La fuente griega</i>
<i>IP</i>	<i>Intuiciones pre-cristianas</i>
<i>ED</i>	<i>A la espera de Dios</i>
<i>PD</i>	<i>Pensamientos desordenados</i>
<i>CR</i>	<i>Carta a un religioso</i>
<i>PVS</i>	<i>Poemas. Venecia Salvada</i>
<i>ER</i>	<i>Echar raíces</i>
<i>ELUC</i>	<i>Escritos de Londres y últimas cartas</i>
<i>CS</i>	<i>El conocimiento sobrenatural</i>

¡Oh vos! ¿Quién sois? El Eclesiastés os llama Todopoderoso; los Macabeos os nombran Creador; la Epístola a los Efesios os llama Libertad; Baruch os nombra Inmensidad; los Salmos os llaman Sabiduría y Verdad; Juan os llama Luz; los reyes os nombran Señor; el Éxodo os apellida Providencia; el Levítico Santidad; Esdras Justicia; la creación os llama Dios; el hombre os llama Padre; pero Salomón os llama Misericordia, y éste es el más bello de vuestros nombres.

Víctor Hugo.¹

¹ “Nota de Monseñor Bienvenido, al margen del *in quarto* ‘Correspondencia del Lord Germain con los generales Clinto, Cornwallis, y los almirantes de la estación de América. En Versalles, librería de Poinzot, y en París, librería de Pissot, muelle de los Agustinos’”. *Los miserables*, México, Porrúa, p. 16.

Filósofas: Mujeres pensadoras que en lo inédito de su experiencia intelectual nos heredan la voz sin asidero de una tradición que apenas comienza a definir figura. Para quienes consideramos que la humanidad no está completa sin la experiencia intelectual de aquellos seres cuyo sino histórico de marginación ha penetrado hasta su subjetividad individual y colectiva -esa que se construye con trozos, fragmentos incompletos de un pasado de ausencia y girones de anhelo que son arrebatados al futuro- es necesario atender a sus voces suaves y a la vez penetrantes que nos conminan a definir nuevos modelos de justicia que incluya a las mujeres.

Simone Weil es una pensadora capaz de redefinir el entorno político, moral e intelectual de nuestro tiempo. Un torrente de vida capaz de renunciar hasta a sí misma por mor de develar la verdad de la existencia humana en el sentido profundo de *la gracia*; concepto que también desarrolla intelectualmente a lo largo de su obra. La lucha cotidiana del *trabajo* que la mayoría de los seres humanos tiene por realidad concreta, no pensada, es la guía que conduce a nuestra autora a la revelación sublime de lo trascendente. Lo *sobrenatural* está presente -según ella- a cada instante en la posibilidad de presencia de los individuos, en su capacidad de atención al mundo y en todo lo vivido.

Nuestra filósofa es una pensadora difícil de comprender por el carácter original y asistemático de su pensamiento². El hecho de no haber escrito formalmente, como libros, la mayoría de sus textos refuerza la dificultad que existe para clasificar su filosofía y comprender el sentido de sus reflexiones sin prejuicios. Dice Augusto Isla: “Dispersa en mil asuntos, nunca se empleó en publicar un solo libro”.³ Escribió sin embargo cientos de artículos, cartas y notas personales sobre temas diversos que ocupaban su mente y simultáneamente sus actividades políticas y personales -como añade él mismo-: “infinitud de cartas, artículos, ensayos sobre el movimiento obrero,

² Paul Giniewski la define, un poco desorientado por esos términos: “Simone Weil está constituida por múltiples yóes: la sindicalista, la anarquista, la profesora, la mística, la cristiana, etc.” (*Simone Weil y el judaísmo*, Barcelona, Riopiedras, 1999, p. 19).

³ Augusto Isla, *La Jornada Semanal*, Domingo 28 de marzo de 2010, Num: 786.

el fascismo, el pensamiento marxista, la cultura de la Antigüedad griega, el cristianismo”

La originalidad que, por otra parte, nunca ha sido motivo de condena, es a veces un recurso que se utiliza para delimitar el ámbito de legitimidad del pensamiento y recluirlo a la esfera de lo inclasificable, como sostiene Geneviève Fraisse. Ése es el caso precisamente de Simone Weil. Parte de la sistematicidad que se exige para identificar un pensamiento filosófico como tal es el apego a alguna línea de desarrollo teórico ya definida. Esa carencia complementa -en su caso como el de Hannah Arendt y el de otras pensadoras- la difícil tarea de comprender un pensamiento que, además de ser definido como original y profundo, escapa a las definiciones tradicionales de un legado construido con claves patriarcales; como dijera la filósofa española Celia Amorós que es característico del discurso filosófico.⁴

El objetivo de nuestra investigación fue establecer algunos parámetros de comprensión del pensamiento filosófico de Simone Weil, en un marco de interpretación que considera el hecho de la diferencia sexual y la condición de género de la autora. A través del propio pensamiento de nuestra filósofa arribamos a una comprensión del sentido y el valor actual de la política, de la praxis social, de la filosofía y de la ética, en el marco de la filosofía occidental y desde el enfoque de la filosofía feminista. Afirmar, defender argumentativamente, que sus novedosos aportes a las teorías de la justicia deben ser interpretados como una nueva forma de hacer filosofía, particularmente femenina, significa simplemente: identificada vitalmente con la existencia de los marginados sociales (todas las personas discriminadas) entre los cuales contemplamos centralmente a las mujeres.

En su defensa de la igualdad radical, el feminismo teórico liberal disolvió la pregunta por la identidad de las mujeres en la filosofía, aun antes de que ésta hubiera sido formulada. Con ello se cancela la posibilidad de descifrar nuevas e inéditas formas de pensar que la perspectiva patriarcal de la historia cultural no ha incluido. Ahora nos disponemos a reconstruir dicha historia bajo la hipótesis de la

⁴ Cf. Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, (Anthropos, Barcelona, 1985), y complementariamente la propuesta de lectura de Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, (Buenos Aires, Manantial, 1996).

significatividad de la diferencia, con la idea de iniciar o fortalecer, de la mano del feminismo filosófico contemporáneo, una incipiente tradición de pensamiento cuyo deber político en tanto mujeres⁵ (y varones críticos) es nutrirla, acrecentarla y precisar su importancia y su valor. En este sentido sostenemos que la a-sistematicidad atribuida al pensamiento de Simone Weil, y la complejidad y subsecuente dificultad para adscribirla a alguna tradición de pensamiento, tiene como razón y fundamento la imposibilidad que la filosofía occidental -definida por Celia Amorós, y por otras pensadoras, como patriarcal- les brinda a las mujeres filósofas.

Apoyadas inicialmente en dicha tesis, en este trabajo sostenemos –además- que la posibilidad que ofrece a las mujeres un método de reflexión como el filosófico es apenas suficiente para incluir en su dominio la experiencia, antes denegada, de más de la mitad de la población humana. Para lograr una inclusión plena, más legítima universalmente que lo que la inclusión del discurso filosófico de las mujeres permite, hoy que se reduce a incluir algunos casos de mujeres filósofas extraordinarias –y significativamente aquellas que no consideraron relevante su género en la tarea de pensar- es necesario realizar un esfuerzo intelectual profundo y más preciso acerca de las vinculaciones que existen entre el nivel conceptual y la dimensión socio-cultural de la producción filosófica.

En nuestra interpretación creemos que es posible remitir el carácter “asistemático” del pensamiento de Simone Weil a tres rasgos constitutivos, innegables, de su singularidad filosófica:

1. La *diversidad de temas* e intereses que configura su universo discursivo; al grado de mostrar una aparente polaridad entre algunos de ellos, como es su profunda y amplia definición de Dios y su simultánea valoración del ateísmo, o la notable pasión por los hechos del mundo y su simultánea entrega a la

⁵ No lo digo en un sentido naturalista (biologicista) sino plenamente feminista, esto es, a la par que concebimos a las mujeres como humanas, es decir, como creadoras de cultura. Celia Amorós cuestiona a las mujeres que pasan acríticamente “como sobre ascuas, sobre el propio discurso que teórica y prácticamente nos discrimina” (Celia Amorós, *Op. cit.*, p. 11). Asimismo aseguramos que los varones pueden ser feministas, en cuanto el feminismo no involucra una dimensión genética sino una postura ideológica.

búsqueda de lo trascendente; lo que hace difícil su clasificación en alguna corriente o escuela clásica de pensamiento filosófico.

Sus escritos histórico-políticos conviven con sus intereses religiosos y teológicos; lo que constituye un entramado ético de corte metafísico (ontológico) que deriva en temas tan diversos como: La “libertad” y la “necesidad” humanas en el espacio social del trabajo; el “sufrimiento” y la “desdicha” desde el espacio introspectivo de la interioridad (o tal vez una manera distinta de entender la subjetividad en sentido más amplio, i. e., incluyendo los aspectos no racionales del alma); la “gravedad” que la domina y la “gracia” que la espera, abordadas desde un enfoque ontológico (aunque también teológico) descriptivo del mundo humano, para el cual es posible el ascenso a lo divino si es capaz de identificarlo en su propia interioridad y la de los demás. Y esto lo describe a través de definiciones tales como “el conocimiento sobrenatural”.

Paradójicamente la clave que permite comprender tan diversos intereses es la *experiencia* mundana que tuvo Weil al conocer la condición de los obreros y convertirse en una de ellos. Sus intereses teóricos también se expresan fielmente en el espíritu doliente del catolicismo que ella explicaba bajo la analogía de la esclavitud; la misma que comprendía a través de la descripción de *la desdicha* como categoría ontológica y teológica de iluminación moral,⁶ alcanzada por ella en el tiempo en que se convirtió voluntariamente en una obrera.

2. La *originalidad* de un pensamiento que no se remite a ningún marco conceptual previo para desarrollar un entramado filosófico cuyo propósito fundamental era enfrentar la realidad misma (la de su propio tiempo y el futuro) desde la base de un conocimiento profundo del pasado a través de la

⁶ Algunos interpretes, entre ellos Augusto Isla, hace notar la vinculación de estos dos puntos: el dolor del obrero y el que se expresa en el catolicismo, vividos ambos por ella como experiencia personal de gran impacto teórico en su filosofía de alcance ético-político y finalmente ontológico: “En la carta autobiográfica dirigida al padre Perrin, Simone evoca así su experiencia obrera: ‘Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos [...] He recibido para siempre la marca de hierro candente que los romanos ponían a sus esclavos más despreciados’. No nos extraña que, pocos años después, aquella joven formada en el agnosticismo y para quien Dios no era un problema, se haya convertido al cristianismo, religión de esclavos según su parecer” (Agusto Isla, *Op. cit.*). Lo cierto es que nunca se convirtió y más bien escribió una carta (*Carta a un religioso*) en la que expresa 35 razones para no hacerlo.

historia y sin demérito de las concepciones filosóficas que la han acompañado.

De forma similar a los primeros filósofos, y a diferencia de la mayoría de los pensadores que conforman el cuerpo posterior de la historia de la filosofía patriarcal occidental, Simone Weil no responde a criterios filosóficos preexistentes sino que es guiada por el recurso de la vida misma y su incontrolable pasión por “la verdad”. Pasión que ella concibe en función de las necesidades vitales de la humanidad (“las necesidades del alma humana”), definidas en el contexto del dolor que produce la injusticia experimentada como tal. La carencia de asideros teóricos de la tradición filosófica occidental y el compromiso concreto que Weil mantiene con el mundo fabril -en la experiencia subjetiva del dolor a la que se aproxima a través del ejemplo del Cristo redentor- hacen que se le interprete más como mística, teóloga o religiosa, que como pensadora o filósofa. Inclusive algunas veces llegó a ser juzgada como una persona irracional. Aún hoy algunos de sus lectores expresan la más pura incompreensión: “Transcurrió, pues, su corta vida como un pensar, ora certero y deslumbrante, ora insostenible, por no decir *disparatado*; y todo por un *prurito de originalidad*, por una *propensión a formular caprichosas analogías*, a jugar con el tiempo y el espacio de la historia. Para muestra, un botón: ¿Alguien puede pensar seriamente que los evangelios sean una expresión del genio griego, o comparar a Cristo con Prometeo, pese al abismo que separa a estos mitos redentores?”.⁷

A contracorriente de dicho juicio quisimos apuntar -como hipótesis fundamental del trabajo- que la razón de este desapego o su alejamiento de la tradición filosófica occidental y su capacidad insólita de vincular tradiciones culturales diversas, como la griega y la cristiana, o campos alejados como la política con la teología, tiene que ver con la constatación más intuitiva que discursiva, más vital que racional, del mundo humano como un ente complejo y problemático para el cual no ha funcionado categoría alguna; ni en el nivel de la comprensión ni en el de la experiencia (diríamos en términos más arendtianos). Sabíamos, por la experiencia filosófica de Hannah Arendt, que no había servido para solucionar el problema del

⁷ Augusto Isla, *Op. cit.* (Las cursivas son mías).

“mal” (entendido como el terror totalitario) ningún marco conceptual existente. El horror del totalitarismo nazi y el soviético, pero especialmente la experiencia cotidiana del dolor, la injusticia, el sufrimiento revelados en la experiencia del trabajador, obligaban a Simone Weil a pensar el mundo desde un enfoque realmente novedoso que sirviera para descifrar algo tan postergado (aunque cotidiano y permanente) como es el fenómeno de la desigualdad y la desdicha.

La realidad cada vez más ostensiblemente caótica, gracias a la participación humana representada en el totalitarismo, es un fenómeno para el que la tradición occidental de pensamiento filosófico patriarcal no estaba (y tal vez no está) preparada. Pero tampoco parece estarlo para enfrentar la realidad más evidente de la desigualdad social. Según Weil es fundamental y urgente discernir la experiencia del mal representado en el dolor cotidiano del trabajador. Si queremos abrir los horizontes del presente a una modalidad superior de civilización humana, menos injusta, más “arraigada” (comprensora de lo humano en un sentido esencial), debemos partir de comprender el mundo desde categorías inéditas como las que Weil construye desde la experiencia del yo, pero *descreándolo*. La desdicha es la experiencia central porque para Weil no sólo suele ser lo más frecuente, una de las experiencias más frecuentes que los seres humanos enfrentamos, sino sobre todo por ser una de las experiencias que (según ella; y ésta es una de sus tesis filosóficas principales) nos permite conocer de manera directa lo real.

3. Derivado del rasgo anterior, el pensamiento de Simone Weil contiene una característica más, que lo separa de los cánones masculinos del pensamiento filosófico occidental. El rasgo más fielmente descriptivo del carácter “asistemático” (disruptivo) de su pensamiento lo constituye su *ruptura con el carácter progresista de la tradición filosófica patriarcal*.

Su obra no es sólo indiferente a los avances y las líneas de despliegue del pensamiento filosófico de su tiempo, sino que contradice la línea temporal y progresiva del legado filosófico auto-legitimado como tal. La historia de la filosofía, dice Celia Amorós, ha sido la historia del pensamiento patriarcal; una secuencia de ideas que se auto-legitiman a través del nombre del padre como delimitador de autenticidad o bastardía, y que establece los acotamientos necesarios para identificar

“la herencia” a través de “parentescos” reconocidos: “La fundación de la genealogía y el establecimiento de una legitimidad van íntimamente unidos a la constitución de la herencia”, afirma Amorós. La razón patriarcal –para Amorós- determina no sólo el mapa histórico del pasado genealógico que legitima el presente filosófico, sino también el futuro y la posibilidad de su inserción en ella; por ello sostiene: “distribuye sus marcas [...] distinguiendo así al *heredero* y al *desheredado*, al legítimo y al bastardo [...] la razón patriarcal, en su observancia demarcadora, necesita reconstruir y remodelar, de acuerdo con las variaciones de su concepción de la legitimidad, su concepto correlativo de la *impostura*”.⁸

Un ejemplo preciso de este proceso de delimitación se da en el caso de Simone Weil, quien llega a ser definida como incomprensible y hasta contradictoria. Otra vez Augusto Isla: “Como buena heroína romántica, carece de sentido de identidad, prefiere la aventura a la fijeza: un árbol de frutos diversos e inseguras raíces. Un día nos dice: ‘Dentro de mí hay un depósito de oro puro que debo dar a los demás [pero] no hay nadie para recibirlo’, y otro: ‘La historia de la higuera estéril, mi vivo retrato’”.⁹ La anterior interpretación –que concibe y presenta a la filósofa como contradictoria- es un efecto de desconocer la legitimidad de las fuentes teóricas de las mujeres y sus referentes vitales como puntos de referencia para el pensamiento; lo que generalmente las expulsa del horizonte legítimo de la filosofía, como señala Amorós. La disposición de expulsar de sus filas de legitimidad a quienes no se apeguen a los cánones predefinidos de delimitación patriarcal llega a expresarse, en el caso de las mujeres, no sólo indirectamente sino también, como señala Fraise, a través de metáforas sexuales directas en las que se pone en duda inclusive el sexo de quien escribe y piensa. Lo que queda claramente ilustrado en otra declaración del mismo autor: “¿Hay una o múltiples Simone Weil habitando en un solo cuerpo descuidado, mitad hombre, mitad mujer, ostensiblemente andrógino?”.¹⁰

El marco teórico que sustenta nuestro trabajo es primordialmente la teoría feminista que ha sido desarrollada al interior del campo filosófico. Consideramos la

⁸ Celia Amorós, *Op. cit.*, p. 83.

⁹ Augusto Isla, *Op. cit.*

¹⁰ *Ibidem.*

perspectiva feminista como una forma de comprender el mundo. Tal comprensión ha sido profundizada y esclarecida sistemáticamente en todos los campos académicos por más de cinco décadas hasta constituir una tradición intelectual y un método de conocimiento que permite redefinir conceptualmente hábitos de acercamiento filosófico más completos ante los objetos de la realidad humana. En este sentido (bajo el marco teórico de interpretación feminista y filosófico que ya hemos referido), queda claro que la elaboración de un pensamiento como el de Simone Weil, adscrito simplemente a su propio enfrentamiento con el mundo -tal cual se formula en sus orígenes la filosofía- termina siendo reducido a un pensamiento amorfo e inclasificable del cuál es imposible una adscripción natural al *corpus* pre-establecido del orden filosófico patriarcal.

Por ello en este caso -como parte fundamental del marco de interpretación feminista- integramos la propuesta de análisis que Genevieve Fraisse hace del proceso de sublimación de la “diferencia de los sexos”, mediante la refinada conceptualización que subyace al fondo de las diversas posiciones que componen la historia del pensamiento filosófico. La preocupación de Fraisse se concentra en “historizar”, examinar a lo largo de la historia de la filosofía, cómo ha “jugado” en ella el asunto de la diferencia de los sexos. Se trata de analizar con el recurso de la crítica del orden sociopolítico que está a la base de la filosofía la manera en que la diferencia de los sexos no es tematizada y, sin embargo, está presente como la “empiricidad infrateórica” que nutre los conceptos desplegados y perfeccionados a lo largo de la historia.

El referente más importante de nuestro marco teórico lo constituyen los textos de filosofía feminista (desarrollados sobre todo por algunas autoras españolas, francesas e italianas) y los estudios feministas críticos del patriarcado, así como del androcentrismo de la filosofía que la determina como patriarcal. Intentamos aplicar específicamente el método de investigación filosófica propuesto por Genevieve Fraisse, quien parte de la consideración de que son los filósofos los que hacen un uso patriarcal del pensamiento y no la filosofía o el pensamiento el que es patriarcal. Debido al carácter asimétrico de la relación que hombres y mujeres tienen con la cultura, su método consiste, entre otras cosas, en jugar con la posibilidad de

intercambiar la posición de sujeto y objeto que la filosofía ha mantenido respecto a la diferencia de los sexos.

El objeto de recurrir a nuestras autoras para construir el marco teórico de esta investigación es ser capaz de interpretar el pensamiento de Simone Weil, sin desconocer su condición de género pero tratando de ir más allá del mero hecho empírico de su diferencia sexual. Las autoras en quienes nos apoyamos piensan que es necesario introducir una variable más: considerar el subtexto de género que se esconde en todo discurso sobre la realidad. Discurso que versa sobre (pero también surge de) la diferencia empírica de los sexos y arrastra las condiciones de su propia configuración cultural. Lo anterior obliga a considerar, como parte esencial de este análisis, las condiciones sociales de producción del discurso filosófico. Como este método de aproximación crítica ya se ha aplicado al discurso masculino de la filosofía occidental, pretendemos aplicarlo ahora al discurso de una pensadora que, a pesar de haberse autodefinido desde su praxis discursiva como “neutral”, no logra integrarse más que con cierta dificultad al *corpus* ideológico de la filosofía en cuanto tal.

Tomamos del feminismo liberal y del pensamiento de la diferencia el hilo conductor de un cuestionamiento profundo a los criterios patriarcales que hacen de la filosofía un campo cerrado (cuantitativa y cualitativamente) para las mujeres. Partimos de ese marco para intentar realizar en este caso una valoración plena del pensamiento filosófico de una persona de género femenino, en tanto la consideramos capaz de revelar un sentido plenamente humano si no nos olvidamos de su actividad política y mundana. Su meditación, que está fundada en la experiencia, nos ha permitido comprender cabalmente el grado de legitimidad filosófica de su pensamiento y el valor específico de sus aportes para toda la humanidad. Por ello mantuvimos el enfoque de análisis de la filosofía de Simone Weil desde el pensamiento de la diferencia sexual, aunque sin descentrar la relación –por ella establecida— entre pensamiento y vida. La lectura de la obra filosófica de Simone Weil permite identificar plenamente su valor en torno a la posibilidad de una nueva definición de lo humano. Nuestra filósofa redescubre así una línea temática necesaria, que abre o reinventa una posibilidad actual a la filosofía.

Al iniciar éste trabajo aspirábamos realizar un análisis de la influencia que la propia Simone Weil tuvo sobre el feminismo italiano contemporáneo (expresado especialmente en las formulaciones teóricas del grupo de la Librería de mujeres), con el fin de de-construir el aparato crítico de la realidad patriarcal que ha diseñado un significado unilateral de la política con exclusión de las mujeres y la pretensión de establecer una valoración filosófica (racional) de la *filosofía feminista*. Finalmente nos hemos conformado con definir cuáles son los parámetros válidos de tal designación. Queda pendiente la pregunta de cómo el pensamiento italiano de la diferencia fue inspirado por la inclinación filosófica de Simone Weil.

Sin embargo pudimos constatar que el complemento dialógico de este enfoque; con el que logramos desvelar no sólo la legitimidad de lo que llamamos filosofía feminista, sino aún significados de la obra de Simone Weil fundamentales para la historia del pensamiento filosófico, fueron el entramado conceptual de algunas autoras de la filosofía política contemporánea como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, y pensadoras de la diferencia sexual como Luce Irigaray.

En otros temas fundamentales de la teoría ética involucramos a Sócrates, por su semejanza con Weil en el enfoque de una coherencia práctico-vital y sus coincidencias en torno al concepto de justicia. Son referentes fundamentales de este trabajo algunos otros pensadores que, volcados sobre temas éticos, teológicos y políticos como Spinoza, Kierkegaard, Marx, y otros, desarrollan una filosofía existencial y de la praxis, a cierta distancia de los principios abstractos y especulativos de la racionalidad filosófica patriarcal. El procedimiento que seguimos consistió en establecer, a partir de las principales obras de Simone Weil articuladas en torno a cinco grandes temas (gnoseológico, ontológico, político, ético y estético), una suerte de diálogo o análisis comparativo y crítico entre el pensamiento y la vida de nuestra pensadora, con el pensamiento de algunas otras filósofas contemporáneas (Arendt y De Beauvoir); bajo el enfoque de la filosofía feminista y sobre el trasfondo histórico de algunos de los más relevantes pensadores y pensadoras clásicos y contemporáneos de la Ética, la Filosofía Política y de propia Filosofía Feminista.

La hipótesis que guió nuestro trabajo fue la idea de que muchas de las intuiciones intelectuales de Simone Weil están cimentadas en su plena existencia

femenina. Y ésta, en tanto experiencia humana, es portentosamente capaz de brindarle al confuso presente del siglo XXI alguna luz para clarificar el camino. Esto no significa que la condición de género -o su identidad personal (de mujer)- haya estado presente intelectualmente durante todo el momento de escribir su obra. Pero la representación del mundo de la que nos provee el discurso filosófico resultó insuficiente a nuestra autora para expresar la experiencia de todos los sujetos existentes. Por eso creemos que sólo leyéndola desde la conciencia de la diferencia, desde la diferencia como diferencia, podremos entenderla más clara, profunda y justamente en su sentido plenamente filosófico.

La valoración del mundo a través de la praxis, que Weil nunca abandonó, le permitió orientarse en el mundo complejo del pensamiento filosófico y clarificar el sentido de la existencia humana desde una unidad coherente que hizo que su vida transcurriera y finalmente terminara en la forma en que vivió y murió. “Murió de dejarse morir como los antiguos filósofos estoicos [dijo Carlos Ortega]. Sufrió por todos los sufrimientos del mundo y combatió todas las injusticias de la tierra”.¹¹ Si nuestra hipótesis -que la condición femenina de Simone Weil le permite ver algo que la filosofía de los hombres no comprendió- es acertada, como tratamos de demostrar, revisar el pensamiento de nuestra autora a la luz de la filosofía feminista de nuestro propio tiempo representa una posibilidad de renovación de temas, aproximaciones y perspectivas que podrían ampliar el horizonte actual de la filosofía tanto como su viabilidad futura.

El punto de vinculación entre la acción y el pensamiento: la congruencia, es una base irrenunciable para definir el sentido moral de la conducta humana y hace posible la construcción de un concepto práctico de justicia; central para una teoría moral en nuestro tiempo. Las especulaciones filosóficas de Weil correspondieron fielmente a su experiencia vital, concreta y real, a su existencia relevantemente humana y simultáneamente femenina. Es la coherencia entre lo pensado y lo vivido por ella “desde un cuerpo de mujer” lo que distingue a este pensamiento de otros discursos similares. En una aplicación concreta del tema de la diferencia al campo filosófico,

¹¹ Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, pp. 13-14.

sostenemos que su praxis tanto como su pensamiento expresan la posibilidad misma de la permanencia del mundo y ratifican el necesario encuentro con los otros como una forma de implementar, en algún grado, la justicia en el plano social.

Con el fin de identificar con profundidad y precisión los aportes que nuestra pensadora legó a la historia de la filosofía y paralelamente a los estudios de filosofía feminista, así como a las teorías de la justicia, fue necesario reconstruir su pensamiento en una especie de dialéctica (aunque más problemática), a través de la identificación de tres grandes temas en torno a los cuales se estructuran seis capítulos: “I. Sentir y pensar. Realidad, existencia y subjetividad”; “II. Razón y pasión. Límites y potencia de lo humano”; y “III. Más allá del *logos*. Entre *eros* y *nous: psique*”. Cada una de estas tres partes están constituidas por dos capítulos y una conclusión y su contenido se caracteriza en los subtítulos: “El *cogito* y la experiencia. Auto-comprensión y Diferencia (sexual)” la primera; “La teoría de las sustancias (*pensamiento* y *extensión*) y el *movimiento* de lo real” la segunda; y “Arraigar y *Descrearse*. La *Justicia* y el *Amor* como criterios de humanidad” la tercera.

Parte I. En el capítulo inicial, “Sentir, percibir, concebir. Aproximación histórico-fenomenológica-ontológica y política a la diferencia de los sexos y la actividad de pensar”, destacamos los aspectos más relevantes de la condición de las mujeres en el campo teórico y filosófico. Desarrollamos el tema de la diferencia de los sexos y la relación que guardan: sentir-percibir-concebir, así como la relación del cuerpo con la conciencia de la diferencia de género en el *corpus* de la filosofía occidental. El segundo capítulo, titulado: “Ser, pensamiento y mundo. Un realismo filosófico de base y origen cartesiano”, consiste en una síntesis del planteamiento epistemológico de Simone Weil a la luz del pensamiento cartesiano que ella analiza en su trabajo de grado y a partir del cual realiza su profunda crítica de la ciencia.

Parte II. En el pensamiento weiliano sobresalen dos temas aparentemente contrarios que caracterizan su pensamiento: la condición humana y Dios (política y teología). En el capítulo tres: “Desigualdad, dignidad y espiritualidad. Ontología y Política: La sacralidad del mundo y el arte de coexistir”, y el capítulo cuatro titulado: “*Amor fati* y azar. Un materialismo moral y sus bases ontológico-estéticas”, abordamos el interés filosófico por la ontología y la derivación política que nuestra filósofa

plantea. Desde el ámbito de la filosofía política en el tercer capítulo revisamos su crítica al marxismo, desarrollada en relación con la noción de trabajo, y en el cuarto abordamos la explicación ontológica de la desdicha que lleva al desarraigo.

Parte III. Esta parte incluye los capítulos: “La verdad, la justicia y el amor. Religión, cultura y filosofía en la unidad platónica del Ser” y “Dios, la belleza y la verdad. La luz y la atención: Filosofía desde un cuerpo de mujer”. Con el fin de responder a la pregunta acerca de la justicia humana en el pensamiento de nuestra filósofa, quien la concibe en relación estrecha con el deseo humano, en el capítulo quinto nos ocupamos de pensar -desde la dimensión ética- la función del dolor y lo Sagrado en el mundo, junto con el tema del Amor. Nuestro esquema de análisis incluyó también la introducción de un tema tan relevante como inaprehensible filosóficamente, y escasamente tematizado en la historia de la filosofía y en cualquier campo intelectual: el tema de la diferencia de los sexos; asunto que circunda ya la primera parte del trabajo y es abordado con profundidad en la tercera, en relación con las propuestas éticas y políticas que establecieron en diversos grados Hannah Arendt y Simone de Beauvoir.

El último capítulo consiste en una aproximación sintética de las dos grandes preocupaciones weilianas acerca de la justicia: la social y la divina. Particularmente nos interesa desarrollar en este punto la influencia que Simone Weil tuvo sobre el pensamiento feminista italiano (Luisa Muraro, Librería de Mujeres) así como las relaciones presentes y posibles de su pensamiento con el feminismo francés (Luce Irigaray, Genevieve Fraisse) y con las figuras de Hannah Arendt y Simone de Beauvoir.

Las tres conclusiones correspondientes a cada parte conciernen a una revisión más definitiva de los temas iniciales y se caracteriza por un desarrollo hasta cierto punto personal, en el que recogemos los aportes derivados de los problemas expuestos y presentamos sintéticamente los hallazgos esenciales. Nuestra reflexión se mantiene vinculada a una de las hipótesis generales del trabajo: la importancia de la condición existencial de una mujer en el proceso de elaboración de su filosofía. A partir de la obra filosófica de Simone Weil exploramos las derivaciones y consecuencias de la relación fundamental entre la verdad del pensamiento y la vida. La pregunta por la relación entre la filosofía y el cuerpo remite al rasgo de humildad y

la congruencia que caracterizaron la vida y el pensamiento de Simone Weil. Pero el interés del trabajo gira en torno al tema de la relación de la Verdad con la pasión y la razón que caracterizaron todas sus acciones y su pensamiento.

Los temas fundamentales de los que nuestra autora se ocupó durante toda su vida reestablecen la perspectiva universal (efectivamente representativa de la humanidad) y despliegan lo que consideramos el mayor aporte de la obra weiliana a la filosofía contemporánea: el conocimiento del *ethos* griego representado en la conciencia de la *doxa* como clave amorosa de relación con el mundo y con los otros. Para el desarrollo de las tres partes que estructuran este trabajo fueron una guía inicial de lectura tres de las obras que consideramos más importantes y representativas del pensamiento weiliano: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, *La gravedad y la gracia* y *Echar raíces*. Textos que -aunque los dos últimos hayan sido agrupados y editados según los criterios de Gustave Thibon el primero y Albert Camus el segundo- recogen las principales preocupaciones teóricas y políticas de nuestra filósofa.

Como apoyo a la interpretación de los textos analizados -a los que se sumaron principalmente *Sobre la ciencia* y *La fuente griega*- incluimos profusamente en este análisis el resto de su bibliografía; al menos los textos traducidos al español (casi toda su obra) y, sobre todo, sus *Cuadernos* por su relevancia teórica. Finalmente, en esta investigación pretendimos identificar algunos aspectos esenciales de su teoría de la justicia y la importancia de la relación que Weil observa entre la praxis social y el pensamiento, a fin de indagar la articulación que desarrolla en su obra entre la pasión expresada a lo largo de su vida y su estimación del intelecto. Nos interesaba sobre todo la posible aplicación de éste a la existencia humana, para construir las bases conceptuales de un nuevo, adecuado y urgente modelo de justicia que incluya a las mujeres.

Desde la reciente -aunque cada vez más amplia y profunda- tradición intelectual de la teoría feminista y sobre la base de la historia de la filosofía denunciada como patriarcal, desarrollamos las hipótesis planteadas a partir de definir algunos conceptos relevantes en torno a cuatro grandes temas que finalmente

constituyeron la estructura de la investigación: el poder, la justicia, la comprensión (atención: intelecto y voluntad) y la verdad.

I.- SENTIR Y PENSAR.

REALIDAD, EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD.

EL *COGITO* Y LA EXPERIENCIA. AUTO-COMPRENSIÓN Y DIFERENCIA (SEXUAL).

El uso de la razón hace que las cosas le sean transparentes al espíritu. Pero lo transparente no se ve. Se ve lo opaco a través de lo transparente, lo opaco le quedaba oculto cuando lo transparente no era transparente. O bien se ve el polvo en el cristal o bien el paisaje tras el cristal, pero nunca el cristal propiamente dicho. Limpiar el polvo sólo sirve para ver el paisaje. 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.¹²

Hacer filosofía de y desde la diferencia de los sexos complejiza el intento de comprender el pensamiento de Simone Weil, la relación del pensamiento con la vida, así como analizar *su* pensamiento en conexión con *su* propia vida. En este marco intentamos realizar el esfuerzo que nuestra filósofa pide poco antes de morir, en respuesta a la expresión de su madre acerca de que todavía tenía mucho que dar: “Yo también tengo una especie de certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro que es para transmitirlo. Pero la experiencia y la observación de mis contemporáneos me persuade cada vez más de que no hay nadie para recibirlo. Es un

¹² Simone Weil. “Cuaderno XI”, C, pp. 832-833.

bloque macizo (...) No puedo distribuirlo en trocitos pequeños. Para recibirlo haría falta un esfuerzo...".¹³ Esfuerzo que en este trabajo aspiramos realizar.

Adicionalmente intentamos demostrar que desconocer o ignorar la fecundidad posible de la diferencia de los sexos es inadecuado filosóficamente, puesto que - además de rechazar la posibilidad de comprensión del significado de la diferencia y las experiencias particulares que la condición de las mujeres puede aportar a la filosofía- se renuncia a algo imprescindible: la auténtica universalidad del pensamiento, en la medida en que el sentido queda reducido a la experiencia masculina. En el presente trabajo intentamos conciliar el interés de comprender el pensamiento filosófico de Simone Weil con la aplicación de la perspectiva histórica de Geneviève Fraisse, integrando además algunas preocupaciones feministas sobre la diferencia sexual. Con el fin de establecer un modelo de análisis de la diferencia de los sexos en la filosofía que escape de la ideología, nos apoyamos en las tres exigencias (o principios) que las autoras de "El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos" plantean como necesarias: 1) No estar ordenado inmediatamente por un juicio de valor para describir lo implícito de estos juicios; 2) no pretenderse al margen de los efectos posibles de su objeto, la diferencia de los sexos; y 3) no estar reducido desde el comienzo a una representación política.¹⁴

Suplementariamente, para analizar las consecuencias del desorden simbólico en torno a la diferencia de los sexos, Geneviève Fraisse considera prioritario

¹³ "Últimas cartas", *ELUC*, p. 194.

¹⁴ Cf. Geneviève Fraisse, et al, *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1993, p. 25.

establecer el cómo sobre el por qué.¹⁵ En cierto sentido la descripción feminista “a ras del suelo” –y “a ras del pensamiento”- puede resultar superior a la especulación abstracta -ya metafísica en su forma- que a veces los filósofos le imponen a la realidad. En este sentido compartimos la tesis de Hannah Arendt de que cuando el filósofo sustituye la vida con el pensamiento “adopta el color de los muertos”.¹⁶ Esta verdad y las múltiples crisis de la civilización actual exigen devolver la vida a la filosofía. En esta idea radica –en parte- la importancia de reflexionar sobre la relación entre la vida y el pensamiento –a través del pensamiento de Simone Weil- que nos disponemos a realizar.

Durante el largo período de cerca de veinticinco siglos de monólogo patriarcal (como caracteriza Celia Amorós al discurso filosófico), las mujeres habían sido sistemáticamente excluidas como sujetos de la filosofía. Apenas a lo largo del siglo XX, una vez que surgieron las primeras mujeres reconocidas oficialmente como filósofas, aparentemente fueron bien recibidas por el ambiente intelectual, como registra Geneviève Fraisse: “Simone Weil, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, entre otras, tuvieron un lugar reconocido, que les daba, al menos, un estatus diferente al de las mujeres filósofas de los siglos anteriores”¹⁷. ¿Qué fue lo que cambió? se pregunta: Acaso podríamos decir que “se ha solucionado todo en el camino de la emancipación? ¿Se ha resuelto el problema? ¿Ha sido reparada la desigualdad? Eso equivaldría a desdeñar los modelos y las representaciones, los límites y las referencias del

¹⁵ Cf. *Ibíd*em, p. 36

¹⁶ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1984, p.

¹⁷ G. Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán, 2008, p. 31.

pensamiento”¹⁸ en las que se encuentra la riqueza de la realidad que busca el pensar auténtico.

Fraisse da cuenta de cómo la propia subjetividad se construye en torno a relaciones de poder preestablecidas. Por ello habla del sujeto del discurso filosófico y “del conocimiento que el filósofo deja ver de lo que está en juego entre hombre y mujeres, y de la manera como lo soslaya y desvía”.¹⁹ Honestamente -como afirma Fraisse- “constituir el objeto ‘diferencia de los sexos’ no sería posible sino a través de una lectura de la tradición y una puesta a prueba de sus conceptos”.²⁰ Su tesis de que las mujeres están sólo ambigua y parcialmente en la historia de la filosofía: “tan presentes como ausentes, que lo femenino sirve a diversas operaciones argumentativas”;²¹ muestra la dificultad de precisar con rigor el significado de la diferencia de los sexos en las distintas filosofías. De ahí que, en este momento, la pregunta pertinente a formular sea: ¿Qué ocurre cuando la mujer ocupa el lugar del *sujeto* en el pensamiento? como es el caso de Simone Weil.

Fraisse reconoce a Simone Weil entre las mujeres filósofas y escritoras que se sienten cómodas con la “neutralidad”. Éstas son –dicen por su parte las autoras de *No creas tener derechos*- “mujeres inteligentes y apasionadas que combaten por una causa y un ideal casi siempre justos, pero sin relación con las razones de su sexo”.²² Probablemente la razón de su “comodidad” sea expresión de otra forma de

¹⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁹ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 115.

²⁰ *Ibidem.*, p. 148.

²¹ El significado difuso, ambiguo, de las mujeres, se expresa también en el hecho de que “pueden ser moneda de intercambio, o moneda política, en muchas situaciones” (G. Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p. 58).

²² Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, Madrid, Horas y horas, 1991, p. 16.

exterioridad que las mujeres mantienen con el mundo, en este caso a través de la propia definición de humanidad: Ocurre que el concepto “Mujer” se concibe como excluyente, opuesto radicalmente al de “Humanidad”. Por ello las mujeres filósofas se enfrentan a la disyunción entre lo universal de su “ser humano” y lo particular de su “ser mujer”, como si ser mujer y ser humano fueran contradictorios.

Dicen las autoras de *No creas tener derechos*: “suele comprenderse que la mujer consciente de su diferencia la interprete como necesidad de renunciar o de subordinarse, mientras, en cambio, la que no quiere renunciar ni subordinarse se ve obligada a renegar de su pertenencia al género humano femenino”.²³ Tal situación explicaría en parte las razones de estas pensadoras de optar por “el neutro” como lugar de análisis y expresión del pensamiento. Ahora, la representación de las mujeres en la historia podría cambiar no sólo a partir de la presencia de las mujeres en el campo filosófico, sino sobre todo de la continuidad que otras mujeres mantengan a partir de un diálogo con ellas.

Como sostiene Fraisse, “representar la historicidad supone el tránsito de una historia de las representaciones a una representación de la historia”. Es decir, la transformación y el efectivo equilibrio entre los sexos será real en la filosofía en la medida en que sepamos superar la representación de la mujer como “moneda de cambio” que sirve a algo externo, diferente de su finalidad subjetiva propia; cuando la mujer deje de ser un medio y se convierta para sí misma en un fin. Lo que significa

²³ *Ibidem.*, pp. 19-20.

cambiar precisamente la fisonomía de la historia de la filosofía, ya que –como asegura Fraisse- “hacer la historia es cambiar la historia, hacerla a su manera”.²⁴

En esta tarea de crear filosofía desde otros cuerpos más allá del modelo epistemológico masculino, representativo de la “objetividad” y presentado como neutro, no sólo es importante desnaturalizar las mistificaciones de lo femenino. También es fundamental comprender cómo, inversamente, la escritura de los varones (aunque no exprese necesariamente una legitimación directa de los hechos que representa) es un reflejo de los valores culturalmente codificados de una desigualdad impuesta tanto a los hombres como a las mujeres, y definitivamente inscrita en el cuerpo femenino como en el masculino.²⁵ De modo que mientras ellos pueden, o no, incluir su cuerpo cuando piensan, las mujeres tengan que prescindir de él. Y aun cuando lo incluyan, el mundo codificado según parámetros masculinos desiguales (jerárquicos y asimétricos respecto a los dos sexos) canoniza formas precisas de interpretación filosófica y de expresividad estética a través de la crítica, que terminan por excluir expresiones filosóficas que no se ajustan a la “tradición filosófica” o artística auto-legitimadas como tal.

Es muy común que -en medio de la relación que los autores (escritores o filósofos) establecen con su medio social- resulte irrelevante la presencia de signos que revelan identidades y realidades diversas -más o menos identificadas con la cosmovisión dominante. De igual modo resulta limitante filosóficamente atribuir a las

²⁴ G. Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p. 20.

²⁵ Pero en el nivel del pensamiento la filosofía de las mujeres no tiene lugar, como sostiene Fraisse: “Entre el miedo al sexo, que aparta del ejercicio filosófico y la apropiación de lo femenino por el pensador, la filosofía deja poco espacio a las mujeres que, sin embargo, testimonian a lo largo de los siglos una curiosidad que los hombres limitan con terror” (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 45-46).

y los autores una ideología “respectiva a cada sexo”, determinar una tendencia fija en cada uno de ellos que resultara prescriptiva -como actualmente ocurre- y además que los varones (dadas las condiciones de privilegio cultural en las que viven) se mantengan indiferentes a las cuestiones concretas con las que, sin embargo, operan en el plano cotidiano –el mismo que sustenta la posibilidad de pensar y de escribir- así como al mundo diferenciado del que toman la materia prima con la que construyen su discurso y su pensamiento; sin reconocerle un significado directo dentro de su propio pensamiento.

Es claro que la asimetría de género marca a cada sexo. Ambos resultan representativos de una desigualdad que jerarquiza el valor *asimétrico* de unas y de otros. De modo que mientras ellos se dan el lujo de afirmar y representar la neutralidad y “la objetividad” filosóficas, las mujeres se ven en la encrucijada de negar una parte de sí y de su experiencia para pensar el mundo, o renunciar a la teoría y contentarse con vivir la vida a plenitud. Trance del que ni siquiera las pensadoras que optan por afirmar su sexo se escapan: Simone de Beauvoir es cuestionada por Judith Butler por el hecho de que, según ella, no logra escapar a la tensión de la dominación dicotómica de su cuerpo y de su pensamiento.²⁶ Nuevamente -aunque ahora con otros conceptos- como si vida y pensamiento se opusieran; con lo que aparece el tema del lenguaje en cuanto medio por el cual las mujeres intentan transmitir sentido.

²⁶ En su libro *El género en disputa*, Judith Butler, profiere: “La teoría de la encarnación en que se basa el análisis de Beauvoir está claramente limitada por la reproducción sin reservas de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo. A pesar de mis propios esfuerzos por argumentar lo contrario, parece que Beauvoir sostiene el dualismo mente cuerpo, aun cuando propone una síntesis de esos términos”, (Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós-PUEG, 2001, p. 45).

Sin embargo, como piensan las feministas italianas, la exterioridad de las mujeres frente al lenguaje es un límite más en el proceso de comprender la realidad: “La lengua en sí no es el dominio de una experiencia con exclusión de otras o de un pensamiento sobre otro. Pero la lengua está inserta en la trama de las relaciones sociales y éstas son muy poco favorables a acoger lo que una mujer vive y quiere por sí misma, en su diferencia con el hombre”.²⁷ Ésta es una de las razones por las que la diferencia sexual y su reconocimiento pleno es el tema y la dimensión de la experiencia humana a las que, creemos, se debe poner especial atención. Además pretendemos hacerlo con el apoyo del portentoso pensamiento de Simone Weil. Finalmente lograr dar legitimidad a la voz y al pensamiento filosófico de las mujeres dependerá de lo que sus herederas seamos capaces de hacer con su legado; como del pensamiento, que es patrimonio humano; ya que -como sostiene Fraisse- “afirmar la historicidad de la diferencia de los sexos es una vía abierta para pensarla”²⁸. Esto es precisamente lo que pretendemos hacer con el pensamiento de Simone Weil (comprender al mundo y comprendernos), al tiempo que intentamos entenderlo y conocer a fondo las consecuencias de la filosofía weiliana, en el movimiento político de las mujeres.

En el contexto de su elección por la neutralidad, debemos tener en mente algunas cosas relativas a las condiciones y límites culturales y de desigualdad que, a pesar de todo, circundaban y circundan aún hoy a las filósofas. Fraisse asegura que a Hannah Arendt ni a Simone Weil les interesa la opresión específica de las mujeres, e

²⁷ Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, ed. cit., p. 13.

²⁸ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 88.

inclusive desconfiaban de su emancipación,²⁹ debido a razones que aquí intentaremos explorar.³⁰ Para comprender más profundamente dicha elección -y ya que para otras pensadoras feministas existe en cambio la necesidad urgente de crear genealogías de mujeres- habría que considerar algunos aspectos de tipo personal y, sobre todo, sus propias consideraciones teóricas.

Comencemos pues por la constatación del hecho de que a lo largo de su obra filosófica Simone Weil se mantiene indiferente a su propia condición sexuada y a la desigualdad de género que la circunda, a pesar de que alude a ella -indirecta o escasamente- en algunos de sus escritos. Su pensamiento se mueve políticamente en torno a la raíz de sus preocupaciones gnoseológicas, ontológicas, éticas y estéticas; comprometida tanto teórica como vitalmente en el estudio de un tema que para ella es central: la injusticia de las relaciones sociales que son producto de la desigualdad - particularmente económica y de poder- representada en la vida de los trabajadores. Su crítica se concentra en el concepto moderno de *ciencia* en el que se basa la cultura, en tanto ésta mantiene y agudiza la dificultad de superación del “desarraigo” (abandono de la esencia humana) en que vivimos.

Respecto al saber contemporáneo Weil cree que no tenemos ninguna dicha que esperar del desarrollo de la técnica, mientras no sepamos impedirles a los hombres que empleen la técnica para la dominación de sus semejantes y no de la materia. En

²⁹ Su rechazo a la teoría y a la política feminista es claro. Por eso Fraisse enuncia: “La categoría mujer, en la una y en la otra, es vista de lejos, y su distancia se explica por una desconfianza en relación con la emancipación femenina” (G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, Madrid, Minerva Ediciones, 2002, pp. 152-153).

³⁰ Ya que como asegura Fraisse: “No habrá de olvidarse que se trata de su ser mujer en un campo señalado por hombres. El juego con lo femenino, la cuestión misma del ejercicio de su saber cruzado con la diferencia de los sexos sigue siendo un horizonte apenas imaginado” (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 46).

uno de sus últimos escritos y desencantada de la cultura sostendrá que: “la concepción moderna de la ciencia, al igual que la de la historia y la del arte, es responsable de las monstruosidades actuales, y también ella debe ser transformada antes de que se pueda esperar que despunte una civilización mejor”³¹.

Una conclusión a la que habrá de llegar desde la perspectiva claramente realista que mantiene es que el ser humano necesita de la ciencia, siempre y cuando en lugar de imponer sus pruebas sea enseñada al modo en que Descartes llamaba analítico.³² Así concebida, la ciencia reduce el mundo a un sistema de máquinas, “el cielo, la tierra, todas las cosas, y la imaginación con el nombre de cuerpo humano”³³. Y a este último como el puente que permite acceder al mundo y conocerlo; la imaginación el puente del lado de la mente y el cuerpo del lado de la materia. En contra de su postura pedagógica respecto a la ciencia, unos años después de esta formulación da cuenta de cómo ocurre todo lo contrario: “se suele creer que un pequeño campesino de hoy, alumno de la escuela primaria, sabe más que Pitágoras porque recita dócilmente que la tierra gira alrededor del sol. Pero de hecho ya no contempla las estrellas”³⁴.

La sustitución del mundo material por el mundo de las ideas (abandono de la tierra y el mundo diría Arendt) –con el que caracteriza la enseñanza de la ciencia– significa para Weil un *desarraigo* que ella entiende como una especie de alienación del ser humano (en los dos niveles de la realidad: la material y la inmaterial). Desarraigo

³¹ “Echar raíces”, *ER*, p. 185.

³² “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 90. “De modo que cada escolar, siguiendo el mismo orden que si él la inventara metódicamente, pudiera decirse que más bien se instruye a sí mismo antes que recibir la instrucción” (*Ibidem*).

³³ *Ibidem*.

³⁴ “El desarraigo”, *ER*, p. 53.

que ahonda la desdicha de los trabajadores, de los marginados, y finalmente de toda la humanidad. Su ideal de ciencia en cambio es cercano al concepto de los griegos, de quienes valoraba su comprensión del sentido de lo humano, que para nuestro tiempo se ha perdido: “la ciencia, el arte y la búsqueda de Dios, unidos en los griegos, están separados en nosotros”.³⁵

A través de un procedimiento que ella define como aclaración del pensamiento cartesiano mediante la imitación de su movimiento, respecto a la imaginación concluye que no existe contradicción (sino al contrario) en “reducir la imaginación al cuerpo humano y en convertirla en el único instrumento del conocimiento en todo lo que se refiere al mundo”³⁶. Debido a la separación (intelectual) de la materia y el espíritu (que aún para Descartes es analítica, no real) olvidamos que existe un ente que comparte ambos atributos: *el cuerpo*, al que nuestra filósofa no renuncia cuando se dedica a pensar. Cuando descubre que somos “una *cosa que piensa*” entiende que “estamos” tanto en *el pensamiento* como en *el mundo*. Desde esta perspectiva que no abandona la experiencia llega a clarificar con sencillez un punto oscuro de la filosofía cartesiana: la demostración de cómo las ideas simples pueden ser remitidas al espíritu como ser consideradas leyes del mundo, en tanto expresan, dice, no el mundo ni el espíritu sino “el pasaje que el mundo le deja al espíritu”.³⁷

En este sentido revelado por la posibilidad de comprensión y conocimiento del mundo, puede decirse que las ideas simples son creadas por Dios, quien estaría ahí - según nuestra filósofa- precisamente para permitirnos comprender, en tanto que “el

³⁵ “Fantasía acerca de la ciencia griega”, *SC*, p. 236.

³⁶ “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 92.

³⁷ *Ibidem*.

papel de Dios con respecto a mí consiste en responder de alguna manera por la unión del alma con el cuerpo”.³⁸ ¿Por qué también puedo *concebir* lo que *experimento*? Se pregunta. Y la respuesta es: No lo sé, sólo sé que es así. Por tanto, en la lista de las correlaciones que forman el núcleo de la doctrina cartesiana elaborada por Weil, ya no hay contradicción entre libertad y necesidad, entre idealismo y realismo. Para escapar de esta oposición dice: “basta con advertir que toda la mente está *en acto* con la aplicación del pensamiento a un objeto”.³⁹

Con esta reconstrucción fenomenológica del concepto de la ciencia en Descartes confirmará que el recurso para alcanzar el conocimiento es el método racional. A partir de éste: “las ideas claras y distintas aparecen como infalibles y la ciencia como uniformemente simple, clara y fácil, por más lejos que se extienda”.⁴⁰ Así esclarece Weil la posibilidad del conocimiento: fundada en la *afortunada* coincidencia entre las capacidades mentales de los seres humanos y las características del mundo. Tal coincidencia no tiene más explicación que la “providencia divina” que se concreta a través del *cuerpo*, como el medio que recibe las impresiones de las cosas y a través de la imaginación las traduce en ideas.

Desde esta perspectiva fenomenológica –similarmente merleau-pontyana en la importancia y centralidad que ambos conceden al cuerpo- Weil reafirma el realismo cartesiano al afirmar: “cuando el espíritu se dedica al mundo, ya sea que asuma como

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ib.* (Las cursivas resaltan el tono realista de su planteamiento).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 93. En el cuaderno de notas redactado poco antes y simultáneamente a la elaboración de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Simone Weil sostiene en relación con la función imprescindible de la razón: “Descartes había visto perfectamente que la principal dificultad no consiste en echar por delante el entendimiento, sino en disciplinar la imaginación. De esa forma es la ciencia un arte. Y ése es, después de todo, su auténtico valor” (“Cuaderno I”, C, p. 55).

intermediarios las figuras geométricas y los signos algebraicos, o bien las sensaciones -que son las dos formas de acceder al mundo- sigue siendo el mismo espíritu, el mismo mundo, el mismo conocimiento”.⁴¹

Weil sabe, por su espíritu heracliteano -y dejará constancia de ello en éste y en varios momentos de su obra-, que *el movimiento* es consustancial al mundo y a las cosas, pero también al cosmos y finalmente al espíritu.⁴² Por ende -desarrollado por ella gnoseológica y ontológicamente como la única posibilidad de intervención real del ser humano en el mundo- *el movimiento* será central en su análisis del mundo moral y en su filosofía política; para las cuales tomará ésta y otras nociones de la física (cartesiana) como “fuerza”, “gravedad”, “luz”, con las que sondea las profundidades ontológicas de la realidad desde una descripción física de ella. Sin despegarse del análisis racional y sin abandonar un mínimo su postura realista, la filósofa sostiene que, al ser concebida como movimiento recto, nuestra intervención en el mundo es productora de muchos otros movimientos en la medida en que se cruza con otros objetos que producen rebotes o atracción en otra dirección⁴³. En uno de sus últimos

⁴¹ Por tanto añade —a contracorriente de la interpretación que define a Descartes como idealista y reduce su pensamiento al ámbito de la filosofía, como opuesto al conocimiento científico que se avoca al mundo de los hechos—: “Es lo que Descartes da a entender bastante claramente en todos sus escritos” (“Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 92). De esta manera Weil afirma entender por qué Descartes dijo “que el movimiento es una noción más simple que la figura” (*Ibidem* p. 91), y cómo a partir de esta idea se puede entender que el filósofo identifique a la geometría, en un mismo acto mental, con el álgebra y con la física; así como “por qué tras haber basado su física en el movimiento, aparentemente la arruina al plantear al movimiento como puramente relativo” (*Ibidem*, p 92).

⁴² Nuestra filósofa considera que “esa tendencia de los fenómenos a la expansión es lo que Galileo, considerando el movimiento recto como el fenómeno fundamental, expresó mediante el principio de inercia” (“El fundamento de una ciencia nueva”, *SC*, p. 251).

⁴³ Cf. “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 74. El tema del movimiento, esbozado aquí y más adelante en términos ontológicos y gnoseológicos, será central en su análisis del mundo moral y en la política; para las cuales tomará ésta y otras categorías de la física (como la de “gravedad” y “Luz”).

escritos aclarará así que si bien el movimiento corresponde al mundo físico, también rige el mundo espiritual en la medida, precisamente, en que el cuerpo contiene al alma.⁴⁴ De ahí que su teoría moral y su política puedan ser explicadas desde la misma base de su realismo gnoseológico, hasta alcanzar a vislumbrar el contacto cósmico del espíritu (pensamiento o interioridad en el sentido cartesiano) con la verdad.

La necesidad de equilibrio en ambos niveles (material y espiritual), y entre ellos, llevará a nuestra pensadora -en su propia actualidad- a exigir una restitución del pacto del espíritu con el universo que la civilización rompió y cuya fractura cada vez más se sigue agudizando. Su concepción realista parte del mundo físico para comprender, desde la propia capacidad de ejercicio racional y del conocimiento desde sí mismo hasta el mundo, sus relaciones y finalmente las afecciones que los seres humanos -en tanto participan de la materia- se producen unos a otros (y a las otras), puesto que la fuerza de gravedad alcanza a regir hasta en el alma. Pero si bien el enfoque que Weil adopta para comprender a Descartes desde sí misma le lleva a integrar en su análisis de la posibilidad del conocimiento su propio cuerpo, curiosamente éste resulta abstraído de su condición sexual.

Geneviève Fraisse resalta esa perplejidad,⁴⁵ y constata que desde el siglo XIX algunas pensadoras como Clémence Royer y posteriormente en el siglo XX Simone de

⁴⁴ Por ello la geometría es un doble lenguaje que al mismo tiempo, asegura, “da informaciones sobre las fuerzas que están actuando en la materia y habla de las relaciones sobrenaturales entre Dios y las criaturas” (“Echar raíces”, *ER*, p. 223).

⁴⁵ Y muestra una aparente contradicción en la coherencia interna del pensamiento weiliano: “Lo neutro de lo universal no convenía, ciertamente, ni a Simone Weil ni a Hannah Arendt. Ambas estaban muy interesadas por las discordancias y las tensiones entre lo universal y lo particular [... Lo colectivo:] el universalismo democrático irritaba Simone Weil; y lo ‘neutro de las masas’ enloquecía a Hannah Arendt. Más para pensar en las tensiones contemporáneas, simplemente para pensar, ellas no han tenido en cuenta una dimensión propia para poner en duda lo universal; la de su posición de ser sexuado, de ser mujer en un lugar simbólico hasta

Beauvoir se interrogaron sobre su lugar como mujeres en el pensamiento, acerca “del sujeto mujer (incluso antes que el sujeto femenino)”,⁴⁶ mientras en el mismo período otras filósofas que alcanzaron mayor nivel de reconocimiento como Hannah Arendt y Simone Weil no se reconocieron a sí mismas como “mujeres”, o juzgaron en su propio proceso de elaboración de su pensamiento irrelevante esta consideración.⁴⁷ Ello no significa necesariamente que Weil no sea consciente en cierto grado de la diferencia de los sexos. Para las pensadoras italianas (*No creas tener derechos*) el gesto de elegir la neutralidad en el pensamiento -más que rechazar ser parte de una genealogía de mujeres- revela que las mujeres se encuentran frente a ella como ante una tradición no comprendida. Es decir, el propio patriarcado invisibiliza la posibilidad de su ruptura.

Geneviève Fraisse por su parte afirma que, en el caso de la mujer que se aventura en el campo de la filosofía, y refiriéndose específicamente a Arendt y Weil, ellas ni siquiera ven de qué se habla.⁴⁸ Según las italianas, la falta de *affidamento*

entonces imperativamente masculino, el del pensamiento, de la filosofía” (G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 147).

⁴⁶ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 47. Frente a Hannah Arendt y Simone Weil (y su elección del neutro) se sitúan Simone de Beauvoir y Clemence Royer quienes, inversamente asegura Fraisse, sí se plantean la cuestión de “ser mujer en el pensamiento [... Con lo que] el sujeto del conocimiento es mujer y no femenino; asunto de condiciones del conocimiento, por consiguiente, y no de psicología u ontología” (*Ibidem*).

⁴⁷ “Dos mujeres que no excluyen la conciencia de ser mujer en filosofía, otras dos que eligen el neutro en el pensamiento”, dice Fraisse (*Ibidem*, p. 46).

⁴⁸ Para mostrarlo cita una declaración de Arendt en una entrevista con Gunter Gaus: “La diferencia sexual ‘no desempeñó personalmente, ningún papel para mí. En realidad simplemente hice lo que tenía ganas de hacer’, confía Hannah Arendt, lo que no impide en modo alguno que reconozca la desventaja histórica sufrida por las mujeres en general. En cuanto a la neutralidad de su sexo en materia de pensamiento, también es una evidencia. Simone Weil se entusiasmaba por una discusión con algunos camaradas obreros porque, por un instante, quedan abolidas las diferencias de clase y de sexo” (*Ibidem*, p. 48). Lo anterior expresa el cumplimiento de su mayor anhelo, la desaparición de la diferencia —interpreta Fraisse. Por eso inmediatamente de la cita anterior Weil añade la palabra “milagroso”, para

(reconocimiento a la autoridad entre las mujeres) en la cultura masculina absorbe las energías creadoras de lo femenino (en hombres y mujeres) y esto parcializa abruptamente toda aspiración universal. Pero también cercena la posibilidad de mediación y, sobre todo, el acceso de las mujeres al mundo, en la medida en que la subjetividad se construye en relación con las otras, sus semejantes.

Al interior del margen que la cultura les ofrece, las feministas italianas constataron que la fortaleza y posibilidad de aportes culturales de las mujeres tiene que ver con la relación y el trato que pueda establecer con sus iguales: “la grandeza de la mujer se ha nutrido con frecuencia (¿o quizá siempre?) de pensamientos y energías que circulaban y circulan entre las mujeres”.⁴⁹ Durante el siglo XVIII, en el momento de nacimiento de partidos y otras formas de organización de la actividad política, se estaba configurando el partido de los “filósofos” o los ilustrados, al que madame du Deffand⁵⁰ se oponía a pesar de compartir algunas de sus ideas y ser amiga de Voltaire y otros. En su análisis de la relación histórica y posterior ruptura entre du Deffand y su sobrina Mademoiselle de l’Espinasse, las italianas registran que la ruptura entre ambas se produce “a raíz de la insistencia de la joven en reunirse con D’Alambert y otros miembros del partido de los filósofos, contra la voluntad de su protectora”. Situación que ejemplifica las consecuencias de la falta de *affidamento*: “mademoiselle

referirse —como dice en otro momento— a “este ideal, ese sueño de intercambios entre humanos donde la diferencia de sexos estaría neutralizada” (*La controversia de los sexos, ed. cit.*, p. 150).

⁴⁹ *No creas tener derechos, ed. cit.*, p. 14. Asimismo remarcan el alto nivel literario de Jane Austen, quien no buscó un modelo masculino de escritor sino que prefirió a las escritoras.

⁵⁰ Quien fue “continuadora de una tradición de saber y de prestigio femeninos formada a partir de otras grandes señoras, como madame de La Fayette y madame de Sevigné” (*Ib.* p. 15). Su salón fue mucho tiempo, durante el siglo XVIII, “el más célebre de París”. Recordemos que los salones eran —como afirman las autoras italianas— “espacios de poder y de placer para las mujeres [... y] un lugar estratégico para las tramas políticas” (*Ib.*).

de l'Espinasse no comprendió lo que estaba sucediendo en el escenario de la historia, porque las razones dictadas por su pertenencia al sexo femenino, por su ser mujer, *dejaron de proyectar su luz para volver a ser la parte en sombra de una historia iluminada por los proyectos de los hombres*".⁵¹

Como puede verse, el tema de la relación sujeto-objeto aplicado a las mujeres se enfrenta al serio problema de la ambigüedad.⁵² Tanto las feministas italianas como Geneviève Fraisse explican la paradoja de la subjetividad femenina en el pensamiento a partir del hecho de que en el patriarcado la mujer sea a la vez Sujeto y Objeto; agente de plena conciencia tanto como objeto de intercambio simbólico y real. Consciente de ello y personalmente -en el contexto del actual interés por el tema de las identidades y el surgimiento de una teoría de su disolución- me gusta sobre todo la presencia de Geneviève Fraisse, quien sostiene una fórmula que puede ser aplicada a muchas personas (entre las que me incluyo) pero que especialmente podría representar a quien pensara y viviera como Simone Weil: "Nací mujer por azar, y viviré ese azar, al igual que muchos seres sexuados, como un destino. Entre la contingencia de un ser sexuado y su pertenencia a una categoría, me gusta imaginar que se inscribe una libertad...".⁵³

En medio de esa libertad, entre los pliegues de una feminidad vivida, ejercida plenamente en lo que de humano tiene cada sexo, se oculta la valiosa clave del tesoro desconocido que representa el pensamiento de nuestra filósofa; el "depósito de oro

⁵¹ *Ibidem*, pp. 15-16 (Los subrayados son nuestros).

⁵² Según Fraisse "parece que el devenir sujeto de la mujer no ha eliminado el tratamiento de objeto que le era inherente antes de la era democrática, y, por esta razón, hay que interesarse en ello", *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p. 47.

⁵³ *Ibidem*, p. 21.

puro” referido al inicio de este párrafo (con que se definió a sí misma un mes antes de morir).

1. SENTIR-PERCIBIR-CONCEBIR.

APROXIMACIÓN HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICA, ONTOLÓGICA Y POLÍTICA A LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS Y LA ACTIVIDAD DE PENSAR.

En continuidad con las reflexiones que Simone De Beauvoir hiciera hace más de sesenta años (veinte años después que la conclusión de la Tesis de Grado de Simone Weil, aun cuando fueron contemporáneas),⁵⁴ la pregunta de la que hoy tendríamos que partir es: ¿cómo impacta en el discurso filosófico la condición social de desigualdad que define desde hace siglos los papeles sexuales?

Algunas de las teóricas más importantes de este tema⁵⁵ admiten que, aún con las deficiencias, contradicciones y prejuicios en el intento de dilucidar el origen de la opresión desarrollado por Engels -y como creyó también descubrir Marx-, las relaciones humanas se organizan –aunque sólo en parte- en torno al componente económico. También Simone Weil creía que la economía es sólo un aspecto de la desigualdad social; aunque éste era uno de los temas que más le interesaban. El punto fundamental para comprender de dónde surgen y cómo se construyen las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres fue analizado filosóficamente -desde hace más de medio siglo, casi simultáneamente a la elaboración del pensamiento de Simone

⁵⁴ Fátima Fernández recuerda un hecho que muestra su gran capacidad intelectual: “En 1928 obtiene la puntuación más alta en el examen de admisión para la Escuela Normal Superior de París, el segundo lugar le correspondió a Simone de Beauvoir” (Fátima Fernández, “Prologo”, *FG*, pp. 5-6).

⁵⁵ Como Simone de Beauvoir, la filósofa existencialista autora de *El segundo sexo* (1949), iniciadora de la reflexión filosófico-feminista contemporánea, y la más joven antropóloga Gayle Rubin —autora, más de dos décadas después, del célebre artículo de 1975: “Tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”; texto en el que sistematiza y desarrolla por primera vez el concepto “género”, como es conocido y usado actualmente. <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt7.pdf> 5/1/2016

Weil- por quien iniciara la teoría que hoy se conoce como “estudios de género”:⁵⁶ Simone de Beauvoir.

A pesar de la misoginia endémica de la teoría del inconsciente, el intento de descubrir las causas de la desigualdad social y cultural que priva entre hombres y mujeres llevó a De Beauvoir primero y después a Rubin a dedicarle especial atención a los componentes psíquicos desarrollados por Freud y Lacan. Finalmente tanto Simone de Beauvoir como luego Gail Rubin acuden a otro recurso teórico que les permitió ahondar más profundamente en su indagación –antropológica la segunda; filosófica la primera- sobre el origen de la cultura, expuesta por el antropólogo francés Levi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*.⁵⁷ Los resultados de esa indagación -iniciada por De Beauvoir y continuada por Rubin- sobre la identidad humana y femenina, establecen que la desigualdad de género se asienta en la cultura a través de lo que los antropólogos llaman “relaciones de parentesco”, cuya función consiste en definir y organizar las bases inconscientes de la cultura sobre la definición de roles sexuales concebidos como naturales (a partir del hecho de la reproducción).

El “raptó de mujeres” es el significante cultural elegido por Levi-Strauss para ilustrar el carácter complejo de la consolidación de la cultura en tanto intercambio simbólico que incluye a las mujeres como el objeto central. Gayle Rubin destaca este

⁵⁶ La teoría política de la desigualdad de género (desarrollada plenamente 26 años después del libro *El segundo sexo*, por Gayle Rubin) parte de la evidencia de la desigualdad y sostiene que las personas de cualquier sexo son formadas a través de prácticas específicas de integración y de exclusión, capaces de determinar y reforzar (aunque también de modificar) los lugares y la valoración desigual que ha sido atribuida socialmente a cada sexo, sobre la base de una distribución desigual de poder.

⁵⁷ Obra publicada el mismo año que *El segundo sexo*, fue leída por Simone de Beauvoir antes de ser publicada, gracias al autor (Cf. *El segundo sexo*, “Nota 4”); lo que puede verse también en algunas referencias directas al pensador francés, que aparecen en el mismo.

hecho como el elemento de desigualdad que despoja a las mujeres de su condición de sujeto, reduciéndolas a objeto de intercambio entre los varones. Según ella los roles sexuales son instrumentados simbólicamente para garantizar la pervivencia de la especie, pero se sostienen en una distribución desigual del poder que es hasta cierto punto imperceptible. La necesidad de garantizar la reproducción humana -dice Rubin parafraseando a Levi-Strauss- hizo que cada unidad familiar estuviera integrada al menos por una persona de cada sexo, a la que previamente se le asigna una función social (no intercambiable ni recíproca) y un valor simbólico desigual que se centra en la actividad reproductiva, y reduce la sexualidad humana a esa función a la que carga de elementos afectivos, intereses económicos, y recursos múltiples de refuerzo que configuran la cultura.

Finalmente ambas coinciden en considerar a la *sexualidad reproductiva* como el elemento determinante de la desigualdad. El origen de la desigualdad aparece descrito por ambas en su vínculo con el “origen de la cultura”, debido a las relaciones de intercambio que han sido sustentadas previamente en el orden de una regulación desigual, cuya base es la concepción masculina dominante y naturalizada de la desigualdad, una vez establecidos (o en el proceso de establecerse) los papeles sexuales a nivel biológico. En este sentido, la conclusión que ha fundado la “perspectiva de género” es que la *sexualidad reproductiva* es clave para comprender la compleja situación de desigualdad que viven las mujeres. Gayle Rubin fue quien planteó la tesis con mayor precisión. El libro de De Beauvoir deriva en una revisión histórica de los mitos y las pautas culturales —buscando definir una postura filosófica

y conceptual más amplia que la mera definición acerca del origen de la opresión de las mujeres.

Mientras la francesa se concentra en el desfundamiento de la desigualdad o en la crítica a la legitimidad de los criterios teóricos patriarcales, Gayle Rubin insiste en demostrar cómo las relaciones de dominación que caracterizan el sistema sexo/género se articulan en la combinación de los tres dispositivos analizados: la economía (que incluye la relación con el entorno y en términos de sobrevivencia); la estructura psíquica (considerando el enfoque que teoriza la diferencia sin poner en cuestión el postulado de la desigualdad); y por sobre todo la sexualidad no erótica sino reproductiva como el fundamento de la vida social. Una de las consecuencias más concretas de esta teoría en la esfera social es que ahora se exploran en el terreno biológico posibilidades técnicas para otras formas de sobrevivencia humana que podrían sustituir la añeja forma de reproducción humana que ha existido y sustentado las relaciones de desigualdad establecidas.

Una vez asimilado socialmente el nuevo paradigma que la teoría feminista reveló como la clave para conformar nuevos modelos de relaciones humanas y sus acciones respectivas: que los hombres y las mujeres no somos como somos por causas naturales sino sociales; o más precisamente: que la opresión de las mujeres (cuyo modelo sustenta muchas otras opresiones) se articula en el entramado complejo de *naturaleza y cultura* que constituye lo humano; todavía tenemos mucho que hacer. A lo largo de la historia -en el proceso de construcción y reconstrucción social permanente del género- las mujeres sufrieron la desventaja de una jerarquía injustificable que hoy, a pesar de la sustitución de la imagen de las mujeres -que ha

pasado de la *sexualidad reproductiva* a una *sexualidad centrada en lo erótico* en los últimos años- no ha terminado con la carga de misoginia y homofobia de la cultura patriarcal, ni las habilidades y las facultades de autonomía que se les reconoce a las mujeres han podido reasignarles plenamente la condición de sujetos que la modernidad reclama para todos los individuos.

En términos teórico-filosóficos, ya al inicio de *El segundo sexo* Simone de Beauvoir señalaba en respuesta a la pregunta: “¿qué es una mujer?”, que “la mujer se determina y diferencia con relación al hombre y no éste con relación a ella; ésta es lo in-esencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto: ella es el otro”.⁵⁸ De modo que para definir a las mujeres desde esta perspectiva sólo parece haber dos alternativas: una mujer es *un hombre*, o una mujer es *un no hombre*.⁵⁹ El sistema de género⁶⁰ que es histórico, dinámico, incluso per-formativo -como lo describe Teresa de Lauretis en el marco de una teoría de la representación que compartimos-⁶¹ al

⁵⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, T. I, Buenos Aires, ed. Siglo veinte, 1981, p. 14.

⁵⁹ De Beauvoir señala: “Muchos hombres afirman, casi con buena fe, que las mujeres son las iguales del hombre y que no tienen nada que reivindicar, y al mismo tiempo dicen que las mujeres no podrán ser jamás la iguales del hombre, y que sus reivindicaciones son vanas” (Simone de Beauvoir, Op. cit, pp. 23-24). Un año después esta difícil disyunción también inquietaba a Rosario Castellanos, quien desarrolla filosóficamente en su tesis de Maestría: *Sobre cultura femenina*, su preocupación acerca de “la marginalidad de las contribuciones literarias, artísticas y científicas de las mujeres a la cultura occidental” (Gabriela Cano, “Introducción”, *Sobre cultura femenina*, México, FCE, 1995).

En nuestro propio caso la preocupación sigue siendo la misma, aunque ahora es posible recurrir a ellas como antecedentes de nuestra reflexión; por ello el marco teórico que sustenta nuestro trabajo es primordialmente la teoría feminista desarrollada al interior del campo filosófico.

⁶⁰ El que Judith Astelarra define como el sistema de distribución del poder. Cf. *20 años de políticas de igualdad*, Madrid, Cátedra, 2005,

⁶¹ Y para quien “el género es una representación; la representación del género es su construcción; la construcción del género continúa en la actualidad; y la construcción del género también se ve afectada por su deconstrucción” (Teresa de Lauretis, “La tecnología del Género”, Carmen Ramos (Comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM, 1991.

mismo tiempo que representa y per-forma la realidad como forma de aprendizaje y de estabilidad social desigual, también contiene la posibilidad de una transformación permanente hacia una redefinición más equilibrada de la identidad humana.

No obstante, contrariamente a lo que piensan las integrantes de la Librería de mujeres (autoras de *No creas tener derechos*), a saber, que: “la diferencia sexual es una diferencia humana originaria. No nos es dado encerrarla en tal o cual significado, sino que debemos aceptarla junto con nuestro ser cuerpo y hacerla significativa: fuente inagotable de significados siempre nuevos”,⁶² el desarrollo de la cultura parece orientarse más bien hacia la posibilidad de una transformación material de la realidad, al pretender la transfiguración de la condición humana en el nivel de su relación con la naturaleza por medio de la reproducción artificial, que hacia la tarea propiamente humana de una redefinición de su significado en términos de la relación entre el cuerpo y el alma, para alcanzar un encuentro, entendimiento, o la mejor forma de relaciones humanas entre hombres y mujeres.

La ciencia y el desarrollo tecnológico permiten hoy desde cambios de sexo, bebés de probeta, hasta la posibilidad de redefinir la identidad corporal y subjetiva de los seres humanos y finalmente el concepto y el proyecto de toda la humanidad, sobre la línea de esas determinaciones científicas. Nosotras consideramos útil -atendiendo al nivel espiritual de la cultura- acercarnos al pensamiento de la diferencia, que sí plantea una redefinición de lo humano y con ello del rumbo de su despliegue, a partir de pensar el significado simbólico de la diferencia. El proceso de formación espiritual es un camino constructivo cuya fuente y destino es el amor. Las prácticas cotidianas

⁶² Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, ed. cit., p. 163.

que hoy hombres y mujeres realizan son formas de transmisión de valores culturales y morales y, por ende, procesos capaces de transformar los proyectos de identidad personal y colectiva, así como de enlazar las visiones utópicas de la teoría con la práctica; aunque si, y sólo si, sabemos ser realistas. Esto es, si las transformaciones del sistema de poder que estructura el género son capaces de vincular los ideales con las acciones del mundo real; acciones de hombres y de mujeres en interacción.

Si es verdad que la mujer como el varón son un proyecto, como dice Simone de Beauvoir: “la mujer no nace”, deviene o se construye a sí misma, y añadimos que el género es mera representación (como asegura De Lauretis), la humanidad toda está incluida en la segunda parte de su idea como algo que deviene, permanentemente, a través de las prácticas políticas y sociales que constituyen sus procesos de subjetivación. Esto nos permite expresar la posibilidad de construir, con el pensamiento, una utopía de nueva humanidad; desde el reconocimiento de una sensibilidad ante el mundo que es diferente a la tendencia dominante. Tal forma de sensibilidad ya existe, aunque en los márgenes de la historicidad. Tomando como base esta idea podríamos descubrir el camino que nos revele, como dicen las teóricas de la estética feminista, “no sólo aquello *de* lo cual queremos liberarnos, sino aquello *hacia* lo cual [ambos, todas y todos] queremos liberarnos”.⁶³ La auto-definición de los contenidos de la identidad de hombres y de mujeres que posibilita la conciencia posmoderna -al compartir la idea del género como representación- debe ampliar los contenidos de la condición humana hacia la posibilidad de reconocimiento de todos

⁶³ Gisela Ecker (editora), *Estética feminista*, Barcelona, Icaria, 1986, p. 15.

los seres humanos; y con ello abrir la puerta de un verdadero encuentro entre los sexos que signifique una suerte de renacimiento pleno para la humanidad.

En contra, sigue la alternativa de seguir avanzando hacia la radicalización de un individualismo extremo y des-dibujante, capaz de diseñar formas de vida inéditas, en aislamiento.

Filosofía y cuerpo

La pregunta de la que deberemos arrancar es ¿cómo es que los criterios de legitimidad filosófica determinan límites al pensamiento producido por mujeres? Aparentemente las formas masculinas de la política y de la teoría no son sólo distintas de la experiencia femenina, sino hostiles a ella, en tanto pretenden la universalidad y por ello son contrarias a la significación de la diferencia de los sexos. A favor de las mujeres –y es claro que esta experiencia es la que vive y desde la que se piensa Simone Weil- se sitúa simplemente su propia existencia; la misma que las feministas italianas traducen: “En favor de la mujer subsiste, indestructible, el hecho de que una mujer no puede no saber la diferencia humana de haber nacido mujer”.⁶⁴

Algunas pensadoras de la diferencia consideran necesario profundizar el análisis del tema del lenguaje, ya que la codificación jerárquica de los sexos establece el control de los cuerpos de las mujeres sobre la naturalización discursiva de sus impulsos pulsionales. De forma análoga a lo que ocurre en el campo literario acerca de los criterios de calidad estética, el pensamiento filosófico de las mujeres está delimitado por repertorios y agendas temáticas predefinidas que conforman

⁶⁴ Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, ed. cit., p. 19.

tradiciones intelectuales a las cuales las mujeres se ven obligadas a adscribirse, a riesgo de -en caso de no hacerlo- ser consideradas como asistemáticas, confusas o hasta irracionales, como llega a ocurrir con nuestra filósofa.

En general, a pesar de los avances registrados en el reconocimiento de la humanidad de las mujeres, en el ámbito teórico de la filosofía seguimos llegando tarde “al festín del saber” –como afirma Eugenio Trías respecto de los excluidos sociales, definidos como “locos”, a quienes se refuerza su exclusión por medio de su imposibilidad de discurso.⁶⁵ La cultura occidental identifica a las mujeres con “el loco” –ya no tanto en cuanto excluido social- sino en referencia a todo lo que es marginado del discurso filosófico. Las mujeres –dice Celia Amorós- alcanzamos la subjetividad justo cuando se había terminado la filosofía del Sujeto, y ahora que comenzamos a consolidar para nosotras mismas una identidad desde la cual vivir, actuar, pensar y dialogar, resulta que para ciertas corrientes posmodernas la identidad es sólo una ficción.

Por otra parte todavía la crítica literaria, y sobre todo la filosófica, coloca a las pensadoras esencialistamente del lado de las mujeres, eliminando así la posibilidad de un reconocimiento general, humano, de su pensamiento –que, significativamente, ya había sido colocado en oposición a lo humano- o bien hace abstracción de su condición de género (y por ende de la desigualdad existente) asimilándola a un espacio discursivo que niega o desconoce la experiencia de su diferencia sexual. La diferencia representa introducir en el campo filosófico un rasgo que puede afectar el

⁶⁵ Cf. Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 42.

rumbo, el contenido, la especificidad, y con ello el valor y hasta el significado del pensamiento, según ha sido definido a lo largo de la historia por los varones.

De modo que en la filosofía escrita por mujeres -como para las escritoras- el problema remite no a la práctica, y ni siquiera a las definiciones establecidas del arte y la filosofía, sino sobre todo a la interpretación actual y futura de las obras; es decir, otra vez al tema de *la representación*, en este caso ubicada en el plano estético y conceptual, esto es, la representación particularmente situada. En el campo del arte, es evidente que cuando las mujeres recurren a su cuerpo se hacen presentes temas que están “ausentes o incluso reprimidos en el arte masculino”,⁶⁶ como afirma Gisela Ecker. En la perspectiva de Julia Kristeva “el cuerpo aparece como ‘goce’ y como una fuerza semiótica en la escritura, capaz de quebrantar el orden simbólico restrictivo” que se basa en el pensamiento falocéntrico occidental.⁶⁷ De modo que introducir la referencia a la diferencia específica del sexo en una autora no consiste simplemente en un despliegue discursivo, que refleje la manera como “son las mujeres” efectivamente, sino una forma de expresión artística que las mujeres usan para revelar una conciencia política de su diferencia sexual.

No obstante, debido a que tanto el arte como la filosofía están abiertos a interpretaciones diversas, las categorías críticas y las ideologías que las crearon resultan, como dice Ecker, extremadamente persistentes. Por ello las mujeres siguen apareciendo en el imaginario social de la crítica del arte de mujeres como espectáculo

⁶⁶ Gisela Ecker ed, *Estética feminista*, ed. Icaria, p. 13.

⁶⁷ En coincidencia con Derrida —dice Gisela Ecker— la mujer es para la teórica francesa pos-estructuralista “la sede privilegiada desde la cual es posible desmontar el pensamiento falocéntrico occidental. Es así como lo femenino (que no coincide necesariamente con las mujeres reales) es considerado como negación de lo fálico y, por tanto, como portavoz privilegiado de las visiones utópicas”. Idem.

y esencia; en vez de reconocer la función de sus acciones como un proceso y una construcción artificial que, sin embargo -situadas en el horizonte de historicidad propuesto por Fraisse- permitiría identificar su singularidad a partir de las diferencias.

Es decir, en el contexto de una oposición imperceptible aunque firmemente establecida entre lo humano y la condición de las mujeres -a pesar de los avances jurídicos de igualdad-, por más esfuerzos que una mujer haga por desplegar sus dotes personales en el ámbito público (sea éste laboral, empresarial, escolar, social, comunitario, académico o institucional) acostumbra juzgársele por su supuesta *emotividad*, su *aspecto* o su *conducta personal*, y no por el impacto práctico-objetivo hacia el colectivo que generan sus acciones. Como cuando -por ejemplo- a Simone Weil se le tacha de irracional.⁶⁸ En este sentido, afirma G. Fraisse: “Ni la tradición filosófica ni los contemporáneos tienen una representación abierta del campo filosófico. Las ideas están incluidas en repertorios”; de ahí que las ideas de las mujeres muchas veces pasen por ser heterogéneas o heterodoxas, hasta la extravagancia de la “irracionalidad”, la orientación “mística”, la desviación literaria o simplemente la

⁶⁸ Las mujeres que se ocupan de alguna responsabilidad pública, por ejemplo, sólo son consideradas como “buenas” o “malas”; perversas o sinceras (reduciendo su ser a la dimensión subjetiva que motiva sus acciones); y ni siquiera como gloriosas o peligrosas (es decir, adscribiendo su acción al nivel objetivo del impacto público que éstas tienen). Esto último significaría que son juzgadas con un criterio público y universal de humanidad y no reducidas a su condición de género, y con ello a su singularidad o a la particularidad de su sexo; lo que comúnmente termina definiéndolas en torno a su “feminidad”, como algo que por definición se opone a la mera humanidad.

Pero —a pesar de los intentos patriarcales de reducir a las mujeres a la dimensión privada de su experiencia— las mujeres son capaces de alcanzar niveles insospechados de gloria y trascendencia tanto como de bajeza y peligrosidad, debido a su irrecusable humanidad e incluso al reconocimiento que han obtenido, pero sobre todo debido a la amplitud de su experiencia; que hoy se despliega hacia la esfera pública de la vida social.

“asistematicidad”, o cualquier otra que termine por excluirlas o reducirlas a lo incomprensible e *infra-teórico*.⁶⁹

Lo anterior implica que la filosofía producida por mujeres debe adscribirse a los viejos y muchas veces insuficientes conceptos que conforman los sistemas filosóficos, bajo el riesgo de que los criterios pretendidamente universales y neutrales de la crítica literaria y de la adscripción filosófica terminen por rebajar el valor de la literatura y la filosofía producida por mujeres, al imponerles esquemas esencialistas acerca de lo que es una mujer o bien mediante la indiferencia ante el carácter sexuado, específicamente femenino, de su expresión -esto es, ante la conciencia política de una diferencia que se traduce socialmente en desigualdad- como si “humano” y “femenino” fueran excluyentes.

Ello se debe a que la interpretación tanto filosófica como literaria -igual que la práctica filosófica y literaria- se hace desde un contexto particular de socialización jerárquica y desigualmente definida. Tal impronta se revelará en la valoración y en el consecuente nivel de integración del pensamiento -de la obra- en el corpus filosófico que, con ese mismo gesto, se re-legitima. ¿Esto significa que sostenemos la existencia de una diferencia irreductible y absoluta en el discurso y en el pensamiento de los hombres y en el de las mujeres? No. La búsqueda de universalidad que caracteriza al discurso filosófico queda garantizada cuando comprendemos con precisión el tema de la sexuación del pensamiento, como lo expresa Fina Birulés; a saber, que: “el hecho de sostener lo sexuado del pensamiento no supone en absoluto negar su posible

⁶⁹ Calificativos que han sido asignados en algún momento a todas las mujeres filósofas. Cf. G. Fraisse, *La diferencia de los sexos, ed. cit.*, p. 12.

universalidad, puesto que la universalidad del pensar no tiene que ver con su neutralidad sino, en todo caso, con su capacidad de producir sentido”.⁷⁰

No obstante, la experiencia humana deriva en formas diversas de significación del mundo como “experiencias vividas” que quedan atrapadas al interior de la textura de los diferentes discursos porque, como afirma Peter Winch desde una visión profundamente fenomenológica: “mi masculinidad no es una experiencia del mundo, sino mi manera de experimentar el mundo”.⁷¹ Así, en el horizonte de una distinción formulada para todos los tiempos -que hace a los hombres y a las mujeres sujetos co-referenciales, aunque el contenido de su diferencia sea prácticamente imposible de definir (precisamente por su grado de variancia)- y establecida (aunque por su misma naturaleza sea variable) en la historia, es innegable la vinculación estrecha que las y los autores mantienen con su medio. Parafraseando a Françoise Héritier-Augé, Geneviève Fraisse apunta que “la diferencia de los sexos es la primera de las diferencias, aquella a partir de la cual se fabrican y se expresan todas las demás (... y que) al ser la primera diferencia, la que condiciona la expresión de las demás, es lo que el cuerpo humano tiene de más irreductible”.⁷²

De ahí proviene la necesidad de recuperar o reapropiarse las mujeres de su propio cuerpo. La escritura expresa un deseo que surge del inconsciente, pero éste es diferenciado culturalmente de acuerdo con los códigos predefinidos de una cultura inhumanamente desigual. Históricamente, en el campo de la filosofía a las pensadoras se les ha ignorado mientras que a las escritoras se les ha juzgado no por lo que

⁷⁰ Fina Birulés en: Elena Laurenzi, “Prefacio”, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, ... p. 10.

⁷¹ Peter Winch, “Para comprender a una sociedad primitiva”, Bryan R. Wilson, *Rationality. Key concepts in the social sciences*, Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1970, 1979, p. 110. ¿

⁷² G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 61.

escriben y piensan sino con relación a su vida personal. Los hombres escriben sobre temas eróticos o personales sin que sus ensayos o novelas signifiquen más que su capacidad de disertar filosóficamente o de llevar su vida cotidiana a la ficción, dice Gisela Ecker. Escribir consiste para ellos en ir más allá del entorno privado convirtiéndolo en ideas que comunica a otros por mor de su habilidad. Las mujeres en cambio son reducidas al aspecto privado de su condición humana y no se juzga su escritura por el significado que posea, ni por la trascendencia humana que contenga. Aun roto el lazo que vincula la vida con la obra, el significado colectivo de sus ideas y aun la calidad de sus formulaciones son sometidas muchas veces a criterios machistas (de hombres o de mujeres) que, en el mejor de los casos, acaban reduciendo el discurso de mujeres a las supuestas intenciones que las fundan o a ciertos rasgos personales que caracterizan a sus autoras.⁷³

Así como resulta equívoco en el campo literario reducir los rasgos del arte y la escritura de mujeres a representaciones de “la naturaleza de las mujeres”, o identificar los temas de opresión a las mujeres con legitimaciones patriarcales de la desigualdad de las mujeres, es menester admitir en principio que las mujeres escriben con muchas más dificultades que los hombres debido al orden de desigualdad social que las coloca en contextos ajenos a la tradición históricamente masculina de la cultura y adicionalmente las carga de tareas y roles que las limitan prácticamente de una participación plena. La escritura y el pensamiento de las mujeres han pasado por una serie de limitaciones relativas al contexto social en el que se desarrolla la sociedad

⁷³ Desde este enfoque es que José Joaquín Blanco, según Elena Poniatoska, se refirió despectivamente a la poesía de Rosario Castellanos, como expresión de “flujos femeninos, lágrimas y sangre menstrual”. Cf. la “Introducción” a *Meditación en el umbral. Antología poética*, México, FCE, 1985, pp. 20-21.

patriarcal, organizada en torno a criterios de desigualdad y en la que las mujeres no tuvieron durante siglos la posibilidad de acceder al dominio del pensamiento.⁷⁴ Y cuando excepcionalmente algunas mujeres llegan a penetrar en el espacio filosófico o literario son sometidas a una disyuntiva excluyente: bien bajo la alternativa deshumanizante de negar *a priori* su condición de género, bien reduciéndolas a través de la crítica a su condición de mujer sin posibilidad de superar la condición particular e histórica de su sexo hasta la cima de la universal humanidad.

Irigaray cree -y así lo ha demostrado a través de múltiples estudios sobre distintas lenguas- que el mismo lenguaje está constituido ya de manera que limita la propia posibilidad de “decirse” y con ello concebirse a sí mismas, como Sujeto, en femenino. La imposibilidad de las lenguas romance para traducir algunas profesiones realizadas por mujeres lo demuestra.⁷⁵ Pero la discriminación casi imperceptible del lenguaje sólo es el síntoma de una carencia más profunda que cercena la posibilidad de realización humana a través de la cultura. Cultura que ha desterrado de tajo la vinculación con el origen materno del cual deriva toda forma de experiencia humana. La cultura patriarcal ha sustituido -afirma Irigaray- las imágenes sagradas de las mujeres con símbolos reiterativos de su opresión y de la indignidad con la que las

⁷⁴ A partir del siglo XVIII, una vez abierta la posibilidad de escribir, las mujeres escritoras todavía tuvieron que recurrir a múltiples estrategias que les permitieran publicar su pensamiento, como la adopción de pseudónimos o reduciendo su escritura al espacio privado mediante la producción epistolar y la redacción de diarios íntimos.

En el caso de la filosofía fue éste un período en el que surgieron escritos determinantes para el avance de la igualdad, como *Vindicación de los derechos de la mujer*, y muchos otros que aún no han sido analizados formalmente, y por ende no forman parte del repertorio filosófico.

⁷⁵ Cf. Fraisse, “Sobre sujeto y objeto”, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit. Un ejemplo del español son los sustantivos: “Cartero”, que designa a la persona que distribuye la correspondencia, y “Cartera” que designa el objeto en el que se guardan las cartas; y no la actividad femenina equivalente a la del varón. Otra profesión que designa equívocamente a las mujeres que se dedican a ella es la de “música”.

mujeres son tratadas.⁷⁶ Weil lo percibe indirectamente y lo expresa a través de su crítica al carácter “contagioso” del desarraigo de las prostitutas. En este sentido se refiere a la prostitución como: “un ejemplo típico de la capacidad de propagación a la segunda potencia que posee el desarraigo”,⁷⁷ sin cuestionar (o vincular políticamente el hecho con) su propia identidad de género.

Bajo la lectura del pensamiento de Geneviève Fraisse hemos observado que, cuando se hace filosofía -tanto como cuando se analiza el fenómeno artístico bajo el marco de la distinción patriarcal (esencialista) entre hombres y mujeres- se produce una mezcla de datos empíricos y presupuestos ontológicos acerca de lo que es “verdaderamente femenino”, que hace que se olvide que la feminidad es un constructo histórico dependiente de su referente: lo masculino. En el campo de la crítica feminista del arte tanto como en el discurso filosófico es frecuente -como atestigua Fraisse- el deslizamiento de una descripción histórica de los fenómenos artísticos, o un desarrollo conceptual alimentado por metáforas de “lo femenino” hacia afirmaciones esencialistas de los sexos, que omiten dos cosas: el hecho transitorio (histórico) de lo que se considera “femenino” en determinada época, y la relación que

⁷⁶ El uso degradante del cuerpo femenino que se hace a través de recursos pornográficos por parte de las agencias de publicidad —sin que la mirada inquisidora de la ultra-derecha lo censure— y que domina visualmente casi todas las formas públicas de representación de lo femenino atenta cotidianamente contra la dignidad simbólica de las mujeres, y ello pervierte las prácticas cotidianas de relación social entre los sexos. En este sentido Simone Weil cuestiona radicalmente la imagen femenina que proyectan las revistas femeninas como *Confidencias* y *Marie-Claire* (las cuales, u otras semejantes, siguen existiendo). En referencia al desánimo de los campesinos que viven sintiéndose en el margen de los centros urbanos, como desafortunados, sostiene: “Por supuesto que tal estado de ánimo se agrava con la instalación de los pueblos del telégrafo, de cines, y con la circulación de publicaciones como *Confidences* y *Marie-Claire*, al lado de las cuales la cocaína es un producto inocuo” (“El desarraigo”, *ER*, p. 76).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 80.

guarda tal determinación con lo que en ese mismo período es considerado como “masculino”.

Frente al enfoque que pretendemos construir se plantean variados argumentos contra el esencialismo. Desde el contexto de la estética feminista se rechaza algunas veces la posibilidad de leer a las mujeres en tanto mujeres, bajo la idea equivocada de que se trata de postular una esencia ontológica aplicada a “la mujer”. Existe un consenso general de condena al pensamiento esencialista que aquí compartimos y que nos obliga a enfrentar el hecho mismo de la historicidad, el carácter históricamente construido de la feminidad y con ello su variabilidad en la historia. No obstante, en términos tan básicos como el que nos dan los datos estadísticos sabemos que las asignaciones sociales que se han atribuido al género femenino impactan la posibilidad de acceso y despliegue de la capacidad artística y filosófica de las mujeres.

Por ello, metodológicamente resulta imprescindible -como dice Gisela Ecker- comprometerse a no perpetuar con una definición de la filosofía (o el arte) de las mujeres los prejuicios conformados por la serie de imposiciones que las condiciones sociales opresivas han montado sobre ellas. Como cuando se dice que las mujeres prefieren temas “femeninos” como flores o naturalezas muertas en lugar de desnudos, escribir novelas de salón y de amor en vez de novelas de aventuras, o utilizar materiales de desecho y lana en lugar de mármol, para justificar argumentos esencialistas. Sin embargo -agrega Ecker- se percibe en el tono despectivo que inevitablemente se filtra al hablar de este tema (“lana en vez de mármol”), “un retorno al prejuicio patriarcal de las normas estéticas generales”, “universales”, que ha sido internalizado tanto por los hombres como por las mujeres y que obliga a rechazar

algunos temas en tanto se adscriben al orden de “lo femenino”, desconsiderando así la posibilidad de significación humana que conllevan.⁷⁸

Es necesario por tanto tener presentes la ambivalencia histórica y las diversas significaciones de “lo femenino”, cuando lo introducimos como criterio de interpretación en torno al asunto de la subjetividad filosófica, ya que la razón de tal diversidad de significaciones es –según Fraisse- el hecho de que no contamos con el filosofema diferencia de los sexos. No obstante, más allá de las pretensiones filosóficas de Simone Weil, de sus planteamientos ausentes y otros no suficientemente desarrollados, es perceptible en ella y otras pensadoras la existencia de una especie de “lógica femenina” que ella rechaza consciente o inconscientemente y que, sin embargo, se manifiesta lateralmente en sus referencias al aborto, a la violación y a la “trata de personas”; lo que nos hace pensar que se trata de desconocimiento -y no de rechazo o indiferencia deliberada frente al hecho de la diferencia de los sexos- de esa tradición de pensamiento femenino de la que la historia de la filosofía aún no ha dado cuenta.

El método de G. Fraisse acerca del análisis de la “sexuación en el pensamiento” que aquí pretendemos aplicar se reduce simplemente a cuestionar, para intentar descubrir: en qué medida la empiricidad de la diferencia de los sexos -y su historicidad, expresada a lo largo del pensamiento filosófico y en éste caso delimitada al pensamiento de una mujer- orientó los temas y el talante intelectual y vital de la filosofía weiliana, para intentar dilucidar desde ahí, es decir, apoyadas en su propio pensamiento, la importancia filosófica de la relación entre pensamiento y vida.

⁷⁸ Gisela Ecker (editora), “Introducción. Sobre el esencialismo”, *Estética feminista, ed. cit.*, p. 13.

A partir de los textos y del pensamiento de Simone Weil –como lo hace Fraisse respecto a los varones- queremos aplicar la lectura crítica de cómo juega -aparece y desaparece, generalmente como metáfora o pie de página- en el pensamiento del filósofo (en este caso filósofa) la diferencia de los sexos. Sobre todo considerando que nuestra pensadora es una mujer que no se concibe a sí misma más que como ser humano, sin atención al hecho de su posición en el mundo en tanto ser sexuado –y por ende cualificado cultural y socialmente en función de su cuerpo, más que de su mente.

Probablemente de ese hecho derive la incompreensión de su pensamiento. Reduciéndolo a veces la interpretación de su doctrina filosófica a su puro aspecto personal, su propio maestro Alain la designaba como “La Marciana”, debido a lo estrambótico de su aspecto y lo original de su pensamiento. Y George Bataille, a quien conoció cercana al “Círculo comunista democrático” al que perteneció el escritor, y con quien mantuvo una polémica en torno al concepto de revolución, la caracterizó en una de sus novelas (*Le blu du ciel*) de la siguiente manera: “Era una chica de veinticinco años, fea y visiblemente sucia (las mujeres con las que solía salir antes eran, por el contrario, elegantes y bellas). Su apellido, Lázare, respondía mejor que su nombre a su aspecto macabro. Era extraña, bastante ridícula incluso. Resultaba difícil explicar el interés que yo sentía por ella. Había que suponer en mí un desarreglo mental”.⁷⁹

⁷⁹ G. Bataille, *El azul del cielo*, Madrid, Ayuso, 1976. Simone Pétrement, la más importante biógrafa de Simone Weil, refiere por el contrario que Weil (quien “acabó por considerarle un obseso, un enfermo”) era esmerada en el cuidado de su aspecto personal: “Cuando se enteró de que yo la conocía, me dijo: ‘Por lo menos usted no parece un cadáver’. En su libro *El azul del cielo* la describe con el nombre de Lázaro, nombre que evoca en efecto un cadáver. De los rasgos que le atribuye en este libro, algunos tienen algo de verdad, pero otros parecen concebidos como efecto de su antipatía por ella. (Dice, por ejemplo, que era sucia, cuando lo

Filosofía y diferencia de los sexos.

La irrupción de la diferencia sexual representa para el mundo histórico la ruptura, la interrupción o una disrupción -que tal vez se resuelva con una duplicación conceptual, ciertamente compleja- en la línea de continuidad temporal que el patriarcado había establecido. Debido a la ausencia simbólica de lo femenino (la más grave consecuencia cultural del patriarcado) Irigaray postula la necesidad de constitución de una cultura femenina que logre dotar a las mujeres de un lugar propio y que les permita la expresión de su sentido particular de ver el mundo; lo que tiene que darse a través de la transformación ineludible del Lenguaje y de las imágenes visuales sobre lo femenino que pueblan la cultura, así como de toda otra forma de representación de lo femenino y las mujeres incluidas las de la historia, el arte y -especialmente para nosotras- las de la filosofía.

En un contexto en el que la diferencia de los sexos se caracteriza por la asimetría y la jerarquía dominante, tanto en el plano simbólico como en el imaginario y en el real, exigir a mujeres y varones el cumplimiento de los mismos parámetros de calidad y nivel de competencia nos sitúa frente a la necesidad de ampliar el referente de *lo humano* más allá de los límites de una cultura que hoy opera y define de manera a-histórica los componentes simbólicos de “la humanidad”.⁸⁰ Atendemos con nuestro

cierto es que, si a veces podía tener manchas de tinta en las manos e incluso en el rostro, cuidaba su limpieza personal con igual esmero que el que normalmente muestra la gente)” (S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997, p. 327).

⁸⁰ Sostiene Fraisse que es “por el hecho de que uno de los términos, el masculino, sirve de modelo al otro: que este modelo tiende a identificarse lisa y llanamente con la ‘cultura’, lo ‘simbólico’, naturalizando lo femenino; que este modelo se presenta, al mismo tiempo, como ahistórico y ajeno a la diferencia de los sexos, puesto que la plantea” (G. Fraisse et al, “El

planteamiento a una pregunta filosófica formulada por Fraisse, que consideramos esencial: “Si hay dos sexos, si sus relaciones son desiguales, si se intercambian incesantemente los roles en el juego del todo y de la parte, de lo universal y lo particular, ¿en qué condiciones es posible un discurso de verdad?”.⁸¹

La respuesta inmediata es que, más allá de la condición de género de quienes establecen desde la crítica reflexiva el valor de la filosofía –aunque sin olvidar las circunstancias particulares que rigen en la vida de los hombres y de las mujeres que producen ideas y que las legitiman- es indispensable disponerse a valorar desde criterios incluyentes y plenamente humanos la capacidad discursiva y conceptual de las mujeres. Una vez definido el carácter histórico y político que tiene la relación entre la diferencia de los sexos y el ámbito del saber, el punto legítimamente válido del que podemos partir es que: los discursos filosóficos deben ser sometidos a los mismos criterios de valoración social y de rigor analítico si queremos comprenderlos, ya que – como dice Fraisse: “la relación aparentemente directa que cada sexo puede tener con los objetos del saber pasa por la relación que los sexos tienen entre sí, [ya que] el ejercicio del saber y el ejercicio sexual se entrecruzan”.⁸²

De modo que así como es preciso leer a las/os autores de cualquier sexo con los mismos criterios de calidad y rigor conceptual, resulta imprescindible no olvidar el significado histórico (social, político y conceptual) de la diferencia -anclada en la

ejercicio del saber y la diferencia de los sexos”, *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, ed. cit., pp. 23-24).

⁸¹ *Ibidem*, p. 29.

⁸² *Ibidem*, p. 27.

dimensión sexual. El siguiente paso es distinguir entre: la mujer y lo femenino,⁸³ para lo cual es útil abordar el tema con los recursos del pensamiento de la diferencia sexual. La complejidad intrínseca del tema, el hecho de que –como asegura Fraisse– “el sujeto de conocimiento puede abstraerse de su sexo o, por el contrario, dejarlo flotar, incluso exhibirlo”,⁸⁴ tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, obliga a formular preguntas como: “¿qué es la diferencia de los sexos? y ¿cómo aprehender el saber en su ejercicio?”.⁸⁵

Después de aplicarle su método de análisis a Nietzsche, Fraisse constata que para él (como para toda la tradición filosófica) el error es “que la mujer se explique por su propia cuenta”;⁸⁶ lo que expresa el nivel de dificultad de nuestro propio trabajo. Nuestro enfoque de análisis del pensamiento de Simone Weil se coloca frente al hecho de su condición sexuada, y asume la pertinencia de la pregunta de Fraisse a la filosofía: “¿Es posible pensar el cuerpo sin su sexo, sin la sexuación?”.⁸⁷ Simone Weil se encuentra precisamente en esta situación. La pregunta nos introduce en el tema de la

⁸³ Como dice Geneviève Fraisse: “la diferencia de los sexos se distingue de la diferencia sexual, y sin embargo los filósofos pasan fácilmente de una a la otra, en lo que Nietzsche es un virtuoso. El campo filosófico incluye desde lo más real, lo más empírico del ser mujer hasta lo más irreal de lo femenino, representaciones, metáforas, símbolos [cuando es preciso entender que...] lo femenino y la mujer no son una sola cosa, dado que las mujeres reales, las de la comunidad política o la reproducción biológica, tienen y no tienen que ver con la cualidad de lo femenino” (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., pp. 65-66).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁵ Preguntas que no son exteriores entre sí y que remiten a otras —más o menos impertinentes, formuladas explícita o implícitamente por los “dueños de la razón” allá por 1800: ¿Qué es el intelecto en una cabeza femenina? ¿Puede una mujer convertirse en autora? ¿Podría ser un genio? ¿Qué pasa si la mujer sabe leer? ¿Qué pasa si la mujer sabe escribir? Pero las más importantes son: “¿Tienen las mujeres una razón? Y sobre todo. ¿Pueden servirse de ella? ¿Cómo pueden servirse de ella? ¿Tienen derecho a saber, a saber tanto como los hombres y de la misma manera?” (Cf. G. Fraisse, *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 12).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁸⁷ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 54.

diferencia de los sexos y nos plantea una dificultad adicional, en tanto -como señala Fraisse- “la diferencia de los sexos no es un filosofema; ningún objeto filosófico da fe de su presencia, con pleno derecho, en los textos de los filósofos”.⁸⁸

Lo que no significa, sin embargo, que la diferencia de los sexos no aparezca recurrentemente a lo largo de la Historia de la filosofía para ilustrar un tema metafísico que, según el filósofo, a pesar de usarla como ejemplo no tiene nada que ver con su filosofía; o sí, según sea el caso que se elija en el desorden discursivo y conceptual en el que *la diferencia de los sexos* es usada como “lugar de intercambio” simbólico, político, y el signo discursivo usado de forma más arbitraria en la historia de la filosofía.⁸⁹ Desde una perspectiva filosófica tal falta de estatuto, de legitimidad, contribuye a una representación simbólica confusa -dice Fraisse- en tanto esta tendencia a considerar el análisis de la diferencia de los sexos como una extravagancia la coloca fuera del campo conceptual y “bajo los fuegos de la representación imaginaria”.⁹⁰

El “desnudamiento de la filosofía” (parafraseando el título de uno de sus libros) que esta lúcida pensadora contemporánea hace, demuestra que la expresión filosófica sobre la diferencia de los sexos es casi tan diversa como la concepción personal de

⁸⁸ G. Fraisse, “La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, en *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 32.

⁸⁹ De hecho para Fraisse: “El texto filosófico puede tratar acerca de los hombres y las mujeres, o de lo masculino y lo femenino; o incluso, de los seres o de sus cualidades. En ocasiones los seres están desprovistos de toda cualidad, son seres humanos en general; en otras, por el contrario, son primero cualificados mediante ‘esencias’ diferentes, masculinidad, feminidad; otras veces, lo masculino y lo femenino son pensados sin relación alguna con un soporte individual, tal vez como valores independientes de los seres humanos” (“La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, *Op. cit.*, p. 39).

⁹⁰ Por tanto, “concluir que la noción de masculino o de femenino, la realidad de seres sexuados o de la relación sexual faltan en el trabajo filosófico sería un malentendido; simplemente parece que no tienen ningún estatuto en la interrogación filosófica” (G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 18).

cada filósofo, en tanto que va: “desde un paréntesis, nota a pie de página, corolario de un desarrollo, hasta el uso del dos en la metafísica, de la diferencia sexual como esquema de pensamiento; desde la digresión ideológica, el preconcepto político del filósofo, hasta la metáfora ontológica en la que la mujer y verdad se confunden; desde la implicación subjetiva del filósofo que se designa como sujeto sexuado hasta la incertidumbre de un discurso asexuado intrínseco a todo pensamiento”.⁹¹

Ante este complejo panorama Fraisse ofrece una propuesta tan urgente como necesaria; construir el filosofema: “organizar el desorden mediante la clasificación en diversas categorías de los modos de aparecer de las diferencias”.⁹² En el recorrido por la historia de la filosofía que realiza en su libro *La diferencia de los sexos* afirma que después de Hegel se radicaliza el desorden, cuando se imbrica el registro social y político con el metafísico.⁹³ A partir de entonces, aunque sin estatuto de objeto filosófico, la diferencia sexual ha tenido un lugar casi permanente en la escena filosófica y son muchos –dice- los “lugares del pensamiento en donde aparece y desaparece, ocurrencias textuales donde se la puede leer, descifrar su funcionamiento”.⁹⁴ Fraisse propone enfrentar el desorden -constatable a lo largo de la

⁹¹ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 63.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Como dice en *La diferencia de los sexos*: “La novedad después de 1800 (momento de ‘rupturas’) está ahí en el despliegue de la mezcla de ambos registros, mujeres reales y sexo metafísico” (“Historia e historicidad”, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 81).

⁹⁴ “La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 35. En este sentido, añade: “Desde el momento en que se reconozca que la historia es sexuada, la diferencia de los sexos ya no será más que un parámetro entre otros, como las clases sociales, la relación de las ciudades con el campo, etcétera” (*El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, ed. cit., pp. 56-57).

historia de la filosofía- interrogándose no tanto sobre el *por qué* sino abordando primero el *cómo* de dicha situación.⁹⁵

Así comienza por establecer algunos puntos desde los cuales es posible partir. En primer lugar considera la diferencia de los sexos en referencia a la historia,⁹⁶ y recomienda tener presente que en el ámbito del pensamiento filosófico la diferencia de los sexos es una cuestión que sólo se agrega a la filosofía, ya que ésta se encuentra en los márgenes, aparte, de sobra. Todas las diferencias en la manera de incluir (o no) el tema se sostienen en la inexistencia del filosofema y, por ende, son ciegas a la diversidad. Por ello -en referencia a la pretendida neutralidad del discurso filosófico asexuado- asegura que el intento de establecer como base discursiva un pensamiento no sexuado es sólo una elección teórica, epistemológica, entre otras más.⁹⁷

En este momento en el que el siglo XXI comienza a permitir el diálogo filosófico entre mujeres habremos de convenir simplemente en algo básico: que los seres humanos de género femenino son tan humanos como los de género masculino; y eso significa tan heroicos como monstruosos, tan portentosos como defectuosos en cualquier ámbito social, incluido el espacio del pensamiento. Demos por sentado -por un principio de sensatez extra-filosófica que se apoya en el principio universal de los

⁹⁵ Se trata de “no poner orden en el desorden, sino primero tomar la medida del desorden, donde lo físico se mezcla con lo metafísico, donde la realidad social de las mujeres sale al cruce del uso de la metáfora femenina para hablar de lo bello o lo verdadero” (“La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, *Op. cit.*, p. 35).

⁹⁶ Y trata de “mostrar la historicidad de la diferencia de los sexos. La historicidad como característica inherente a la relación sexual (...) porque entre la empiricidad y la mediación se desliza en general la representación de la atemporalidad de la diferencia sexual” (*Ib.*, p. 73).

⁹⁷ Es decir: “La diferencia de los sexos es una cuestión que, de modo extravagante, ‘se agrega’ a la filosofía. Estaría en los márgenes, aparte, o de sobra. Lo que es distinto del hecho de que, para algunos filósofos, en filosofía el cuerpo no tenga sexo. Si la abstracción es una condición del trabajo filosófico, tal vez se acepte entonces que el cuerpo no tenga sexo. Pero es una opción teórica entre muchas otras, y más vale señalarlo” (*La diferencia de los sexos, ed. cit.*, pp. 54-55).

derechos humanos- el acuerdo de que, como afirma Fraisse: “la mujer posee un alma, y sólo las épocas de barbarie podían suponer que esa pregunta fuera pertinente”.⁹⁸

No obstante, el problema sigue siendo difícil si consideramos las posibles respuestas a las preguntas formuladas, porque como Fraisse misma destaca: “la cuestión del estatuto ontológico, la del alma, conduce a la de los atributos del ser; la facultad de la razón lleva a su vez a la del uso, del ejercicio de esta facultad; problemas del derecho a saber y del contenido de ese saber”.⁹⁹ Ello profundiza la complejidad del presente enfoque dirigido a comprender la filosofía weiliana desde la conciencia del dato de la sexuación; y se complica todavía más debido al “desorden” filosófico que ha revelado el interés por la aparición de la diferencia de los sexos en el pensamiento.

Durante el siglo XX (en cuya primera mitad Simone Weil desarrolló su pensamiento) las mujeres alcanzaron niveles de integración social inéditos respecto a siglos anteriores. Pero con ello se produjo una suerte de conciencia política de la diferencia, que en el campo literario se expresó en un énfasis por temas domésticos.¹⁰⁰ Además del contexto de limitación social que apresa en mayor o menor grado la escritura literaria y filosófica de las mujeres -que incluye variables como la condición

⁹⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰⁰ Las mexicanas de sectores económicamente altos desplegaron actividades públicas más intensas. A principios del siglo hubo quienes usaron los recursos del periodismo para lograr que sus ideas políticas se difundieran, y hacia el final de siglo conocemos en literatura el interesante caso de afirmación de la diferencia de Laura Esquivel, quien logró llevar temas domésticos o lo que se conoce como el “discurso de la mesa de cocina” a la escritura.

El interés por los temas particulares circunscritos a la experiencia personal de las mujeres incluye a Virginia Woolf y Rosario Castellanos; quien lo hace también en la filosofía: “al enfrentar la redacción de la tesis, sintiéndose ajena al lenguaje y a la argumentación filosófica —como dice Gabriela Cano— consideró que en vez de abordar uno de los grandes problemas del pensamiento occidental era mejor ocuparse de un asunto específico, relativo a la filosofía de la cultura, y que además tenía relación directa con los dilemas que, en lo personal, ella enfrentaba al iniciarse en la escritura y en la reflexión filosóficas”. Elena Poniatowska, citada por Gabriela Cano, “Introducción”, *Sobre cultura femenina*, ed. cit., p. 21.

de clase y la época-, a través de dichos textos se puede constatar cómo los casos de pensamiento filosófico y de literatura de mujeres siguen atrapados en los límites patriarcales de definición estética y filosófica que produce la crítica masculina ante los temas, métodos y otros criterios –secretamente considerados “propios de mujeres” o “de hombres”- que se aplican aludiendo expresamente a criterios de calidad estética y consistencia filosófica y muchas veces derivan en una marcada devaluación de los textos producidos por mujeres.

Podríamos decir que, desde el propio contexto de Simone Weil, fue difícil que ella pudiera ser consciente de todo esto. Sin embargo no podemos omitir que durante su época de estudiante Weil coincidió con Simone de Beauvoir; lo que significa que sí podía serlo. No obstante, en general no debemos caer en la tentación de justificar las posturas de los filósofos ni de las filósofas frente a la diferencia de los sexos, bajo la idea de que el contexto pueda justificar toda ceguera. Para escapar del riesgo de caer en lo que desde esta perspectiva se cuestiona es necesario refutar las justificaciones de este tipo.¹⁰¹ En este sentido la riqueza del pensamiento de Simone Weil podrá recuperarse cabalmente cuando podamos comprenderla en tanto que mujer y, al mismo tiempo, con los parámetros de la igualdad política que desde el siglo XVIII la civilización tiene asumidos.

¹⁰¹ Como afirma Fraisse: “Vítima de los prejuicios de su tiempo’ puede leerse en general bajo la pluma de los comentaristas, estupefactos repentinamente por el delirio de la intención misógina de su filósofo preferido” (“La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, *Op. cit.*, p. 39).

Tiempo de la diferencia e historicidad.

Durante los años de elaboración de la teoría feminista de la segunda mitad del siglo XX las preocupaciones feministas de las europeas, desarrolladas en el marco de la filosofía y sobre todo algunas ligadas al psicoanálisis y a la política, desplegaron el pensamiento de la diferencia sexual, tema que recientemente ha sido replanteado -reconfigurado radicalmente por Geneviève Fraisse- como *diferencia de los sexos*, con el fin de enfatizar y centrarse en el carácter *histórico* de la diferenciación.

Si la modernidad con su noción del progreso llevó al límite la visión lineal del tiempo que había instaurado el cristianismo al romper con la visión cíclica del eterno retorno de los griegos, la posmodernidad nos enfrenta el reto de una concepción frágil y fragmentaria del tiempo en el que la historia humana y su destino son percibidos como oscuros e inciertos. No obstante, junto a la discontinua y desesperanzada condición posmoderna -como en su momento junto a la resignada concepción de la espiral cíclica del tiempo en la edad clásica y también paralelamente a la esperanzada y ascendente línea del desplazamiento histórico moderno- la posibilidad de restablecer la línea de continuidad de *lo humano* ha permanecido representada lateralmente, aunque de forma precisamente limitada, en todo lo que la historia masculina (pretendidamente representativa de lo humano) ha dejado fuera.¹⁰²

¹⁰² Las mujeres, los pobres, los indios, los homosexuales, los infantes, los discapacitados son algunos de los objetos y sujetos (de conocimiento) excluidos no sólo de la sociedad sino también del discurso histórico y de todos los campos del saber. Para que la cultura humana — en tanto representación de lo universal— pudiera ser posible como real expresión del mundo haría falta la historicidad; que fuera más allá de su identidad androcéntrica y se mostrara capaz de integrar todas esas historias expresivas de la diferencia, así como la serie de realidades circundantes a todos ellos: los sentimientos, los valores, las prácticas, los juegos de los diferentes, en tanto elementos del juego simbólico y de la cultura subjetiva que la conforma.

La diferencia sexual representa para las primeras promotoras del tema una posibilidad de superación del pasmo o vacío que la posmodernidad trajo consigo. Realmente, en todo el contenido de la historia moderna, como en la antigua y la medieval (y hasta en la prehistoria), todo lo excluido se ha hecho corresponder con la llamada esfera privada, que es el ámbito de lo que por definición no tiene oportunidad de verse a la luz del espacio público y, por ende, aunque exista, no será registrado por la historia. Pero el tiempo discontinuo de la posmodernidad tanto como los anteriores mantienen como sustrato invisible el continuo desplazamiento del tiempo femenino; un tiempo que ha estado excluido de la forma masculina de recuperación esencial del significado del tiempo que es la historia, pero que corre paralelo a ella irrumpiendo a saltos en el *continuum* del tiempo. Un ejemplo preciso de este tipo de emergencia en el nivel político y de la vida social contemporánea fue precisamente la práctica política feminista de las italianas, en la segunda mitad del siglo pasado.

La incidencia de las mujeres en el espacio social a través de “la política de las mujeres” -surgida en Europa, especialmente en Francia y en Italia durante las décadas 60 y 80 (del siglo XX)- permitió a las mujeres comprender y comprenderse en dos niveles: a partir de su propia experiencia como sujetos sociales, y a través del impacto social que produjeron al irrumpir en los círculos exclusivamente masculinos de la cultura. Su praxis teórica y política -y más en el nivel performativo que en el teórico- logró hacer un hueco en la continuidad de la historia, demostrando con ello la importancia de ese acontecimiento imprevisto como la fuente misma de la transformación.

Debido a que el despliegue de la historia -concebido por Hegel como el devenir de la razón- ha conducido a los seres humanos a formas cada vez más evidentes de dominación y destrucción que acaban por desfigurarla en su contrario: la sinrazón, a Luce Irigaray le resulta necesario introducir en la cultura -y por ende en la historia- no sólo la voz de las mujeres como los temas, los modos, los lugares y los momentos de lo que ha estado al margen de la identidad masculina y de su centralidad en la cultura. Hoy, después de más de treinta años de que fuera formulada por primera vez la tesis de la diferencia de los sexos, estamos en pleno auge y simultáneamente de crisis del “tiempo de la diferencia” que ella propusiera. Vivimos en el tiempo de la diferencia sin habernos puesto a pensar en él.

Según Irigaray la historia cultural ha pasado por alto el principio más originario de la tradición: no es el asesinato del padre el fundamento de la cultura sino el asesinato de la madre, cuyo olvido se ha convertido en la fundación misma (por ende imperceptible) de la cultura masculina patriarcal. En este contexto para algunas filósofas no resulta necesario establecer parámetros nítidos en torno a su condición de mujeres, ni pensar su realidad en cuanto tales, debido a que no pretenden concebirse más que como seres humanos. Así se han acercado -desde el horizonte de tradiciones establecidas por los filósofos- a temas que, sin embargo, desde sus especiales y originales perspectivas han revitalizado la tarea de pensar.

Un claro ejemplo de este tipo de pensamiento es el de Hannah Arendt, quien en contraposición a la idea heideggeriana del “ser para la muerte” despliega la idea de la “natalidad” como la fuente que origina para el ser humano la “posibilidad de empezar [siempre] de nuevo”. Los seres humanos tienen ante sí la posibilidad abierta, a un

futuro que diseñan desde un presente capaz de reconocer y preservar el pasado reinventando el origen. Todavía no se percibe claramente el alcance y la originalidad de este enfoque, pero -si creemos a las palabras de Irigaray- es posible dirigirnos a intentar reconstruir, desde el presente, una mirada más consciente de lo particular y de lo universal que nos permita alcanzar una posible síntesis y diseñar un horizonte más justo para la humanidad.

Es necesario aclarar que el planteamiento de pensar este tiempo como el tiempo de la diferencia no consiste para Irigaray simplemente en un cuestionamiento social o sociológico del orden desigual de la dominación femenina, que implicara la mera búsqueda de inclusión de las mujeres en la cultura. Intentando ir más allá de la mera inclusión de la mujer en el mundo y la cultura androcéntrica, hacia la indagación acerca de las condiciones de elaboración de la diferencia de los sexos en la cultura y en la filosofía, para Luce Irigaray la diferencia sexual representa, o debería representar el tema fundamental para comprender nuestra realidad.¹⁰³

Geneviève Fraisse interpreta que Luce Irigaray “cree poder aportar una ‘interpretación’ de la metafísica occidental [... y que] su empresa filosófica es buscar ese otro lugar sustraído a la ley fálica”.¹⁰⁴ Y es que derivado de la teoría psicoanalítica, constituido como Teoría de la cultura y como Filosofía de la historia, el tema de la diferencia sexual tiene en Irigaray alcances ontológicos además de políticos y sociales.

¹⁰³ La madre del pensamiento de la diferencia sexual escribía en 1984: “el tema para pensar una nueva época de pensamiento y de acción para todos los habitantes de este mundo”. En este texto Irigaray recuerda a Heidegger, quien afirmaba que cada época tiene un tema privilegiado para pensar en cada época, y sostiene: “La diferencia sexual es probablemente el de nuestro tiempo. El tema que, pensado, nos devolvería la salvación” (Luce Irigaray, “Ética de la diferencia sexual”, *Op. cit.*).

¹⁰⁴ G. Fraisse, *La diferencia sexual*, ed. cit., p. 87.

La psicoanalista define a la diferencia sexual como el eje conceptual del análisis cultural y la clave de una filosofía de la historia, y sostiene así la necesidad de desarrollar una *Ética de la diferencia sexual* cuya puesta en práctica, dice: “posee una fecundidad social y espiritual todavía inadvertidas para ambos sexos”.¹⁰⁵

Una ética de la diferencia sexual –como propone Irigaray- no sólo es benéfica para la constitución de la identidad sana de las mujeres, sino también de los hombres y con ello de toda la humanidad, para su historia y su cultura. Con el reconocimiento y la atención al hecho de la diferencia sexual los hombres ganan -simultáneamente que las mujeres al recuperar su derecho a la virginidad simbólica de sus cuerpos- en la medida en que se liberan de los criterios de identidad que los hacen sujetos solipsistas, incapaces de establecer vínculos afectivos entre iguales.

La diferencia entre hombres y mujeres es para Irigaray la fuente de posibilidad de una identidad subjetiva para ambos sexos más justa y de mayor fecundidad para el equilibrio social. *El tiempo de la diferencia* (como reza el título de otro de sus libros, escrito en 1989) consiste así en el reconocimiento de la diferencia sexual, en todos los planos y dimensiones de los saberes y las prácticas culturales. Es ésta (o había sido antes de la política de las mujeres) -cuna de Simone Weil y muy cercana a Luce Irigaray- una cultura que borra todas las huellas de la madre y con ello la posibilidad misma de constitución de la identidad femenina, más allá del designio masculino de la subordinación.

Por ello, al carecer de un lugar propio donde ir y volver a sí misma en tanto sujeto autónomo, la mujer gira -dirá Irigaray- en torno a la identidad masculina

¹⁰⁵ *Ibidem.*

conformando su identidad a través del otro, como un “no varón” -como hemos visto en De Beauvoir-, lo que la limita de expresar a plenitud su derecho a la diferencia simbólica con el hombre. La exclusión de las mujeres y la eliminación de cualquier rastro simbólico de su paso por el mundo ha significado la imposibilidad de establecer un principio distinto de realidad que, surgido del reconocimiento y el necesario análisis de la diferencia de los sexos en su historicidad, permita la construcción de un mundo más equilibrado.

La asimetría cercena a las mujeres en su posibilidad de ser incluidas en el conjunto universal de la “humanidad”, en razón de una identidad que le viene dada como “función” (y de la cual ella no puede apropiarse). Pero si -como afirma Fraisse- “sólo a partir de una posición segura de autonomía y de posesión de sí es como un ser puede hacer de su voluntad un criterio existencial, el principio de toda decisión”,¹⁰⁶ ¿cuáles son desde este enfoque los horizontes para la acción? La mujer es por su condición de género, según Irigaray, simbólicamente virgen y potencialmente madre. Sin embargo el derecho a la decisión sobre lo más sagrado que ella posee, su cuerpo, no forma parte de su identidad de sujeto, o bien, su condición de sujeto ha eliminado la posibilidad de reconocimiento de sí misma a partir de su corporalidad.

En este contexto la confusión de las mujeres “entre su ser cuerpo y su ser palabra”, que determina su antinomia como sujeto, nace del hecho de haber sido trasplantadas a la genealogía masculina, así como a la imposibilidad de “decirse” con un lenguaje que no es suyo ni neutro. El ir y venir de su habitual andar por el mundo no responde a la consecución de una meta que las mujeres pretendan alcanzar, sino a

¹⁰⁶ G. Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p. 44.

la búsqueda permanente de un camino que ella rehace continuamente sin encontrar nunca un lugar-tiempo desde el cual situarse simbólicamente; lo que reduce su esfuerzo a “un intento de procurarse un cuerpo racional, de dibujar una topología para orientarse mentalmente.”¹⁰⁷

Con base en la ruptura histórica que representó la emergencia política de las mujeres, Geneviève Fraisse remarca el carácter histórico de la diferencia de los sexos y distingue *historia* de *historicidad*. Para ella la diferencia de los sexos no es parte de la historia; es decir, no es parte de la representación reconocida, legitimada, de los hechos del mundo; pero su historicidad se muestra cuando emerge, desaparece y se transforma en la sombra del tiempo, identificada sólo en función de ciertas determinaciones que hacen posible reconocerla. De estas apariciones deduce una explicación a la ausencia de conceptualización de la diferencia de los sexos. Una razón poderosa de la elección por lo neutro es la ahistoricidad (inmutabilidad y atemporalidad) con la que se conciben los componentes de la diferencia.¹⁰⁸

Es así como la mirada a-histórica frente a la diferencia de los sexos, que la reduce a “invariante antropológica” y no la toma como “dato histórico”, es enfrentada por Fraisse bajo la clave de la *historicidad de la diferencia*, que en este punto exige la simple afirmación de la historicidad más que la creación de nuevos conceptos. Fraisse asegura que “el tratamiento filosófico de la diferencia de los sexos obedece tanto a la historia social como a la historia de la filosofía; aquí, el entrelazamiento de las dos

¹⁰⁷ Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, ed. ct., p. 11.

¹⁰⁸ Si el filosofema falta, dice Fraisse, “si el discurso sobre la diferencia de los sexos siempre es fragmentario, es porque los sexos escapan a sí mismos en sus representaciones, excepto si se trata de descubrir la eternidad de lo masculino y lo femenino” (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 91).

historias aparece como una necesidad”,¹⁰⁹ sobre todo en la interpretación de textos filosóficos. Pero el objeto filosófico que intentamos constituir no puede realizarse mediante una decisión conceptual -como afirma Geneviève Fraisse- ya que no es sólo un asunto de conceptos y, por otra parte, habría que distinguirla también de las otras posiciones dominantes en cuanto se trata solamente de una elección entre otras: “la expresión ‘diferencia de los sexos’ es una elección, distinta de la de “diferencia sexual”, la de *gender* o género”¹¹⁰.

En el cruce de la historia del psicoanálisis, el feminismo y la filosofía, la diferencia de los sexos ha constituido un “envite esencial para el discurso humano”, cuya ruptura conceptual ha estado produciendo una revolución epistemológica aún no plenamente reconocida como tal; como asevera Fraisse: “una transformación del sentido del discurso relativo a la posición femenina en la relación entre los dos sexos. Esta revolución epistemológica se conjuga fácilmente con la resignación política de la tradición patriarcal, de las representaciones las más triviales de la relación sexual”.¹¹¹ De modo que seguir juzgando a las mujeres escritoras, filósofas y pensadoras con

¹⁰⁹ G. Fraisse, “La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, *Op. cit.*, p. 49.

¹¹⁰ La primera es una afirmación ontológica o psicológica de una diferencia; “el punto de partida para una filosofía de lo femenino”; mientras que la segunda, explica, es una “abstracción voluntarista” que con el fin de escapar de la determinación del género retoma la oposición naturaleza/cultura más que su cuestionamiento (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 57).

¹¹¹ G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 18. También las autoras de *No creas tener derechos*, sostienen (refiriéndose a Derrida, Foucault, Lyotard, y Deleuze): “Esos filósofos pueden llegar a ver en ‘las mujeres’ al depositario privilegiado del futuro de la humanidad, sólo cuando recurren a la negación de la diferencia sexual (y genérica) como componentes de la subjetividad en las mujeres reales y, después, a la negación de la historia de la opresión y resistencia políticas de las mujeres, así como de la contribución epistemológica del feminismo a la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad. Eso, como observa Braidotti, ‘no es sino el viejo hábito mental (de los filósofos) de pensar lo masculino como sinónimo de universal... el hábito mental de traducir a las mujeres en metáfora’” (Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, *Op. cit.*, p. 268).

criterios privados que se corresponden con una idea metafísica de “la feminidad” o con criterios universales en los que se introduce subrepticamente un elemento abstracto que niega o desconoce su experiencia particular (como sujetos sexuados) y con ello su humanidad, es seguir abonando por la desigualdad, ahora en el plano intelectual. Debido a que tanto el psicoanálisis como la literatura mantienen la presunción común de una “inmutabilidad de la relación entre los sexos”, así como “la certeza de la eternidad de los elementos”, nuestra filósofa sostiene la hipótesis contraria: que la diferencia de los sexos debe ser pensada en su historicidad -aun careciendo de estatuto de objeto filosófico- ya que “considerar, imaginar que la diferencia sexual sea un objeto filosófico supone (al menos) la puesta en duda de esta representación”,¹¹² y con ello de su inmutabilidad.¹¹³

Por otra parte, para las autoras de *No creas tener derechos* los criterios que debe seguir la construcción genealógica se asientan sobre la base del *Affidamento*, que es un concepto desarrollado ante la necesidad de expresar figuras y formas del mundo que se suponía que no habían tenido lugar; las relaciones de autoridad entre las mujeres. De la práctica de reconocerse y relacionarse entre mujeres surgieron los conceptos de sororidad (hermandad, del italiano sor, hermana; en francés *sororité*.

¹¹² G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 19. Un ejemplo histórico de esta forma de representar la realidad nos la ofrece Lévi-Strauss. La idea de que la sociedad humana haya sido construida sobre la base del intercambio de signos, mercancías, y mujeres es simplemente —como asegura Fraisse— “una extraña forma de representar las cosas” (los subrayados son míos), de la cual los filósofos son partidarios permanentes: “una forma de fingida simplicidad científica destinada a ocultar el terrible desorden causado por el dominio de un sexo sobre el otro” (*Ibidem*, ¿p. 10).

¹¹³ La importancia de la historicidad radica para Fraisse en su posibilidad deconstructiva tanto en el plano político como en el teórico, ya que, dice: “pone a las mujeres en posesión de sujeto de la historia, actrices de la historia real e individuos de pensamiento; y con ello indica la importancia del sujeto sexuado en general. Induce también un saber posible acerca de la diferencia de los sexos mediante un trabajo crítico sobre las invariantes, un desmontaje de los mecanismos de la atemporalidad” (*Ibidem?*, p. 90).

Equivalente a la declarada *fraternité*),¹¹⁴ y el *affidamento* que hoy nosotras pretendemos utilizar extendiéndolo al campo de la filosofía. Consideramos pues que la redefinición simbólica de una cultura en la que lo femenino tenga el lugar de dignidad humana que le corresponde, tiene que constituirse también en coherencia consigo misma, a partir de la experiencia de un pasado de reconocimiento femenino.

Escritura y genealogía.

Normalmente los maestros de las filósofas son varones, y cuando éstas llegan a tener discípulos también ellos lo son. Ahora pretendemos introducirnos en una tradición genealógica de mujeres, iniciada por las pensadoras de la diferencia sexual frente a la maestra Simone Weil (madre simbólica en el campo de la filosofía), en su lectura atenta y la ávida disciplina amorosa que mantienen (como alumnas) frente a sus ideas. Más allá de los modos en que las mujeres se adaptan al patriarcado simplemente como un eco del mundo, Irigaray percibe en el olvido del origen materno la clave para desmitificar y desestructurar la carga androcéntrica de una cultura que -al mantener a la identidad femenina como el polo negativo de la definición de lo humano; por ende como lo “no-hombre”- merma las mismas posibilidades humanas de fecundidad espiritual para los dos sexos.

¹¹⁴ Y, en cuanto tal, la base histórica del feminismo, como manifiesta Luisa Posada en la siguiente expresión: “Ese ‘sentido interno’ (...) contra la ‘injusticia’ también lo comparten las mujeres con la especie humana toda. Y así, el término francés *sororité* (de uso frecuente en su versión castellana y de hecho ausente en los diccionarios de la lengua española) parece con toda la fuerza de su raíz etimológica: ‘Sor’ (definida oficialmente como ‘hermana’, casi siempre en relación con el ámbito religioso), hermana efectivamente a las mujeres en la conciencia y el rechazo del papel que les ha tocado jugar en el guión patriarcal” (Luisa Posada, “Pactos entre mujeres”, *10 palabras sobre mujer* (Celia Amorós, ed.), Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, pp. 335-336).

Aunque las pensadoras italianas de la diferencia constatan que a nuestra filósofa no le interesa analizar ni integrar en su filosofía la problemática de la condición femenina, ni el tema de la diferencia sexual, para ellas sigue siendo una de las pocas referentes teóricas del pasado que, dentro del amplio espectro de la filosofía masculina, permiten hilar una luz de libertad y de esperanza humana sobre el mismo discurso de la desesperanza posmoderna, a través del análisis de *la diferencia sexual*.¹¹⁵ En el contexto del carácter fragmentario que caracteriza el pensamiento de las mujeres, el talento filosófico de Luce Irigaray nos permite continuar y profundizar -con el acompañamiento de otras pensadoras pertenecientes a otras corrientes fundamentales del pensamiento filosófico del período contemporáneo- la posibilidad de un pensamiento dirigido a pensar la diferencia (la diferencia de los sexos en el pensamiento y el pensamiento sobre la diferencia de los sexos).

Aunque no existe la práctica de hacer filosofía entre mujeres y, por ende, carezcamos de una genealogía filosófica que facilite la interlocución, si queremos hacer una valoración del pensamiento de la diferencia sexual y de sus horizontes de acción, así como del significado que esta irrupción histórica representa dentro de la tradición del pensamiento filosófico y de la historia de la cultura en general, tenemos que analizar sus campos de influencia teórica y social. Los vínculos teóricos con el pasado constituyen un ejemplo de lo que podríamos llamar escalones de una tradición de pensamiento femenino sobre la que Luce Irigaray desarrolla algunos aspectos de

¹¹⁵ Así como de lo sagrado femenino, también excluido de forma sistemática de todas las culturas de signo patriarcal. Cf. *El Cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1991.

su teoría de la diferencia sexual, y otros de su propuesta de una cultura femenina que consiste en el re-establecimiento de una Genealogía de mujeres.

El núcleo del concepto de Genealogía es el *Affidamento*, propuesto y desplegado por la Librería de mujeres -quienes también realizan y continúan su lectura del pensamiento de Simone Weil- como una práctica de respeto y reconocimiento de autoridad entre mujeres. Irigaray rechazaba, entre otras, la idea supuestamente necesaria en la Teoría del Edipo de que la niña tuviera que desdeñar a su madre durante el complejo de castración para poder tomar la figura paterna como su objeto de deseo. Después de su estancamiento en el complejo edípico -que la exilia de su propia patria y de su verdadero origen: la madre; para permitirle acceder al discurso rigurosamente fálico de la cultura- se condena a la mujer a no ser sujeto más que renunciando a su ser mujer y sintiendo la envidia del pene. En lugar de una más creíble y recíproca envidia del niño y de la niña por la diferencia sexual, el psicoanálisis y su teoría no hablan del *deseo* de la mujer, sino que la presentan como afectada por una irreparable pérdida en el Yo, que la prepara para adaptarse al modelo de servidumbre e impotencia respecto al padre, representado en el Super Yo.¹¹⁶

El pensamiento de Luce Irigaray nos obliga a enfrentar un hecho tan patente como inadvertido durante toda la historia de la humanidad: el hecho simple de la

¹¹⁶ También sostiene que la postulada “envidia del pene” sirve para mitigar la angustia del hombre (y probablemente del propio Freud) que al mantener la identidad de la mujer en la imagen de la mujer-esposa-madre se mantiene a sí mismo dependiente de la mujer por la experiencia edípica de la infancia; además de hacer que la mujer cambie su propio objeto amoroso y trate de asemejarse al objeto de deseo del hombre (la madre de él). De esta manera el varón conserva el lugar simbólico de lo materno y lo deposita en las mujeres; en quienes descarga sus energías mediante el coito y con ello mantiene su propio equilibrio psíquico.

diferencia sexual, que para Weil no pasa inadvertido aunque su interés es insuficiente para tomarlo en cuenta. En realidad, para toda la historia de la filosofía la diferencia de los sexos ha resultado un tema irrelevante. Como dice Geneviève Fraisse: “Es una historia simple, y por eso mismo siempre se olvida. Evitamos hablar de ella, nos negamos a pensarla, nos burlamos, reímos o la callamos”.¹¹⁷ Desde la misma perspectiva, las feministas italianas nos proponen el reconocimiento al fin de la autoridad entre las mujeres. Otro de los grandes temas no nombrados, y por ello poco reconocido, aunque realmente existente, y cuya importancia en el campo de la filosofía no debe desdeñarse. Finalmente la cuestión de los sexos sigue siendo ajena a la filosofía, aunque es el momento de solucionarlo: “Una vez pasados todos los siglos, ya es hora de solucionar este problema, el del acceso de las mujeres a la filosofía, de dar todo su lugar a las interlocutoras de los filósofos, es decir, es hora de reparar, de actuar”¹¹⁸ para recuperar el sentido pleno de lo humano.

En este sentido las mujeres estamos obligadas –más que ellos y sobre todo desde el ámbito teórico- a intentar romper ese destino desigual. El punto de partida teórico es la realidad, de la cual no podemos desconocer sus transformaciones ni el hecho de que, después de casi treinta años de iniciado su enfrentamiento con el poder masculino, la genealogía femenina que sostiene el peso de la tradición intelectual iniciada por Luce Irigaray esté profundamente arraigada en el pensamiento filosófico de Simone Weil. De ella -como de muchas pensadoras de fines del XIX y la primera mitad del siglo XX- podemos percibir en el tejido original de su filosofía cierta “textura” femenina, similar a la de otras mujeres filósofas (como Hannah Arendt), que

¹¹⁷ G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit.

¹¹⁸ G. Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p. 29.

la orienta a revelar el sentido de la Gracia con la ingenuidad de una teóloga inexperta pero cuya intuitiva clarividencia y fresca osadía traslucen la figura de una *pensadora* en el doble sentido del término: alguien que piensa, y que es del sexo femenino. Ello nos lleva al interés de hilar más fino en el análisis de su pensamiento con el fin de aclarar algunos puntos acerca de su rechazo a pensar en tanto mujer y su inevitable estilo de pensadora, para -reconociéndola como parte de nuestra genealogía- “ayudarle” a escapar de sus aparentes contradicciones mientras ella nos ayuda a resolver nuestras propias perplejidades.

Para las pensadoras italianas las genealogías femeninas son los medios y el recurso más factible que las mujeres pueden y deben utilizar para superar la reducción que se hace de ellas como medio de transmisión y comunicación de un discurso (el masculino), que no las expulsa de la cultura como sujetos a condición de que se adscriban acríticamente a la identidad del varón, en tanto él se eleva a representación de la neutralidad y la objetividad humanas. El reconocimiento a la madre y la relación con las hijas (reales y simbólicas) que las filósofas feministas de la diferencia sexual teorizan como *affidamento* son los mecanismos y la vía directa y cotidiana para la construcción simbólica de una genealogía viva, capaz de dotar de raíces y con ello de identidad subjetiva a las mujeres.

La constitución de una cultura femenina resultará de la vinculación cultural que las mujeres sepan establecer con el pasado, a través de la restitución del tejido simbólico de la madre y la abuela, pero también con el futuro, a través de una relación abierta con las jóvenes y las hijas, a quienes podemos transmitir un legado de dominación o de esperanza. Con base en esta idea la *sororidad* caracteriza la relación

de hermandad entre mujeres que se sigue de la mera semejanza (en tanto compartimos la misma función social, cultural y humana) y del reconocimiento de nuestra identidad como mujeres. La sororidad se expresa en la formulación de un “nosotras” que aunque realmente existente, históricamente no había tenido lugar antes del feminismo. Al menos no en alguna figura representativamente canónica como los muchos lugares e instituciones masculinas: la historia, la cultura, que se auto-legitiman en su pretensión de alcance universal como *humanas*, y establecen su identidad sobre la base de un “nosotros” sesgadamente masculino.

El propio eslogan de la Revolución Francesa: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, aunque muchas veces inoperante socialmente, desvela en su formulación el carácter exclusivamente masculino de la cultura humana.¹¹⁹ La *sororidad*, concebida como la forma equivalente a la fraternidad para las mujeres, es una práctica no reconocida, invisibilizada, o muchas veces negada a través de la mistificación (humorística e ideológica) de las mujeres,¹²⁰ pero que se actualiza cotidianamente en todas las formas de relación constatable y auténticamente solidaria que las mujeres hacen

¹¹⁹ Fraternidad deriva de *frater*: hermano (y, efectivamente, excluye a las mujeres). Como asegura Luisa Posada, la “‘Sororidad’ no es sino la ‘otra cara’ (quizá oculta, como la de la luna, o más bien ocultada) de la ‘hermandad de los iguales’ (varones) o ‘fraternidad’ (Luisa Posada, “Pactos entre mujeres”, *Op. cit.*, p. 336).

¹²⁰ A quienes se les endilgan estereotipos que las definen falsamente como incapaces de solidaridad efectiva entre ellas mismas, como: “la peor enemiga de la mujer es la mujer”, “mujeres juntas ni difuntas” y otras fábulas misóginas oscurecen la cotidianidad de las mujeres y su continua experiencia de apoyo mutuo.

La experiencia de las mujeres -contrastada con la simple muestra cotidiana de agresión masculina que llena las planas de nota roja en los periódicos- así como las estadísticas de violencia contra las mujeres y entre ellos mismos desmiente tales mitos que se mantienen y actualizan —entre otras formas— a través del “humor”; el mismo que se sostiene precisamente en la *naturalización* de la estructura de la desigualdad.

existir entre ellas.¹²¹ El *Affidamento* es, por su parte, el vínculo establecido entre mujeres para reconocer jerarquías y respeto a la autoridad entre ellas; conduce a prácticas de autoridad y de obediencia entre las mujeres en razón de la edad, la experiencia, o cualquier otra forma de reconocimiento auténtico que pueden darse. El *affidamento* es el resultado práctico de la capacidad de reconocimiento de la autoridad femenina¹²² que se practica en un contexto de *diversidad* entre las mujeres, diversidad que está presente en toda relación entre sujetos.

El despliegue pleno de estos dos conceptos será desarrollado por otras autoras francesas, pero sobre todo por las italianas que integraron la *Librería de mujeres de Milán* en la tradición de pensamiento de la diferencia sexual. Esa corriente de filosofía feminista propone también -en sustitución del orden patriarcal de la cultura que ha caracterizado la historia de Occidente- resarcir en la cultura el *orden simbólico de la madre* con el fin de restaurar lo sagrado femenino en el orden cultural. Entre las diversas formas de ubicación precisa del significado pleno del *affidamento* la relación madre-hija es una clave privilegiada de atención por ser uno de los principales medios de socialización, imprescindible para fortalecer la relación entre las mujeres y, consecuentemente, para la reestructuración del equilibrio social. Equilibrio que debe ser situado en referencia a un aspecto de la justicia que Simone Weil, como muchas, no

¹²¹ El ejemplo histórico más evidente de la práctica de la sororidad son los conventos; forma institucionalizada de organización social de mujeres, basada internamente en la colaboración y en la igualdad aunque la autoridad central, superior a la regulación misma del convento, siga siendo masculina.

¹²² A su vez denegado mediante múltiples procedimientos sociales que refuerzan su contrario: las prácticas de competencia y separación de las mujeres mediante clasificaciones diversas que las separan y oponen, como la clase o la edad. Aunque también en ellas mismas encontramos ejemplos concretos de *affidamento*, como las que existen algunas veces en las relaciones entre maestra-alumna o madre e hija.

alcanzó a ver (a pesar de que el equilibrio es un tema fundamental para la definición de su propuesta filosófica).

La ausencia de orden simbólico femenino en la cultura es tan amplia y profunda que, como reconocen las feministas italianas, en el patriarcado “la idea de practicar la disparidad y de ligarse en una relación de *affidamento* ha desconcertado incluso a mujeres que conocen su diferencia y no buscan medidas neutras de valor, ni en la fantasía ni en la práctica, mujeres que de hecho se vinculan fácilmente a una igual y están dispuestas a reconocer sus méritos”.¹²³ Es el caso de Simone Weil, quien expresa su valoración por Rosa Luxemburgo y la figura de Antígona en sendos artículos y en muchas de sus notas: “Algo de plenitud aparece de esta completud que tanto Simone Weil como Hannah Arendt sienten en Rosa Luxemburg, que permaneció como mujer en un mundo de hombres”.¹²⁴

La causa de una permanente falta de intercambio entre lo que las autoras de *No creas tener derechos* definen como dos momentos de la humanidad femenina “entre la mujer que quiere y la mujer que sabe” no debe buscarse en la psicología femenina – como ellas aseguran- sino en el orden simbólico que sostiene el sistema de las

¹²³ *No creas tener derechos*, ed. cit., p. 159.

¹²⁴ A pesar de desdeñar el feminismo de su tiempo Hannah Arendt fue capaz de valorar la acción y el pensamiento de mujeres como Rosa Luxemburgo, Rahel Verhagen y su gran amiga Mary McCarthy. Dice Geneviève Fraisse de ambas filósofas: “Las dos se encuentran, no obstante, en su admiración por Rosa Luxemburg, en su expresión, no como en un pensador sino como en una mujer política. Y su neutralidad idealizada a la cual lo real impone algunas matizaciones, deja lugar a una atención a la identidad sexuada de la heroína. Hannah Arendt subraya que ella fue ‘tan conscientemente mujer’, tan implicada en la pareja con Leo Jogiches, y que frente al feminismo eligió ‘la pequeña diferencia’ contra ‘la igualdad sufragista’. En realidad ella se sabe mujer y el resto a pesar, o con, una actividad masculina. Simone Weil también aprecia ese mantenimiento de sí misma en un espacio masculino: ‘Contrariamente a tantos jefes del movimiento obrero, y sobre todo a los bolcheviques, particularmente, Rosa, no ha restringido su vida a los límites de la actividad política. Fue un ser completo, abierto a todas las cosas y a quien nada humano era extraño’” (G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 151).

relaciones sociales desiguales en el que las mujeres no aprenden a negociar, en la medida en que no intercambian símbolos que legitimen su experiencia.

Desde su propia experiencia en la construcción de espacios femeninos de interlocución durante la última parte del siglo XX, las autoras italianas consideran que “si no hay diálogo entre esta aspiración intacta y esa conciencia, entre una generación y otra de mujeres sólo existe una sucesión de ingenua esperanza y amargo conocimiento sin intercambio y sin cambio”.¹²⁵ Desde esa perspectiva demuestran que algunas de las consecuencias más negativas del desorden simbólico que tenemos que enfrentar son: “la violenta destrucción de las relaciones entre las mujeres, en primer lugar la relación con la madre” (tanto real como simbólica); lo que -a pesar de contar con la definición lévistaussiana de que la mujer es, a la vez que signo y objeto de intercambio, productora de signos- deriva finalmente en una “imposibilidad para una mujer de ser dueña de sus propias producciones”, y a veces una empobrecida seguridad en sí misma “unida a la dificultad de la mujer para producir signos originales”.¹²⁶

En un contexto en el que -como dicen las italianas, tomando de la filosofía weiliana su concepto del deseo para pensar la situación de las mujeres: “se han ampliado los límites impuestos a los deseos femeninos, pero no se ha incrementado la energía necesaria para hacerlos realidad [ellas lograron identificar] cuánto vigor

¹²⁵ Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos, ed. cit.*, p. 158.

¹²⁶ Librería de Mujeres de Milán, *Op. cit.*, p. 10. La cultura masculina se ofrece en su extrañeza a la mirada femenina, para quien “los textos y lo que éstos dicen se presentan como bloques extraños, opresivos, de palabras y hechos entre los que la mente, paralizada por emociones sin correspondencia con el lenguaje, no consigue trazarse un camino” (*Ibidem*, p. 11).

mental puede conseguir una mujer a través del trato con sus iguales”,¹²⁷ y constatar que en la medida que una mujer se acerca al pensamiento se hace consciente de los límites de su cuerpo y del lenguaje; en tanto la falta de registro simbólico limita la legibilidad del sentido producido por el discurso de las mujeres. Pero también, ilustrando la necesidad humana de las mujeres de encontrar significados para la vida, se preguntan: “¿Para intercambiar con quién? ¿Para significar qué?”.¹²⁸

En tanto las mujeres sólo sean objeto de intercambio simbólico (y real) de la cultura, no les será posible incluirse (aun cuando lo logren a través del abandono de su sexo), y menos incidir en un diálogo exclusivo de “sujetos” (de cuerpo y alma masculinos). A través de la práctica construida en el contexto italiano de los 60, las mujeres pudieron comenzar a encontrar su posición de sujeto. Durante los años de creación de la “política de las mujeres” -consistente básicamente en el intercambio y la interlocución entre individuos de género femenino- las italianas descubrieron la importancia de la propia relación entre mujeres. El caso de las escritoras es ilustrativo de cómo cuando su lenguaje está nutrido del pensamiento de otras mujeres la creatividad florece. “Entre ella y ellas (...) se siente una familiaridad estrecha, una suerte de familiaridad nacida de la frecuentación”.¹²⁹

Las consecuencias positivas de que las mujeres se nutran del pensamiento de otras mujeres no se reducen al plano personal. Lo que estas autoras denominan como *affidamento* contiene la aspiración a “hacer uso con fines universales de la experiencia

¹²⁷ Librería de Mujeres de Milán, *Op. cit.*, p. 15.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Librería de Mujeres de Milán, *Op. cit.*, p. 11. Es el caso de Emily Dickinson, quien “fue conscientemente mujer y con mucho mayor orgullo de lo que se admite” (*Ibidem*, p. 11).

de las mujeres”;¹³⁰ como aseguran que ocurre mediante la lectura entre escritoras. De modo que la fuente de nuestra propia genealogía está en saber encontrar nuestras propias inquietudes a través de nuestras semejantes, a partir de instituir relaciones de *affidamento* capaces de fundar o mantener una línea genealógica femenina; en el pasado de la filosofía, por ejemplo; del arte, la ciencia, o de cualquier campo de exploración que hoy sigan las mujeres. Aún la disparidad entre las mujeres es reconocida y valorada como parte de la condición humana, por estas feministas, a partir de la construcción concreta de espacios de y para mujeres en los que la interlocución entre ellas resultaba generalmente polémica.

En este sentido la “disparidad” puede y debe resolverse a través de negociaciones que permitan el intercambio simbólico, en gran parte a través de la construcción de *affidamento*. Ya señalaba Virginia Woolf que, para realizar alguna labor intelectual como literatura y filosofía es necesario contar con “una habitación propia”. Metáfora que es necesario pensar en términos de la necesidad simbólica que todo sujeto tiene de ocupar un lugar desde el cuál pueda dialogar con otros y con otras. Literalmente, la habitación propia o el reconocimiento de un lugar social y cultural de y para las mujeres garantiza contar con el espacio mínimo necesario de *autonomía* de la que todo sujeto debe gozar, pero esto no alcanza a dotar a las mujeres del nivel de *reciprocidad* necesaria para la creación colectiva de cultura. La habitación propia debe entenderse “como localización simbólica, como lugar-tiempo provisto de

¹³⁰ Como lo recuerda Ellen Moers en *Grandes, escritoras, grandes literatas*, citada por las autoras de *No creas tener derechos*, *Op. cit.*, p. 12.

referencias sexuadas femeninas, donde poder estar significativamente”,¹³¹ como afirman las italianas.

Uno de los principales aprendizajes de la experiencia colectiva de mujeres para hacer política y teoría desde la diferencia fue que, más que inexistente, “la relación de la mujer con la otra mujer es *lo no pensado* de la cultura humana”¹³² y también lo imprevisto en el plano del saber.¹³³ De modo que ni siquiera la realidad de una habitación propia basta para que una mujer pueda expresar su propio sentido de la realidad, si no cuenta además con la interlocución de las otras que da la referencia al origen y, con ello, a la restauración de la madre simbólica que puede brindarnos la construcción de una genealogía femenina en el terreno intelectual.

¹³¹ Librería de Mujeres de Milán, *Op. cit.*, p. 11.

¹³² *Ibidem*, p. 47.

¹³³ En ese sentido “la revolución del pensamiento sexuado posee una irreversibilidad lógica, en tanto que forma de pensamiento que supera la de un pensamiento neutro-masculino” (*Ibidem*, p. 154).

2. SER, PENSAMIENTO Y MUNDO.

(UN REALISMO FILOSÓFICO DE BASE Y ORIGEN CARTESIANO).

Más allá de las preocupaciones de las autoras de la segunda mitad del siglo XX que enmarcan teóricamente nuestras propias inquietudes, otras eran las preocupaciones de las mujeres en filosofía durante la primera mitad del siglo pasado. Simone Weil analiza la posibilidad del conocimiento, partiendo de una reconstrucción personal del método cartesiano y preguntándose por el lugar y la relación que guardan la conciencia humana y el mundo sensible.¹³⁴ En su tesis sobre Descartes y en otros escritos relativos a la búsqueda del conocimiento y la verdad, expone su propio concepto de la ciencia en oposición a ciertas interpretaciones del pensamiento de Descartes, especialmente la que coloca al filósofo en una postura idealista de negación del cuerpo, lo que dificultaría un acceso efectivo a la realidad.

El punto de partida de la reflexión filosófica para Descartes, como para Simone Weil, es la conciencia de sí y la percepción del mundo. Desde los orígenes de la civilización los seres humanos (a través de los filósofos) consideraron que había algo más profundo que lo que los sentidos proporcionaban.¹³⁵ Al renunciar a la incertidumbre que los sentidos proveían y presentir un conocimiento más seguro y elevado -asegura Weil, expresando su rechazo a la participación que actualmente

¹³⁴ Lo que queda expresado en su trabajo titulado: "Ciencia y percepción en Descartes"; que presentara como Tesis de Estudios Superiores realizada a los 21 años, en 1930 (casi veinte años antes que Simone de Beauvoir publicara *El segundo sexo*). Fue editada junto con otros textos relativos a la ciencia, recopilados todos precisamente bajo el título: *Sobre la ciencia*.

¹³⁵ Los seres humanos "creyeron (afirma Simone Weil) que el pensamiento errátil, entregado a las impresiones de los sentidos y las pasiones, no era el pensamiento verdadero" ("Ciencia y percepción en Descartes", *SC*, p. 11). Esa convicción les hizo divinizar a sus sacerdotes y "con el nombre de religión, las más fantásticas creencias" (*Ibidem*, p. 12).

tiene la ciencia en la dirección del mundo- los seres humanos renunciaron a sí mismos y se sometieron a una autoridad superior cuya ventaja sobre ellos simplemente fue reemplazar un pensamiento incierto por un pensamiento loco. Nuestra filósofa se pregunta si este concepto de la ciencia significa que hasta antes de Tales la humanidad no hacía más que sentir y conjeturar: ¿qué fue lo que nos dejó esa destrucción del imperio de los sacerdotes? Realmente ¿los sabios reemplazaron a los sacerdotes tiránicos como verdaderos sacerdotes, quienes ejercen una autoridad legítima porque lograron penetrar en el mundo inteligible? ¿O bien se reemplazó la desigualdad por la igualdad, al enseñarnos que “el reino del pensamiento puro es el mismo mundo sensible”,¹³⁶ y el conocimiento casi divino de las religiones no es otra cosa que el pensamiento común?

Dado que la primera opción es muy dudosa, la segunda parece ser la opción de Weil. La pregunta es crucial en la reflexión weiliana porque de ella depende no sólo la valoración de la ciencia y sus productos, sino también el tipo de vida humana al que aspiremos. Nada es más difícil de saber y a la vez más importante para ella, porque se trata, dice, de evaluar a la ciencia en el plano filosófico: “saber si debo someter la conducción de mi vida a la autoridad de los sabios o sólo a las luces de mi propia razón”. Esto es, “si la ciencia me traerá libertad o unas cadenas legítimas”.¹³⁷ La definición de ciencia con la que nuestra autora inicia sus reflexiones filosóficas nos permite ubicar con precisión el valor que Weil da a la relación entre el pensamiento y

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 13. La ciencia, ofrecida actualmente como la guía suprema de la acción humana, es cuestionada por Weil: “¿Acaso nos concedió ese otro mundo, el reino del pensamiento verdadero que los hombres siempre presintieron a través de tantas supersticiones insensatas?”. *Ibidem*, p. 12.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 13.

la experiencia. Para ella la ciencia parece ser solamente una percepción más atenta de la realidad, y ello establece sólo una diferencia sólo de grado entre el sabio y los demás.

Aunque los griegos, dice, no lo consideraron así. Platón sostuvo que si bien la geometría se vale de figuras, ellas no son el objeto de la geometría sino el pretexto para razonar sobre la recta en sí, el triángulo en sí, el círculo en sí.¹³⁸ Con esa separación comenzó el proceso de separación entre el mundo físico, accesible a todos mediante la percepción, y el ámbito del conocimiento definido como “mundo de las ideas” que ha caracterizado, desde ese momento, la búsqueda de la verdad. Dicho proceso presenta hoy un panorama en el que todo lo que tenga que ver con la intuición es rechazado por los científicos, quienes sólo admiten la forma abstracta del razonamiento “expresada [señala Weil] en un lenguaje adecuado por medio de los signos algebraicos. Y dado que en el vulgo, por el contrario, el razonamiento no se produce sino estrechamente ligado a la intuición, un abismo separa al científico del ignorante”.¹³⁹

De esta manera los científicos han suplantado a los sacerdotes de las antiguas teocracias, y los han superado en la medida en que la dominación usurpada es sustituida hoy por su supuesta “autoridad legítima”. Autoridad que Weil se propone examinar al observar las contradicciones de estos hechos en el campo científico.¹⁴⁰ El

¹³⁸ Y es que “ebrios de geometría, los filósofos de esa escuela rebajaron el conjunto de las percepciones a un tejido de apariencias, por oposición al universo de las ideas al cual un milagro les daba acceso, y vedaron la búsqueda de sabiduría a quien no fuera geómetra”. (*Ibidem*).

¹³⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁰ Es decir, Weil pretende analizar “las consecuencias del dominio absoluto ejercido por la matemática más abstracta sobre la ciencia” (*Ibidem*).

pensamiento común, en el que Tales si bien no se limitaba a él, al menos se apoyaba, “es en la actualidad claramente desdeñado”, sostiene luego de constatar que las nociones del sentido común como el espacio de tres dimensiones son dejados de lado y que “las especulaciones referidas a la naturaleza de la materia tienen vía libre (...) sin preocuparse en absoluto por lo que pueda ser para los hombres comunes la materia que sienten bajo sus manos”.¹⁴¹

Como la ciencia griega nos deja en la incertidumbre, sostiene Weil, es necesario consultar a la ciencia moderna, que llevó “el descubrimiento de Tales (la geometría), a través de la física, hasta el terreno en que rivaliza con la percepción, es decir, hasta el mundo sensible”; y dirigir la crítica hacia el abandono del mundo en el que ha transitado su despliegue.¹⁴² Nuestra filósofa advierte que “la ciencia se ha purificado de lo intuitivo, como hemos notado, a tal punto que ya sólo se refiere a combinaciones de puras relaciones. Pero es preciso que dichas relaciones tengan un contenido ¿y dónde hallarlo sino en la experiencia?”.¹⁴³ Más si la matemática no es más que un

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁴² Sin embargo las investigaciones de Tales han sido desfiguradas al punto en el que ¿si él quisiera hojear un libro de astronomía?, sostiene Weil, en cierto modo, no se mencionarían allí los astros, ya que su invención se convirtió en álgebra, como ciencia “de las puras relaciones” (*Ibidem*).

¹⁴³ Según Weil, en lugar de ser la reina de la ciencia, la matemática no es más que un lenguaje: “De modo que la física no haría más que expresar, mediante signos adecuados, las relaciones que se encuentran entre los datos de la experiencia [...] La física consistiría esencialmente en una expresión matemática de los hechos”. Por esa razón, el mayor matemático del siglo XX, “Poincaré pudo decir, por ejemplo, que las geometrías euclidiana y no euclideana no difieren sino como un sistema de medición difiere de otro” (*Ibidem*, p. 15).

Acerca de si la pregunta acerca de si la geometría euclideana es verdadera, afirma que ésta no tiene ningún sentido: “es como preguntar si el sistema métrico es verdadero y las antiguas medidas son falsas (...) una geometría no puede ser más verdadera que otra, sólo puede ser más cómoda” (*Ibidem*, pp.15-16).

lenguaje cómodo, entonces, como sostiene Weil, “la experiencia brinda los puntos que representan en el papel las mediciones realmente efectuadas”.¹⁴⁴

Pero si creemos a los que saben, dice Weil: “los científicos han llegado a traducir la experiencia mediante ecuaciones diferenciales que son incapaces de relacionar con la energía o con la fuerza o con el espacio, o con cualquier noción propiamente física. De manera que la ciencia que desdeñaba soberbiamente la intuición, se ve llevada a traducir la experiencia en el lenguaje más general posible”.¹⁴⁵ Otra contradicción en nuestra concepción de “ciencia”, que además incide en la preocupación weiliana por la justicia social, es la relativa a la relación entre la ciencia y sus aplicaciones: “Los científicos modernos [dice Weil] se niegan a pensar con miras a las aplicaciones industriales y proclaman en voz alta, como Poincaré, que si no pudiera haber ciencia por la ciencia, la ciencia no sería posible”.¹⁴⁶

Tal abandono de la experiencia contradice para Weil la idea (sostenida también por Poincaré) de que la matemática es un lenguaje cómodo y hace que no tenga sentido preguntarse por la verdad de las teorías científicas; además el hecho de que la ciencia resulte ser no más verdadera, sino más cómoda que la percepción, reduce la diferencia entre un científico y un ignorante a una diferencia de grado.¹⁴⁷ Entonces Weil se pregunta si tales contradicciones son aparentes o realmente insolubles, y si el

¹⁴⁴ Citando a Poincaré (en *El valor de la ciencia*), Weil asegura que el papel del matemático (científico) es suministrar la curva más simple que abarca todos esos puntos, traduciendo o reduciendo las diversas experiencias a una ley: “Todas las leyes –dice en *El valor de la ciencia*–, son extraídas de la experiencia; pero para enunciarlas hace falta una lengua especial”. En este sentido, según él, el papel del análisis se limita a “indicarle al físico analogías entre los fenómenos por la semejanza de las fórmulas que los expresan” (*Ibidem*, p. 16).

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

intento de separar al pensamiento científico del pensamiento común obedece más a los prejuicios de los científicos que a la naturaleza de la ciencia. Para saberlo, dice, es necesario interrogar al origen de la ciencia moderna (“esa doble revolución por la cual la física se volvió una aplicación de la matemática y la geometría se convirtió en álgebra”),¹⁴⁸ es decir: a Descartes.

Mente, cuerpo y mundo.

Una vez establecido que la ciencia es sólo un método de acceso a la realidad y no “la verdad” de ella, Simone Weil se pregunta si la ciencia produjo desde su origen una sustitución del mundo sensible por un mundo inteligible.¹⁴⁹ Se dirige así a las *Meditaciones metafísicas* en su referencia al “engaño de los sentidos” y señala el hecho de que para buscar la verdad Descartes refute a los sentidos: cierra los ojos, tapa los oídos, borra incluso de su pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o al menos, dado que esto apenas si puede hacerse, las refuta como vanas o como falsas.¹⁵⁰

Debido a que Descartes no da credibilidad al testimonio de los sentidos, Simone Weil postula que el objeto de la física cartesiana es “reemplazar las cosas que sentimos por cosas que solamente podamos comprender”.¹⁵¹ La confianza de Descartes en la razón y su negativa a creer en los sentidos configuró su sistema de

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 18.

¹⁵⁰ *Ibidem*. En el marco de una “indagación metafísica” como la del pensador francés, Weil constata que “el primer movimiento de Descartes al pensar es hacer abstracción de las sensaciones”, aunque esto sea “una forma de su duda hiperbólica y podamos creer que tal desconfianza con respecto a los sentidos sólo es provisoria” (*Ibidem*).

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 19.

mundo y el triunfo del método *a priori*,¹⁵² dice Weil. Desde esta posición, sostiene que fue su valoración por la filosofía lo que llevó a Descartes a compartir con Spinoza un desprecio por el primer género de conocimiento.¹⁵³ No obstante, con el fin de considerar a Descartes históricamente, Weil se propone examinar la forma que tomaron sus ideas en filósofos que podrían considerarse sus discípulos.¹⁵⁴

Para ella la idea de la extensión en sí (separada de sus partes), una vez despojada la extensión “de sus vestiduras de colores, olores, sonidos”, se le debe a Descartes, aunque él no la planteara; en tanto clarificó el nivel intelectual de nuestra relación con el mundo: “Descartes fue el primero en entender que el único objeto de la ciencia son las cantidades mensurables o más bien las relaciones que determinan esa medición, relaciones que solamente en la geometría están como envueltas en las figuras, así como por ejemplo podrían estarlo en los movimientos”.¹⁵⁵

Para nuestra filósofa es gracias al padre del racionalismo moderno por lo que la ciencia queda purificada del “barro natal” que Tales y sus sucesores no habían

¹⁵² Ya que, según ella, la física cartesiana es geométrica, y la geometría cartesiana “está lejos de la geometría clásica que Comte con razón denominó especial porque está ligada a las formas particulares” (*Ibidem*, p. 21).

¹⁵³ Y a definir a la Razón como la primera y única fuente de Verdad: “No sorprenderá que quien rechaza decididamente las ideas ‘que se forman en la imaginación por intermedio de nuestros ojos’, y libera a la matemática del yugo de la intuición, rebajara la imaginación, como Spinoza, a no consistir sino en movimientos del cuerpo humano” (*Ibidem*, p. 25).

¹⁵⁴ Sobre todo las derivaciones de otros racionalistas que separaron aún más el mundo sensible y el inteligible: “Siguiendo la Geometría de 1637, Malebranche y Spinoza concuerdan en distinguir, aunque de modo diferente, la extensión inteligible de aquella otra extensión que esta arrojada como un manto sobre las cosas y no le habla más que a la imaginación” (*Ibidem*, p. 21).

¹⁵⁵ (*Ibidem*, p. 23). En su doctrina de las ideas simples, donde separa las ideas de las sensaciones corporales —según nuestra filósofa— Descartes se encuentra en el extremo con Leibniz; “Si tales edificios transparentes, hechos de ideas, se acercan cada vez más, al elevarse, a la complejidad de las cosas existentes, ¿no debemos creer que el abismo que a pesar de todo separa nuestros razonamientos del mundo se debe a nuestra mente limitada antes que a la naturaleza de las ideas?” (*Ibidem*, p. 27); con lo que la idea de Descartes como fundador de la ciencia moderna está completa.

limpiado completamente: “Es lo que Platón había presentado: un conjunto de ideas”¹⁵⁶ que se rigen casi autónomamente frente al mundo. Según ella hasta antes de Descartes “la geometría clásica aún estaba como aferrada a la tierra; y él la separó de ella. Trasladó el conocimiento de la naturaleza del ámbito de los sentidos al ámbito de la razón. Purificó pues de imaginación nuestro pensamiento”.¹⁵⁷ Aparentemente desde esta perspectiva -de la misma manera que Poincaré- Descartes no parece exigir que las teorías científicas sean verdaderas, sino solamente que sean cómodas.

También parece seguirse de la concepción de Descartes la separación entre: trabajo manual y trabajo intelectual, así como “la oposición (...) entre la comodidad tomada como regla de la ciencia y el desdén por las aplicaciones”.¹⁵⁸ Weil se propone entonces realizar una lectura más atenta de Descartes, con el fin de demostrar algunos aspectos no vistos ni suficientemente valorados de su pensamiento.¹⁵⁹ Comienza por poner en cuestión la idea de una separación tajante entre la ciencia y sus aplicaciones: “En primer lugar, no es cierto que Descartes al cultivar las ciencias desdeñara sus aplicaciones”.¹⁶⁰ Incluso hace una analogía con Proudhon, quien afirmó que

¹⁵⁶ *Ibídem*, pp. 25-26.

¹⁵⁷ *Ibídem*, p. 28. A partir de esta purificación los sucesores de Descartes (hasta Poincaré, que es el principal punto de referencia de Weil) han mantenido el espíritu cartesiano “al sustituir las pruebas intuitivas referidas a la adición y a la multiplicación por pruebas analíticas” (*Ibídem*).

¹⁵⁸ *Ibídem* Ya que tal concepción “pretende que el orden, la esencia de la ciencia cartesiana, no se adecue servilmente a la naturaleza de las cosas, sino que se aplique ‘incluso a las cosas que no se siguen naturalmente unas de otras’” (*Ibídem*). Esta lectura lleva a Weil a establecer que “la ciencia moderna fue desde su origen, aunque menos desarrollada, lo que es actualmente” (*Ibídem*).

¹⁵⁹ Se trata de profundizar el pensamiento cartesiano: “para encontrar un cúmulo de textos difícilmente conciliables, al parecer, con el esbozo de la filosofía cartesiana” que históricamente se ha trazado (*Ibídem*, p. 29).

¹⁶⁰ *Ibídem*.

“solamente por las aplicaciones científicas las especulaciones ‘merecen el noble nombre de trabajos’”.¹⁶¹

Respecto a su noción de la ciencia; que para ella se orienta hacia el control de la realidad más que hacia la búsqueda de conocimiento;¹⁶² establece que para Descartes las “verdades de la física forman parte de los fundamentos de la más alta y perfecta moral”¹⁶³ (aunque sus textos de moral sean poco conocidos). Se pregunta entonces ¿cómo entendía Descartes realmente dicha relación entre el conocimiento del mundo y la moral? Y su respuesta es que la insistencia de Descartes se refiere estrictamente al método: “Si bien Descartes le pide a la ciencia, como Poincaré, que se adecue antes a la mente que a las cosas, no se trata en absoluto para él de pensar cómodamente, sino de pensar bien, es decir, dirigiendo el pensamiento correctamente”¹⁶⁴ en su acercamiento a las cosas.

En este momento hace además una observación que tendrá consecuencias relevantes para su propio concepto del conocimiento: “saber que no podemos saber igualmente es ciencia”;¹⁶⁵ lo que inicialmente abre la puerta al reconocimiento de otro tipo de saber al de la ciencia (la filosofía) y precisa el lugar que le corresponde al saber científico: “La ciencia verdadera sólo consiste en dirigir bien la razón”.¹⁶⁶ Si la física cartesiana es puramente geométrica, Simone Weil apuntala que “la verdad es que la

¹⁶¹ *Ibídem*, p. 30.

¹⁶² Por lo que según ella “parece ser considerada en relación con la naturaleza no como la satisfacción de nuestra curiosidad sino como una toma de posesión” (*Ibídem*).

¹⁶³ Como afirma en su *Carta a Chanut acerca de los Principios* (citada por Weil, *Ibídem*).

¹⁶⁴ *Ibídem*.

¹⁶⁵ *Ibídem*, p. 32.

¹⁶⁶ *Ibídem*, p. 34. Y todas las ciencias son “la sabiduría humana, que sigue siendo siempre una y la misma, por diferentes que sean los objetos a los cuales se aplica” (*Ibídem*, p. 35. “Nota 15”)

geometría de Descartes es en sí misma una física”;¹⁶⁷ en tal caso sustentada en la geometría clásica e “impregnada así de contradicciones”.¹⁶⁸ Eso es lo que conduce históricamente a la interpretación del “idealismo” de Descartes.

Las reflexiones sobre el carácter continuo del movimiento recto que Descartes hace son en cambio consideradas por Weil como una forma de equilibrio entre su supuesto idealismo y su realismo no valorado: el mayor “ejemplo de un idealismo tan audaz, para emplear los términos de la escuela. Pero otros cien textos de Descartes harían ver que nadie llevó tan lejos el realismo”; ya que lo que Descartes pretende conocer, estrictamente, “es el mundo tal como es en sí”,¹⁶⁹ asegura nuestra filósofa. De ahí que las refutaciones que Descartes tiene que enfrentar acerca de su extremo idealismo (y que hace de forma un tanto irónica)¹⁷⁰ sean desarrolladas profusamente por ella a través de referencias directas a los textos de sus aclaraciones. En ellas

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 36. Lo que sostiene con base en una carta del propio Descartes a Marsenne: “No he decidido abandonar más que la geometría abstracta, es decir, la investigación de las cuestiones que sólo sirven para ejercitar la mente; y esto con el fin de tener más tiempo libre para cultivar otra clase de geometría, que se propone como cuestiones la explicación de los fenómenos de la naturaleza” (Citada por Weil, *Ibidem*).

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷⁰ Como cuando se refiere a la objeción acerca de su separación del mundo y la conciencia: “Todas las cosas que podemos entender y concebir no son por su parte (de los críticos) sino imaginaciones y ficciones de nuestra mente, que no pueden tener ninguna subsistencia; de donde se deduce que no hay nada que podamos entender de ninguna manera, ni concebir, o imaginar, que debamos aceptar como verdadero, es decir que debemos cerrarle totalmente la puerta a la razón y contentarnos con ser monos o loros antes que hombres para merecer ser ubicados en el nivel de esas mentes excelentes. Porque si las cosas que podemos concebir deben ser juzgadas falsas por el mero hecho de que las podemos concebir, ¿qué resulta, si no que únicamente debemos aceptar como ciertas aquellas que no concebimos y construir su doctrina imitando a los otros sin saber por qué los imitamos, como hacen los monos, y no profiriendo más que palabras cuyo sentido no entendemos, como hacen los loros”? (Citado por S. Weil, *Op. cit.*, p. 38).

muestra que para el filósofo el idealismo y el realismo extremos son “no solamente conciliables, sino correlativos”.¹⁷¹

Resultaría absurdo negarle realidad a algo -sostiene Descartes- por el mero hecho de que lo podamos concebir. De lo que Weil concluye: “Si dicha geometría, tan aérea que parece desdeñar las figuras, se muestra lo bastante sustancial como para constituir una física es porque nunca se aparta de la imaginación”.¹⁷² Y es en la imaginación, dice citando a Descartes: “donde hay que forjar la idea de todo aquello que puede relacionarse con el cuerpo [... y con el mundo, ya que] valiéndose de la imaginación, el espíritu geómetra no manipula ideas vacías. Capta algo”.¹⁷³ Con base en dichos textos, sostiene Weil que la ciencia cartesiana está mucho más cargada de materia de lo que habitualmente se cree. A pesar de que Descartes elige “definir el mundo por la extensión, es decir, por una idea”,¹⁷⁴ Weil advierte que Descartes “no reconoce una extensión separada de una sustancia extensa”.¹⁷⁵ Según ella la ciencia cartesiana se dirige al mundo y no excluye la experiencia, aunque ésta está más bien “ligada a la imaginación”, “unida al cuerpo humano” y “cerca de los trabajos más comunes”.

La distinción entre la mente y el cuerpo en su contacto con el mundo permite a Descartes desarrollar una teoría de las sensaciones como signos, o como esbozo de la

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷² *Ibidem*, p. 38.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 39. Las ideas simples en Descartes están muy lejos de constituir el mundo como para Leibniz. El primero considera que: “Tales ideas simples, que se conciben primero y por sí mismas, [...] ‘nunca contienen nada falso’ (*Regulae*, X, p. 420)). Pero lejos de constituir el mundo mediante su entramado, ni siquiera pertenecen al mundo considerado en sí mismo; se relacionan con nuestra mente” (*Op. cit.*, p. 41).

realidad misma.¹⁷⁶ Por ello la idea de ciencia que Weil ofrece a partir de Descartes implica que cualquier mente que piense como se debe es igual que el mayor genio. Consecuente con su espíritu democrático radical, Weil encuentra también al espíritu humano en el pensamiento más común.¹⁷⁷ La parte física de la ciencia cartesiana, llena de ejemplos y comparaciones familiares con fenómenos naturales -hace notar Weil- tiene como fin declarado por Descartes en una carta: “*someter mis razones al examen de los sentidos* como siempre procuro hacerlo”.¹⁷⁸ En este sentido la valoración que Descartes tiene tanto de la imaginación como del cuerpo que “entiende” o “traduce intelectualmente” la experiencia, lo distancia de la imagen de idealista en la que se le ha colocado.¹⁷⁹

Simultáneamente al intento weiliano de demostrar la importancia que la experiencia y la concreción del mundo tienen en el pensamiento cartesiano, queda de manifiesto cómo y por qué Descartes da un lugar privilegiado a la Razón. Es necesario comprender en ambos sentidos, como atestigua Weil, que el filósofo “no desdeña las figuras, puesto que Descartes dice expresamente que solamente por ellas *rerum esse nisi corporis modum*” (pueden forjarse las ideas de todas las cosas).¹⁸⁰ Siguiendo la

¹⁷⁶ Realidad que Descartes concibe como el referente de los signos que la sensibilidad capta. Por ello Weil parafrasea a Descartes: “las líneas trazadas en el papel, lejos de darnos la idea de triángulo, no son más que los signos del verdadero triángulo” (*Ibidem*, p. 43).

¹⁷⁷ Al grado de que, “según él, hay una sabiduría común mucho más cercana a la filosofía verdadera” (*Ibidem*, p. 42).

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 40 (El subrayado es nuestro). La convicción realista de Descartes ante el mundo sensible queda demostrada por Weil, en esta misma referencia: “A tal punto que cuando se afirma algo sobre la naturaleza que no puede ser explicado por ninguna comparación semejante, pienso que puedo demostrar que es falsa” (*Ibidem*).

¹⁷⁹ Lo que le permite al mismo Descartes amonestar, “y en términos enérgicos, a los científicos que usan distinciones tan sutiles que disipan la luz natural y encuentran oscuridad incluso en aquello que los campesinos nunca ignoran” (*Ibidem*, p. 39).

¹⁸⁰ *Ibidem*. De modo que “la ciencia cartesiana [sostiene Weil] está mucho más cargada de mataria de lo que habitualmente se cree” (*Ibidem*).

doctrina de las ideas simples, que parecía oscura pero a la que Descartes daba mucha importancia, nuestra filósofa afirma que para él el conjunto de las ideas claras no constituye el entendimiento divino porque Dios es mera voluntad.¹⁸¹ Así es como garantiza, mediante las leyes de la naturaleza, su decreto. Lo que Dios garantiza, por tanto, no es que las ideas simples constituyan al mundo, sino que *puedan ser adecuadas* (mediante el método racional) para conocerlo.¹⁸²

En este sentido lo que no comprendemos del conocimiento no limita las posibilidades que sí tenemos de conocer. El hecho de “que dos cantidades iguales a una tercera sean iguales entre sí no sería una ley de la mente, sino una ley del mundo”.¹⁸³ Ello muestra, para nuestra autora, que la geometría cartesiana es una física, y le permite mantener la distinción entre el entendimiento y el mundo a la vez que rechazar la idea de que existe un entendimiento infinito del cual participaríamos por garantía de Dios; idea que nos separaría radicalmente de nuestras ataduras a la materia. Por ello la búsqueda (no la garantía) de la verdad está involucrada directamente con la acción humana, y por ende con la voluntad o el deseo; es decir, con el querer, con la búsqueda misma de saber. Según Weil las contradicciones localizadas en el sistema del fundador de la ciencia moderna remiten todas a una contradicción inicial: su desconfianza en la posibilidad de conocer. Descartes recorre

¹⁸¹ En este sentido, Weil asegura que “las verdades eternas extraen su ser solamente del decreto de Dios, tal como las esencias en Platón son creadas y alimentadas por el sol del bien. Porque, le escribe Descartes a Mersenne: ‘En Dios el querer y el conocer no son más que uno’” (*Ibidem*, p. 41).

¹⁸² Es decir, “lejos de que el hecho resulte idealizado hasta sólo estar constituido por ideas, son las ideas las que en este caso parecieran, como reunidas hasta formar el hecho” (*Ibidem*, p. 42).

¹⁸³ *Ibidem*. Aunque esto no significa que por ello sea fácil comprender; en cuanto: “no hay entendimiento infinito, puesto que Dios no es más que voluntad, y el entendimiento entonces es limitado por su misma naturaleza” (*Ibidem*).

socráticamente la vía del conocimiento de sí mismo para construir su filosofía, y Weil remarca con su propia lectura la posibilidad de acceso efectivo al mundo a través, precisamente, del principio del método racional.¹⁸⁴

Ante las contradicciones localizadas, nuestra filósofa se propone replantearse personalmente la postura de Descartes de buscar el conocimiento desde sí misma mediante la puesta en suspenso de todo, menos de su propio pensamiento. Así reconstruye no sólo la instauración del *cogito* cartesiano. Simultáneamente reconoce la percepción sensible del mundo físico como constatación de una realidad en sí que es captada a través del cuerpo. a percepción, que algunos filósofos ubican en el nivel más bajo del conocimiento, para Descartes es de igual naturaleza que la ciencia -como nos recuerda Weil que queda establecido en el pasaje de la cera: “¿Cuál es el trozo de cera que no puede ser comprendido, sino por el entendimiento o la mente? Ciertamente, es el mismo que veo, que toco, que imagino... Mi percepción no es una visión o un tacto, ni una imaginación, y nunca lo ha sido, aunque así lo parezca anteriormente, sino tan sólo una inspección de la mente... y así comprendo, por la sola potencia de juzgar que reside en mi mente, lo que creía ver con mis ojos”.¹⁸⁵

Justificando su propia reconstrucción, Weil asegura que las “oscuridades, dificultades, contradicciones” que se encuentran en Descartes remiten a la superficialidad con la que nos acerquemos a su pensamiento, y hace notar que, como toda filosofía, “el pensamiento cartesiano no está hecho para que se lo pueda comentar desde fuera; todo comentarista debe pasar al menos por un momento

¹⁸⁴ Asegura Weil que Descartes “no hubiera podido hallar los fundamentos de su física si no los hubiera buscado por esa vía” (*Ibidem*, p. 44).

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 43.

cartesiano”.¹⁸⁶ De modo que si queremos comprenderlo verdaderamente, tendríamos que ser un tanto cartesianos. Y ¿cómo ser cartesiano? se pregunta. La respuesta es “dudar de todo y luego examinar todo por orden, sin creer en nada más que el propio pensamiento, en la medida en que sea claro y distinto, y sin concederle el más mínimo crédito a cualquier clase de autoridad, ni siquiera a la de Descartes”.¹⁸⁷

Weil se despoja así de todo escrúpulo para imitar esta estrategia, y se dispone a ser “un ser humano que ha decidido creer solamente en sí mismo. Según la doctrina cartesiana, eso es suficiente”.¹⁸⁸

Percepción, intelecto y sensibilidad

El primer ajuste al procedimiento cartesiano de la duda metódica es para Simone Weil, como buena existencialista, el reconocimiento ineludible de las sensaciones del mundo. Placer y dolor acompañan nuestro pensamiento cuando estamos vivos. Placer y dolor que están ligados a mi propia existencia.¹⁸⁹ En este plano “la presencia del mundo” queda registrada (por contraste) de manera tenue como un “sentimiento ambiguo”, y eso es todo lo que puedo decir de él: “Aquello que el nadador llama agua es para él ante todo un sentimiento compuesto por la voluptuosidad que proporciona

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 44. Desde ahí y similarmente a lo que Weil pensaba de sí misma, señala cómo “él mismo [Descartes] advirtió a sus lectores que no hallarían otra cosa si solamente procuraban averiguar su opinión sobre tal o cual tema considerándolo desde el exterior y fragmentariamente” (*Ibidem*). En el mismo sentido ella critica a sus propios lectores y escuchas contemporáneos, cuando duda que la posteridad le permita ser comprendida Cf. *Infra*, “Nota 761”.

¹⁸⁷ “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 45.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ El placer y el dolor son la experiencia inmediata que ella habrá de interpretar en tanto “no dejan de mezclarse entre sí, tal como aparece en los poetas; mi placer no puede ser tan grande que no resulte corrompido por el deseo de un placer mayor (...) Inversamente, el dolor nunca es experimentado sin algo de voluptuosidad; porque respirar, correr, ver, oír, incluso herirme, es ante todo experimentar ese placer que es como el sabor de mi propia existencia” (*Ibidem*, pp. 46-47).

la acción de nadar y por el dolor que ocasiona el cansancio (...) Tal sentimiento matizado de placer y de pena, que es lo único que puedo sentir, es entonces la materia del mundo”.¹⁹⁰

Esto significa que cuando le atribuyo realidad a “los hechos” del mundo desconozco el sentimiento que los constituye. Las cosas que están en mí tan íntimamente presentes, dice Simone Weil, pueden estarlo gracias a mi capacidad de percibir las: “sólo lo están por la presencia de ese sentimiento inseparable de mi propia existencia y que únicamente por su intermedio se me revela”.¹⁹¹ Es en el cuerpo donde radica la posibilidad de reconocimiento de que existe algo exterior al propio cuerpo, a la existencia, y esto es *el mundo* (descubierto como la contraparte de mi sentimiento) como algo que nos excede.¹⁹²

Es mi existencia (por otra parte) lo que se revela a través de las apariencias, aunque ellas oculten a la vez mi ser;¹⁹³ pero aunque la presencia del mundo me permita acercarme (o me obligue) a conocer mi yo, el mundo de las ideas, como el mundo de las sensaciones, es incierto y provee su propia dosis de confusión. Simone Weil está, no obstante, lejos de creer que más allá de ese sentimiento no se pueda afirmar nada.¹⁹⁴ Si dos pares de naranjas que suman cuatro son más comprensibles

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 47.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹² Y esto es así “porque ese sabor es mío, pero no se debe a mí; si nada en mí fuese ajeno a mí, mi pensamiento estaría libre de placer y de dolor. Pero en la medida en que esa cosa impenetrable es para mí distinta y definida, en la medida en que se me aparece, está como moldeada en hueco sobre mí” (*Ibidem*, pp. 48-49).

¹⁹³ Sin embargo el mundo es una especie de obstáculo y un medio a la vez: “no es que el mundo me resulte transparente; las apariencias me resultan impenetrables en tanto que en ellas se me hace presente el sentimiento que forma como su espesor, el sabor amargo y dulce de mi propia existencia” (*Ibidem*, p. 48).

¹⁹⁴ Más allá de la confusión que produce la imaginación, “independientemente de dicho sentimiento” las verdades abstractas “no se ven afectadas por mi incertidumbre acerca de las

para mí que dos pares que suman cinco, dice Weil, es simplemente, porque “soy así. Lo que no veo ningún modo de saber es *por qué* soy así, pues reconozco que mis pensamientos no pueden informarme sobre nada excepto sobre mí”.¹⁹⁵

Esto no significa que el avance del pensamiento esté vedado. Pero, ¿por qué resulta más fácil representar mentalmente ciertas proposiciones matemáticas que otras? Según ella es un azar, ya que el mundo de las ideas es tan caótico como el de las sensaciones.¹⁹⁶ En este sentido todo está librado al azar, no a la necesidad. Y si las cosas concuerdan es por él, por el azar: el Dios heracliteano de excelencia que Weil adoptará por cuenta propia. De ahí que, en un sentido similar al de Descartes, sostenga: “el único bien no sujeto al azar es el que está fuera del mundo”.¹⁹⁷

Lo anterior significa que “nada de lo que pasa en mi conciencia tiene más realidad que la conciencia que tengo de ello”. Es decir, no hay más conocimiento que tener conciencia de aquello de lo que se tiene conciencia: “conocer un sueño es soñarlo; conocer un sufrimiento es sufrirlo; conocer un placer es gozarlo”.¹⁹⁸ Pero si todo está en un mismo plano, de nada sirve pasar de lo sensible a lo inteligible.¹⁹⁹ Por otra parte ningún pensamiento tiene más valor que otro; ni siquiera las ideas matemáticas que proporcionan un sentimiento de claridad y evidencia que las sensaciones no aportan, en tanto que también pasan por el trabajo de la imaginación;

cosas. Las proposiciones aritméticas están vacías de poder y de dolor” (*Ibidem*). Es así como interpreta Weil el valor del método racional,

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹⁶ Eso es lo que hace necesario el método racional: “Lo que llamo el mundo de las ideas no es menos caótico que el mundo de las sensaciones, las ideas me imponen sus maneras de ser, me aferran, se me escapan” (*Ibidem*).

¹⁹⁷ “Azar”, *GG*, p. 146.

¹⁹⁸ “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 50.

¹⁹⁹ Las propiedades de los triángulos se conocen cuando éstas saltan a la vista “o, mejor dicho, a la imaginación luego de las construcciones adecuadas”, establece Weil (*Ibidem*).

por lo que -si mantenemos el rigor cartesiano- tenemos que concluir, como lo hacen ambos pensadores, que: “si nada se revela como existente para mí salvo en la medida en que tengo conciencia de ello”, entonces: “lo que mi conciencia me revela no soy yo, sino la conciencia que tengo de mí”; por ende no conozco el contenido de mi conciencia, sino sólo de su operación.²⁰⁰

Así, en el plano del conocimiento el único saber que tengo no sé cómo lo sé.²⁰¹ Puedo comprobar “que el cielo es azul, que estoy triste, que me alegro, que me muevo, lo experimento, pero no sé nada”.²⁰² Y si simultáneamente pienso lo que pienso, no hay nada más que conocer, entonces todo lo que experimento es ilusorio “porque todo lo que se me presenta sin que yo reciba con ello el golpe de la existencia real se burla de mí. No solamente placer, sufrimiento, sensación, sino también como consecuencia ese ser al que llamo yo, que goza, sufre y siente. Todo eso es ilusión”. Es importante comprender aquí que lo que Weil quiere decir no es “que todo parezca ilusorio”, sino que “todo eso causa ilusión, por consiguiente parece cierto”.²⁰³ Y en contra de lo que podríamos creer, en esto radica precisamente el valor de la imaginación.

Recapitulemos: lo único que sé que no es ilusión es la potencia que ejerzo sobre mi propia creencia; ya que mediante la potencia de pensar comprobé mi existencia:

²⁰⁰ Es decir, según Weil “nunca sé lo que es aquello de lo cual tengo conciencia; sólo sé que tengo conciencia de ello” (*Op. cit.*, pp. 50-51). Y esto es precisamente lo único que podemos, con certeza, saber: que “tengo conciencia, pienso” (*Ibidem*, p. 51).

²⁰¹ Porque, como asegura Weil, “no es una idea. [Sino más bien] un sentimiento en medio de las ideas y los sentimientos que aparecen en mi pensamiento” (*Ibidem*).

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Ello significa que “soy yo quien piensa las cosas que causan ilusión o bien como seguras o bien como ilusorias” (*Ib.*), e implica que las cosas, los objetos del mundo (incluidos nosotros), como cree Weil, “son cosas que pienso y que dan la impresión de existir”; (*Ibidem*) pero aunque “necesitan de mí para ser pensadas”, (*Ibid.*) no pienso lo que quiero, es su potencia lo que crea mi ilusión, y lo que toman de mí es la creencia; aunque aún se mantiene “el prestigio que ejercen sobre mí” (*Ib.*).

“por esa misma potencia sé que pienso [...] Y mediante tal potencia de pensamiento, que no se me revela todavía más que por la potencia de dudar, sé que existo”.²⁰⁴ Pero en ese fulgor de pensamiento que lleva a Weil a establecer: “Puedo, luego soy”, se le revelan cosas que no sabía qué eran, como “la duda, el pensamiento, la potencia, la existencia y el mismo conocimiento”.²⁰⁵ En cuanto al último, sostiene que no se puede conocer más que la propia potencia. Cuando rechazo un pensamiento como ilusorio, en ese momento pienso algo que no extraigo de la cosa que se presenta a mi pensamiento. De modo que de nuestros pensamientos ilusorios sólo podemos extraer la ilusión.²⁰⁶

No obstante es posible “conocer” el mundo a través de mi acción: “Mi propia existencia, que siento, es una ilusión; no siento mi propia existencia, que conozco, la hago”. De forma que para Weil el conocimiento del mundo no es sólo intelectual; depende también de la potencia corporal.²⁰⁷ La extensión y el pensamiento configuran la realidad desde la cual pienso, y esa doble colocación se traduce en una inversión de la verdad. Profundizando la visión de Spinoza y con el recurso de mantener una vinculación con ese cuerpo que piensa, Simone Weil despliega con precisión su idea de actividad: “Soy una cosa que piensa (...) Conocer es conocer lo que puedo; y conozco

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 52.

²⁰⁶ Es decir, “la creencia de que son ciertos” (*Ibíd.*). Pero al mismo tiempo, “en el momento en que rechazo una idea, aunque fuese la misma idea de que existo, inmediatamente existo” (*Ibíd.*).

²⁰⁷ Ya que tanto “existir, pensar, conocer, no son más que aspectos de una misma realidad: poder” (*Ibíd.*).

en la medida en que al gozar, al sufrir, al sentir, al imaginar, sustituyo el padecer por el hacer y transformo así la ilusión en certeza y el azar en necesidad”.²⁰⁸

El portentoso descubrimiento filosófico de Weil -al mantener presentes las sensaciones del cuerpo en su reflexión- radica en la manera en que supera el carácter de afirmación de la filosofía spinozista, cuando ubica radicalmente el carácter potencialmente activo de su concepto de “padecer”.²⁰⁹ De modo que la claridad y distinción de su idea positiva de la receptividad del mundo por el cuerpo -cercana al *connatus* spinozista, aunque de una mayor y más clara actividad- le permitirá posteriormente separar su idea del sufrimiento, como algo activo que sigue automáticamente de padecer (o recibir la presencia del mundo), y no como algo que inmoviliza al ser.

En este momento lo único que Weil reconoce en la trayectoria de su discurso es la potencia de dudar, ya que el poder sobre la propia creencia es puramente negativo: “puedo dudar, pero no puedo creer”.²¹⁰ Y las cosas que pienso no pueden dar testimonio de nada más que de que pienso. Soy “una cosa que ejerce el poder que llamo pensamiento”.²¹¹ El límite de mi poder aparece cuando se trata de proponerse

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ A partir de la duda metódica Weil llega a la conclusión de que una vez llegada a la conciencia del existente, no hay distinción entre acción y pasión, ya que “la oposición entre el hacer y el padecer es prematura; porque no me reconozco sino una potencia, la de dudar, potencia cuyo ejercicio no podría ser impedido por nada” (*Ibid.*).

²¹⁰ “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 53.

²¹¹ *Ibidem*, p. 56. Dado que existo, puedo absolutamente. Mi poder, que reside íntegramente en mí, es actuar; y todo poder real es infinito: “Si sólo existo yo, no existe más que esa potencia absoluta; no dependo más que de mi voluntad, no existo sino en la medida en que me creo, soy Dios”. (*Ibidem*).

A esta misma idea llegó Hannah Arendt. Según ella es ésta una de las razones por las que la modernidad incubó el virus de la destrucción. Dado que el ser humano moderno se identifica con Dios en su capacidad creadora, los hombres viven y se han conformado a la imagen de la soledad divina. Como pequeños y únicos dioses que pretenden ser la medida

una cosa para pensar. En ese momento el poder de mi soberanía consiste en ejercerlo sobre la materia de mi juicio; es decir, sobre los sueños, los deseos, las emociones, las sensaciones, los razonamientos, las ideas y los cálculos; que no son más que la potencia de mi voluntad.

Pero si, como cree Weil, “la libertad es la única potencia que sería absolutamente mía”²¹² y si ningún poder es limitado por sí mismo, y a pesar de ello padezco, entonces debemos concluir que “existe pues algo más que yo”.²¹³ En este sentido, según la filósofa, la conciencia del *cogito* es suficiente para captar la realidad: “me basta con saber que mi potencia no es omnipotencia para saber que mi existencia no es la única existencia”.²¹⁴ Y ¿cuál es esa otra existencia? Podemos sólo casi presentirla dice Weil: “Se define por esa huella en relieve sobre mí, que me priva del dominio, dejándome la libertad”.²¹⁵

Pero la libertad de que habla aún está por conquistar, ante un mundo que se presenta a la vez como obstáculo y como medio respecto a la posibilidad del desplazamiento de la materia en la que se da nuestra existencia.²¹⁶ La realización de la libertad dependerá precisamente de la relación que existe entre la facultad de pensar

absoluta de todas las cosas, los representantes del Homo faber han radicalizando la idea de que “todo es posible” por la idea de que “todo se puede destruir”: “Sólo con su imagen del futuro producto el Homo faber es libre para producir, y también sólo frente al trabajo de sus manos es libre de destruirlo” (Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 99). Simone Weil coincide con esta crítica pero, además, es capaz de vislumbrar el límite de esa supuesta soberanía absoluta del Yo con la que se definió la modernidad.

²¹² “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 57.

²¹³ *Ibidem*. Si al padecer que produce el contacto con el mundo no sigue la plenitud, es necesario concluir que hay algo que nos limita, asegura la filósofa.

²¹⁴ *Ibid*.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Recordemos que la libertad es también para Arendt, en su sentido más concreto, la posibilidad de desplazamiento físico.

y la de sentir. En su esfuerzo por identificar la posibilidad efectiva del conocimiento Simone Weil recupera el cuerpo como medio irrenunciable de aprehensión del mundo, pero también expresa con su intento de realizar el recorrido cartesiano rigurosamente –aunque sin hacer omisión de las sensaciones corporales presentes en el momento de la disertación- la posibilidad de realización de un conocimiento menos arrogante; más sensible a la existencia de los otros y, sobre todo, capaz de transformar la realidad.

De forma análoga a la fenomenología merleau-pontyana, Weil cree que inicialmente la relación entre el cuerpo-conciencia con el mundo se presenta ya como un lazo indisoluble;²¹⁷ pero el pensamiento y la sensación son algo más que una conciencia encarnada, como cree Merleau-Ponty, en razón del hecho de que producen en mí efectos e impresiones. La dificultad de dudar de la realidad da cuenta del compromiso efectivo con mi creencia; pero las cosas que pienso me comprometen a mí, a mi voluntad, por intermedio de mi cuerpo.²¹⁸

Una de las más importantes conclusiones a las que Weil llega en su comprensión de la percepción en Descartes es la idea de que la verdadera sabiduría está contenida en la más simple percepción; y que es el mundo lo que limita la

²¹⁷ Ya que en la medida en que “mis pensamientos son algo más que mis voluntades, me comprometen” (*Ibidem*).

²¹⁸ Esto es lo que Descartes rechaza, bajo el genial recurso de separar analíticamente la extensión, el cuerpo o la materia, de la mente o el alma. Weil en cambio afirma: “Todo lo que de una manera o de otra aparece en mi imaginación, sueños, objetos o formas, se me hizo presente, lo admito, con un sentimiento mezclado de placer y de dolor, es decir, con el hecho de que lo acepto y lo rechazo a la vez. Por esa repulsión y esa aceptación, que me parece que constituyen la imaginación, mis pensamientos me comprometen; no soy libre sino en cuanto pueda desprenderme de ellos” (*Ibidem*).

potencia infinita del yo.²¹⁹ Por ello podemos conocerlo sólo indirectamente, como contraste frente a mi pensamiento; el mismo que, por consecuencia, exige del método racional. El conocimiento acaba siendo concebido por ella como la capacidad de leer en un pensamiento cualquiera esta doble significación entre mí misma y el mundo: “hacer aparecer en un pensamiento el obstáculo, reconociendo en ese pensamiento mi propia potencia”²²⁰ (esa que me hace ser).

Si a la certeza del propio ser añadimos la capacidad de tener ideas claras y distintas -de la forma del “Pienso, luego soy”- soy infalible, y esa infalibilidad está garantizada por Dios.²²¹ Y es aquí justamente donde se hace necesario el método racional. Si conocer está en mi poder, la pregunta que queda es cómo puedo confirmar mi inserción en el mundo. Weil sostiene que no es “leyendo en el sentimiento de mi propia existencia [ni] en el placer y el sufrimiento que lo tiñen [o] en las apariencias y las ilusiones con que se reviste sino [que es precisamente en] el obstáculo padecido y vencido”²²² donde podemos encontrar la respuesta a las preguntas por la verdad del mundo, tanto como por nuestra posibilidad de intervenir en él.

²¹⁹ En la medida en que la otra existencia limita mi libertad, de la misma manera la mía limita la de ella. Pero es la percepción misma la que determina la distinción entre mi subjetividad y el mundo: los pensamientos, “de los cuales no puedo crear ni uno sólo serían todos ellos, desde los sueños, los deseos, las pasiones, hasta los razonamientos, en tanto dependen de mí, signos de mí, en tanto que no dependen de mí, signos de la otra existencia” (“Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 58).

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ Según Descartes no hay explicación acerca de la concordancia entre la posibilidad del conocimiento (las facultades humanas: sensibilidad e intelecto) y las coordenadas de la extensión (características del mundo). Por ende “Dios me garantiza que, en tanto pienso adecuadamente, pienso la verdad” (*Ibíd.*).

²²² *Ibíd.*, p. 59.

Conocimiento, imaginación y voluntad.

Con el fin de caracterizar la fragilidad y la dificultad de la posibilidad del conocimiento, Simone Weil sostiene que en algún momento consideró que sólo podría conocer a partir del estudio de otros descubrimientos anteriores, con el único recurso de relacionar, comparar y combinarlos, confiando en el azar para alcanzar verdades insospechadas.²²³ Posteriormente supo que el conocimiento consiste en conocerse a sí mismo, ya que como dice: “aprender a conocer mi potencia no es otra cosa (...) que aprender a ejercerla (...) hacerse sabio y hacerse dueño de sí, dos empresas que (...) resultan idénticas”.²²⁴ Ambas son un aprendizaje que nunca termina. La paradoja es que la responsabilidad de la instrucción es sólo mía y los materiales de que dispongo son sólo ensueños confusos, ideas demasiado claras, sensaciones tan oscuras como imperiosas, que no constituyen un conocimiento. Por ello mantiene que no se debe cometer el error de considerar las cosas en sí mismas sino buscar lo que puedo en mí, como creía Descartes.

Entre los medios para conocer algo nuevo Weil reconoce sólo dos: los azares de la experiencia y la capacidad casi milagrosa de los geómetras. De modo que el esfuerzo intelectual que realiza siguiendo a Descartes la lleva a reconocer la relación entre la extensión y el pensamiento como unidad de ambas: “antes creí que, con relación a un problema cualquiera, conocer era resolverlo, ahora sé que es conocer de qué manera

²²³ Aunque conocía el método de la lógica, dice, “advertí que dicho método no constituía más que un simple análisis, absolutamente seguro en tanto que absolutamente infructuoso” (*Ibidem*, p. 60), en la medida en que, según ella, resulta impotente para hacernos adquirir algo y sólo nos crea la ilusión de conocer.

²²⁴ *Ibidem*, p. 59.

me concierne”.²²⁵ Así profundiza la relación del sujeto con el mundo, y pasa del sentido práctico (del *homo-faber*) al nivel espiritual de la pregunta por el sentido de la acción humana, en un mundo que funciona como resistencia a nuestro intento de intervención en él.

Esto es lo que caracteriza la posibilidad de acción humana para nuestra autora. Por ello es que tanto “responder efectivamente a una pregunta” como “saber en qué condiciones está en mi poder responder a ella” y hasta “saber que para mí es insoluble”; es decir, “saber que no se sabe”; son formas de conocimiento que expresan, de alguna manera, la relación del yo con el mundo en el plano del conocimiento. El mundo se me revela negativamente como aquello por lo que pienso, pero que yo no decido pensar.²²⁶ Y aquí viene una de sus sorprendentes revelaciones gnoseológicas de alcance ontológico y moral: que frente al mundo tanto como frente al pensamiento (y esto vale tanto para actuar en el mundo con los otros, como para alcanzar el conocimiento intelectual) no tengo más que mi capacidad de juzgar.²²⁷

Sin embargo, esa mínima libertad en la que ni siquiera me reconozco libre sino en tanto que dependo efectivamente de mí, es lo que permite que mi acción alcance a modificar el mundo, a intervenir en él.²²⁸ Y todavía mejor, por mi capacidad de juzgar

²²⁵ *Ibidem*, p. 61.

²²⁶ Esto significa que “el conocimiento de mí que me concedo por el sólo hecho de que pienso sería el conocimiento total si yo fuera Dios; pero sigo siendo impenetrable para mí mismo en la medida en que no me creo por medio del acto de pensar, es decir, en la medida en que experimento la impresión de un mundo” (*Ibidem*, p. 62).

²²⁷ Hannah Arendt también dirá que la capacidad de juzgar es la posibilidad de distinguir el bien del mal. Para Weil es más bien como la propia función de la conciencia, reducida al objeto que es su dominio; la propia conciencia: “Sólo tengo conmigo mi juicio; no tengo un poder real sobre mis pensamientos, no soy más que su árbitro (...) una impotencia libre de aprobarme o desaprobarme a mí mismo” (“Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 63).

²²⁸ Por ello afirma: “Cuando siento que me invade el deseo de venganza, si *solamente soy libre de no aceptar esa cólera dulce como la miel*, según la expresión del poeta, entonces el ejercicio

y de intervenir en el mundo tengo un lugar en él.²²⁹ Pero ese mundo que no depende para nada de mí y que al mismo tiempo puedo modificar, debe darle el mismo tipo de asidero al conocimiento que a la acción, porque la búsqueda del conocimiento debe significar, además de la verdad teórica o intelectual, una manera de vivir en compañía o una verdad práctico-vital. Si la lógica no me da un acceso al mundo, sostiene Weil, un análisis que permita avanzar en ese sentido tendría que basarse en el mundo mismo. Pero aun disponiendo de nuestra libertad sólo podemos ejercer una potencia indirecta. Sólo dispongo de una potencia indirecta, negativa, que sólo actúa sobre mí; ¿cómo es que puedo penetrar en el mundo? Eso es difícil de conocer, porque aunque pueda actuar sobre el mundo no puedo conocer ese saber: “no puedo deducir, ni explicar, ni constatar la incidencia que tengo en el mundo, sino únicamente usarla”.²³⁰

Pero estrictamente: actuar ciegamente no es actuar sino precisamente padecer.²³¹ El único medio para disponer de mi propia acción está en mi pensamiento.²³² Por ende, la certeza a la que Weil llega con su propio proceso de duda metódica y que lleva a Descartes a establecer su célebre “pienso, luego soy”- la lleva también al reconocimiento del límite de su pensamiento; y es éste el que da paso a la

de esa libertad no es algo indiferente; por pequeño que sea su alcance, ese poder es eficaz, *el rechazo es un acto*” (*Ibídem*. Los subrayados son nuestros) que termina por afectar, así sea en mínimo grado, la fisonomía del mundo.

²²⁹ La intervención humana se explica esencialmente como acción: “Así como las cosas tienen influencia en mí en mis pasiones, al mismo tiempo me dan un lugar; y así el mundo, aunque no dependa de mí, tampoco es un inexplicable dominio sobre mí, sino en verdad *el obstáculo*, como ya lo había vislumbrado” (*Ibídem*, pp. 63-64).

²³⁰ *Ibídem*, pp. 64-65.

²³¹ En tanto que “poseer una potencia que yo no dirija sería como no ejercer ninguna potencia”. *Ibídem*, p. 65.

²³² En esto radica la “prioridad” que Descartes da al pensamiento: “sólo mi pensamiento me informa; mi pensamiento ha dado testimonio de mi propia existencia, mi pensamiento ha dado testimonio de la existencia del mundo. Mi pensamiento debe atestiguar también mi acción en el mundo; tal como las impresiones me sirven de intermediarias para sentir el mundo, otra clase de herramienta para modificarlo” (*Ibídem*).

voluntad: “soy porque pienso, pienso porque lo quiero y quererlo es su propia razón de ser”.²³³ De modo que el conocimiento por el que capto algo distinto de mí ya no es el de pedir cuentas, dice Weil; dado que la respuesta es que “Es así”. Sólo podemos distinguir el conocer del querer (la voluntad del intelecto) si aceptamos que existe una relación entre mi acción y las cosas, y entendemos como conocimiento los pensamientos que determinan tal relación.

Pero si nos tomamos en serio el postulado de la separación de la materia y el espíritu ¿qué queda interrogar? ¿Al mundo? La paradoja radica precisamente en su naturaleza diferenciada: “Mi acción debe guiarse por él, pero aunque el mundo sostenga mi pensamiento y nunca lo abandone, le resultaría difícil guiarme o esclarecerme, pues guiar y aclarar son hechos de la mente”.²³⁴ De modo que para Weil, entre mi yo y el mundo hay un tercer ser, ambiguo, que está compuesto por mí y por el mundo y actuando el uno sobre el otro. A falta del oráculo (ese ser místico representado en una mujer a quienes los griegos creían haber reducido a ser simple emisaria de la relación entre las cosas del mundo interactuando con la mente), Simone Weil considera necesario consultar sólo en el sí mismo el lazo de acción y reacción entre el mundo y nuestro pensamiento.

El lazo que comunica a la materia con el pensamiento es definido por Weil como imaginación: “La imaginación, que es la única causa de todas mis incertidumbres y de todos mis errores, será en adelante mi única institutriz”,²³⁵ debido a que es la única cosa que puede funcionar como puente entre mi conciencia-cuerpo y la realidad.

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ibidem*, p. 66.

²³⁵ *Ibidem.*

La imaginación será situada así, por la filósofa, en oposición al *entendimiento*, que es el nombre del *yo que piensa*; y a la *sensibilidad*, que es –dice– *mi nombre en cuanto padezco*. El entendimiento no me enseña nada más que el “pienso, luego soy”, y las impresiones de los sentidos no pueden engañarme dado que siempre es cierto que siento lo que siento. Por otra parte, si yo sólo fuese entendimiento y sensibilidad, entonces “mis impresiones, mis pensamientos existirían sin mezclarse unos con otros y, más allá de la certeza de que soy, no tendría opiniones, ni creencias, ni prejuicios, ni pasiones, gozaría de una sabiduría negativa pero perfecta”;²³⁶ pero esto no es así.

En principio la percepción del mundo a través de los sentidos no es la idea que nos formamos de él.²³⁷ El tercer elemento, la imaginación que es el puente entre mi yo y el mundo, hace difícil a la vez que permite la posibilidad de concebir con certeza la realidad externa a mí. La relación entre mi cuerpo y el mundo es compleja; por ello el acceso intelectual al mundo, o el conocimiento de él, no es simple ni inmediato. Es decir, la relación de mí misma con el mundo es una relación tan hostil como acogedora; va de ser la puerta de entrada a las pasiones más confusas, a un entrelazamiento mutuo e indisoluble que me da un lugar. Desde el punto de vista del conocimiento “el mundo y mi mente se mezclan tanto que, aun cuando creo pensar en uno de los dos por separado, también le *atribuyo lo que le corresponde al otro*; de modo que los pensamientos confusos ocupan toda mi alma”.²³⁸ Continuando su

²³⁶ *Ibidem*, p. 67.

²³⁷ La filósofa piensa que “las impresiones de los sentidos no llegan a mi pensamiento sino alterándolo y (...) en primer lugar no soy más que imaginación” (*Ibidem*).

²³⁸ *Ibidem*. La mutua pertenencia de la extensión y el pensamiento es desarrollada por Weil por medio de su distinción: “Del hecho de que estalle un trueno no se deduce que yo tome conocimiento de un sonido, sino que el acto por el cual pienso es alterado en su origen, que mi voluntad ya no es mía, que al adueñarse del mundo ésta se entrega a él y que al perder

indagación acerca de la relación entre cuerpo y mundo, afirma que el menor estremecimiento de los sentidos nos arroja en el mundo pero, como no tenemos una incidencia directa en él, buscamos a tientas y entonces la voluntad lejos de ser activa, cae en la pasión. Al atribuirle a la voluntad más o menos influencia dependiendo de su decepción, los mezclo en una lucha en la que el mundo siempre resulta vencedor y yo me sigo engañando.

El error consiste en examinar mi ser “como constituido por esa potencia imaginaria que sólo proviene del mundo y, a cambio, doto al mundo de pasiones”.²³⁹ En este punto radica la importancia del método racional. Si bien mediante la duda fue posible callar el tumulto de la imaginación que impedía reconocer en mí, no a un ser que se alimenta, camina, se detiene, ama, odia, sino a un ser que piensa; y finalmente supe que existo -asegura Weil-, esto es todo lo que puedo saber a través del entendimiento puro; ahora corresponde -dice- dar lugar a la imaginación.²⁴⁰ Una vez realizada la constatación racional de nuestra presencia -siendo el único conocimiento que podemos obtener- simultáneamente nos abre al mundo. Lo que significa que ahora debemos ser capaces de reconocer a nuestro yo y al mundo, en este nudo de acción y reacción que nos retiene en él.

Simultáneamente debo encontrar mi parte y conocer aquello que se me resiste; pero en la medida en que sigo el impulso, ante el menor chirrido del mundo me equivoco porque las impresiones que le suceden y por las que resulta satisfecho y

también en eficacia todo lo que pierde en autonomía se vuelve espanto, inquietud, aversión, deseo, esperanza [... aunque asimismo] un leve murmullo establece esa influencia mutua e indisoluble, excepto por mi muerte, entre el mundo y yo, de uno sobre otro” (*Ibidem*).

²³⁹ *Ibidem*, p. 68.

²⁴⁰ Ya que ella es mi punto de contacto con el mundo, “en este momento ya no tengo que suspender la imaginación, sino darle curso para instruirme junto a ella” (*Ibidem*).

decepcionado a la vez son fortuitas. Por ende no se debe estudiar a la imaginación como acción (es decir en relación con los efectos) sino únicamente como pensamiento,²⁴¹ dice Weil; y esto significa que ni siquiera “tengo que salir de mí para definir el obstáculo”²⁴²; basta –dice- con el uso apropiado de la razón. Cuando habla la imaginación sí tengo que aprender a distinguir cuando dice la verdad. Se trata de distinguir, dentro de los pensamientos en los que participa la imaginación, aquellos donde es imprecisa o, más bien, donde me conduce, de aquellos otros donde la mente es la que lleva las riendas. Porque la naturaleza de la imaginación es doble: por un lado representa la presencia del mundo y por el otro a mí;²⁴³ por tanto, si la pongo entre mi cuerpo y el mundo éste no sería causa de tristeza ni de alegría para mí.

Que el mundo sea un obstáculo es necesario para quien actúa -asegura Weil- más no puede haber acción para una mente dominada por la imaginación. La imaginación representa o constituye la incidencia que tengo sobre el mundo.²⁴⁴ Pero la correspondencia entre ambas entidades (el mundo y la conciencia) no constituye una acción, solamente puedo usarla para actuar. Por tanto, ante la doble naturaleza de la imaginación (la presencia del mundo que no puedo comprender y mi incidencia sobre ese mundo) tengo que examinar todo lo que es imaginación en mí.²⁴⁵ Es decir,

²⁴¹ En la medida en que “el mundo no está fuera de mi pensamiento, ante todo es lo que no soy yo en mí” (*Ib.*).

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ Como dos sombras que se corresponden, aparecen “la presencia del mundo ajeno que no puedo comprender, o bien mi incidencia sobre ese mundo. Pero la imaginación no puede informarme sobre el mundo” (*Ibidem*, p. 69).

²⁴⁴ Expresa o representa “la correspondencia que habría, por la unión del alma y el mundo, entre un pensamiento mío y un cambio fuera de mí” (*Ibidem*).

²⁴⁵ Para distinguirla de la realidad es necesario separar el obstáculo que represento: “Recuerdo pues en masa todos los pensamientos cuya presencia procuraba olvidar: ciudad, nubes, ruidos, árboles, formas, colores, olores, emociones pasiones deseos, todo aquello tiene un nuevo sentido para mí” (*Ibidem*). Sin embargo no debemos olvidar que la imaginación es

los juegos de la imaginación no dejan de perturbar las impresiones de los sentidos dotándolas de pasiones mezcladas con ideas como el temor o la esperanza. No obstante, en cualquier forma las ideas que tengo representan el mundo en mí, no mi incidencia sobre el mundo; ya que “se forman en mí al menos en parte a pesar de mí. Las padezco, no me aportan pues sino ignorancia”.²⁴⁶

Hay otros pensamientos, en cambio, en los que participa la imaginación y que no se me imponen; éstos existen más bien “por un acto de mi atención y que no puedo modificar; como [es el caso del] pienso, luego soy”, [que] me resulta transparente e irrevocable.²⁴⁷ Tales ideas -dice nuestra filósofa- no dan cuenta de sí mismas. Son así y debo tomarlas como son. Proviene de algo ajeno a mí, esto es, el mundo; y ya que la imaginación es el único intermediario entre el mundo y yo, provienen de la imaginación. La diferencia es que en este caso la imaginación las forma, no en tanto somete el pensamiento al mundo, sino que, dejándose guiar por la razón, abre la puerta hacia el mundo.²⁴⁸ En este sentido el origen de las supersticiones, pasiones y locuras, radican -asegura Weil- en que el pensamiento se entrega al azar en lugar de guiar con la razón a la imaginación.

Tales supersticiones se producen cuando los pensamientos, que dejan en el mundo una huella que no se les parece, son buscados con base en semejanzas; cuando

“imprecisa en todos los pensamientos signados por la pasión que se me imponen a veces tan violentamente como las impresiones de los sentidos (...) que se me escapan” (*Ibidem*).

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 70.

²⁴⁷ *Ibidem*. Son la idea de número y otras semejantes, que sirven para “razonamientos que, aun siendo claros e inmutables como ellas, parecen forzar mi mente casi a la manera de los sentidos, y en cierto modo me lanzan las verdades a los ojos” (*Ibidem*).

²⁴⁸ Con toda la carga de ambigüedad que puede proveer, aunque “conducida por la mente, le abre un pasaje al pensamiento en el mundo. Tal es entonces el arma del espíritu contra el azar” (*Ibidem*, p. 71).

lo propio del espíritu –una vez alcanzada toda su positividad con el acto de plantear el “pienso, luego soy”, ratifica Weil- es una tarea negativa que consiste tan sólo en suprimir el azar. Es necesario, por tanto, usar el espíritu como recuso contra el azar, tomando como único sostén las ideas claras, “hijas de la imaginación dócil”. Esto implica que las pasiones cedan su lugar a una *voluntad* que se imprimirá directamente en las cosas, siempre y cuando se ejerza, actúe²⁴⁹ volcada sobre ellas (y no evitándolas a través de la imaginación).

Aunque la base de esta concepción sobre el conocimiento sea endeble -ya que tales ideas son obviamente insuficientes- no puede ser de otro modo. Si la acción del espíritu sobre el mundo fuera directa no lo padeceríamos (el mundo). Es en el combate entre ellos, mundo y espíritu, por lo que el mundo limita el poder soberano del espíritu; pero es a través de la acción cuando el espíritu alcanza un orden de igualdad con el mundo.²⁵⁰ De esta manera la insuficiencia de las ideas claras demuestra contener un valor. Una idea clara en sí misma no constituye un conocimiento porque éste se produce sólo cuando encadenan las ideas. De modo que lo que conozco no es el mundo, porque una serie no es más que un modelo o plan de acción;²⁵¹ esto es: una acción que no limita nada y que de algún modo me hace igualar a Dios.

²⁴⁹ Es decir, siempre y cuando “tome como objeto inmediato de su volición ese cambio del cual dispone y que constituye su incidencia sobre el mundo” (*Ibidem*, p. 72).

²⁵⁰ En cuanto que “la acción del espíritu es el espíritu mismo y si el mundo puede reducir así al espíritu a no ser más que una cosa finita, el mundo es más fuerte y el espíritu parece [... Pero] aun reducido a ejercer una influencia miserablemente poco eficaz, el espíritu se recupera como espíritu por la capacidad infinita de añadir otra acción a la acción finita. Mediante ese poder, el espíritu escapa del dominio del mundo, se equipara al mundo” (*Ibidem*).

²⁵¹ O más precisamente: “El modelo de una verdadera acción” (*Ibidem*). Mediante el uso de la razón, Weil confirma que no es una idea clara la que sostiene el conocimiento, sino que éste se

En cuanto el mundo está sometido a mi acción lo controlo y puedo confiar en la certeza de que, como afirma la pensadora, “el mundo no supera en absoluto mi pensamiento”.²⁵² Tal es el valor (no sólo realista, sino además pragmático) del método cartesiano para establecer la posibilidad del conocimiento, según Weil. Intentando examinar más profundamente en qué consiste la incidencia que el mundo nos permite -y que las ideas claras dejarían definir- introduce el tema del “movimiento recto”, que no intenta explicar debido a su evidencia, dice.²⁵³ Es por medio del movimiento recto que yo actúo en el mundo; mundo que es, paradójicamente, la fuente desconocida de los pensamientos “que los sentidos y la imaginación producen conjuntamente en mí”.²⁵⁴

Con el fin de reemplazar la ideas engañosas que la imaginación impone a las sensaciones, antes de dirigir su mente hacia el mundo, Weil construye el edificio de ideas con el que describe la acción humana y la resistencia del mundo como movimiento: “no como pensamiento, voluntad, pasión, sino como movimiento”;²⁵⁵ de modo que “la participación del mundo se ve así reducida a lo que deforma, detiene,

produce en el momento en el que “sumo una idea clara consigo misma y concibo que tal adición no tiene fin” (*Ibid.*).

²⁵² *Op. cit.*, p. 73. Podemos ver cómo, de algún modo, del vínculo entre conocimiento y acción deriva en parte su descripción de la ciencia como dominio de la naturaleza (Cf. *Supra*, “Nota 171”).

²⁵³ Sobre todo si consideramos la propia imposibilidad de conocimiento. En primer lugar, asegura, “nada es conocido más claramente por sí mismo, salvo mi propio pensamiento” (“Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 73). Por otro lado, sostiene que “la idea del movimiento recto, concebida de acuerdo a la potencia infinita por la cual le añado acción a la acción, no es otra cosa que la idea de recta” (*Ibid.*).

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ Movimiento que es, en cuanto resistencia, “de la misma clase que mi propia acción que se está aplicando” (*Ibidem*, p. 74).

acelera y desacelera un movimiento uniforme y recto (... pudiendo) así descomponer sin término el mundo”.²⁵⁶

Esto no significa que sea posible llegar a un resultado. Nunca puedo agotar el mundo ni reunirlo con el movimiento recto, pero al menos he conseguido saber que no hay límite para mi análisis,²⁵⁷ puntualiza Weil. Ahora, así como a ciertos movimientos del mundo les corresponde una clase de pensamientos en mí²⁵⁸ que Weil denomina voluntad, podemos presentir en el movimiento del mundo la voluntad de los otros.²⁵⁹ En la medida en que ésta se combina con todos los otros movimientos, así como con aquellos que padezco y concibo, me es posible dirigir mi voluntad a través de la dirección que mi pensamiento imprime en ella (aunque éste se vuelve de inmediato incognoscible).

Si es verdadera esta física que consiste en suponer que todos los cambios en mis impresiones están constituidos por movimientos en el mundo, que son “movimientos rectos”, Simone Weil no podría afirmarlo debido a que la misma idea de movimiento (así sea verdad que sea la más clara de las cuales participa la imaginación) no resulta menos ambigua, debido a la paradoja misma en la que está sumergido el conocimiento a partir de que se centra en mi yo, y su posibilidad se

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 75.

²⁵⁷ Análisis que siempre es válido, en cuanto “que siempre puedo descubrir que el mundo consiste en un movimiento, y luego un movimiento, y luego un movimiento. Me asocio así con el mundo, por cierto que no como un hombre con un hombre, sino como un hombre con una multitud indefinida” (*Ibidem*).

²⁵⁸ Pensamiento claramente alainiano que nos remite a la materia como la potencia que activa el pensamiento y no a la inversa. Cf. *Mira a lo lejos. 66 escritos sobre la felicidad*, Barcelona, Gallimard, 2003.

²⁵⁹De hecho “esos otros pensamientos que llamo impresiones de los sentidos son lo que corresponde en mí a esa masa de movimientos” (“Ciencia y Percepción en Descartes”, *SC*, pp. 75-76).

enfrenta a mi pertenencia al mundo que quiero comprender.²⁶⁰ La “participación del mundo en mí” consiste precisamente en el hecho de que por el movimiento mi voluntad esté como diseminada en el tiempo.²⁶¹ Por tanto, si mi pensamiento está unido al mundo y por ello resulta como fragmentado, “fuera de sí mismo”, es precisamente porque “el mundo es lo que es sin un fin exterior a sí mismo”.²⁶²

Si el mundo me obstaculiza –dice Weil- es porque al estar unido al pensamiento éste debe adaptarse al mundo, al objeto que quiere comprender, dentro de su propia confusión. El pensamiento entonces “debe adecuarse al mundo, seguir su naturaleza que no tiene relación con la mente. Lo que en el mundo me obstaculiza es el mundo”²⁶³ y lo que mi mente pone es simplemente la dirección.²⁶⁴

Sentir y pensar.

La preocupación por el conocimiento que guiara la reflexión de Weil en un principio concluye aproximándose a los problemas morales que tanto le interesan: “sigo siendo dos cosas, por un lado el ser pasivo que experimenta el mundo, por el otro el ser

²⁶⁰ Ya que el movimiento, “como la misma imaginación, forma parte de mí y del mundo” (*Ibídem*).

²⁶¹ El movimiento al que le hago corresponder una voluntad es continuo en dos sentidos: como proyecto es uno sólo del comienzo al fin, pero si imagino que el movimiento se realiza “percibo que se disuelve y que, lejos de ser uno, se reinicia sin cesar” (*Ibídem*).

²⁶² *Ibídem*, p. 77. Ya que “en el mundo todo está fuera de todo, todo es ajeno a todo, todo es indiferente a todo” (*Ibídem*).

²⁶³ *Ibídem*.

²⁶⁴ Lo que constituye la unidad del movimiento es la dirección, que es una parte del espíritu; “aquello que no es mío en el movimiento no es el hecho de que sea dirigido, sino de que se extienda” [*Ibídem*]. Finalmente el mundo es la materia y, no lo olvidemos, “lo que constituye el mundo es la extensión” [*Ibid.*]. Por ende —dice Weil de acuerdo con su realista descripción del mundo, sustentada en la física: “si indago lo que queda del movimiento, haciendo abstracción de la dirección, descubro que la parte del mundo es la yuxtaposición”. Una “sustancia extensa” que “no se modela sobre el pensamiento al unirse con él y en eso lo limita” (*Ibíd.*).

activo que tiene incidencia sobre él”.²⁶⁵ Y si bien esta mediación tampoco reúne las partes de mí, la que padece y la que actúa, “al menos puedo hacer que yo experimente los cambios producidos por mí, que aquello que padezco sea mi propia acción”.²⁶⁶ A diferencia y en cierta sintonía con Spinoza, ya no se trataría de superar el padecer sino de comprenderlo y aceptarlo. Se trata de encontrar la forma de “navegar” por ese medio que es a la vez obstáculo y medio, para llegar a donde quiero. Y el medio idóneo para este “navegar” es el cuerpo, que se conecta con el mundo por medio de la percepción.

Manteniendo la revisión de sus pensamientos Weil distingue la imaginación dirigida por el entendimiento que define a la geometría, otros son “la sensibilidad pasiva y la imaginación engañosa”,²⁶⁷ y un tercer nivel en el que se unen ambas clases de imaginación: la percepción, definida por ella como “la geometría que de alguna manera toma posesión de las mismas pasiones por medio del trabajo”.²⁶⁸ Con esto alude a cómo las sensaciones del mundo a través del cuerpo -en el proceso del trabajo como exploración, su ejemplo central- nos involucran con el mundo en una especie de danza cuyos movimientos ordenados, dirigidos por el entendimiento mediante el

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 78. Y si bien la geometría y la física permiten pensar la posibilidad de unirse, no lo hacen. Weil se pregunta si acaso ¿sería posible unir ambos trozos de mí misma en lo que sería una “sabiduría perfecta”? Y responde que en un primer sentido ello es imposible, puesto que “la presencia del mundo en mis pensamientos consiste en esa impotencia; aunque puedo unirlos indirectamente ya que la acción no consiste en otra cosa” (*Ibidem*). Por ello aclara que no habla de la “acción ciega”, “aparente”, con que la loca imaginación me hace alterar el mundo a través de “deseos desordenados”, sino de la verdadera acción, que es el trabajo.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 79. Una vez remitida la idea de voluntad a una dirección, responde un impulso que está en conformidad con ella. De modo que, asegura Weil: “mi voluntad se imprime con intensidad en el mundo” (*Ibidem*).

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 80.

²⁶⁸ *Ibidem*.

punto de la imaginación producen las figuras geométricas, posibles de realizar con esa materia en movimiento a la que el espíritu introduce una dirección.

Así como el ciego no siente la presión del bastón en su mano sino las cosas que palpa directamente con su bastón, a través del trabajo y de las acciones de nuestro cuerpo, vemos el mundo sin darnos cuenta de nuestra participación.²⁶⁹ Vemos, dice en otro momento, el paisaje detrás del cristal pero no el cristal. Ello se debe a que las sensaciones son distintas de las ideas que producen, y al hecho de que -debido a que su origen es el encuentro entre mi cuerpo y el mundo- deben ser traducidas al intelecto por la imaginación. Asegura: “Mis sensaciones nunca se presentan ellas mismas a mi pensamiento, sino más bien una idea que concuerda con la alteración que provocan”.²⁷⁰

En el plano material o sensible, según ella el intermediario entre la geometría y el trabajo es la gimnasia. Aprendemos a usar los sentidos usándolos; es así como poseemos nuestro cuerpo, cuando somos capaces no sólo de comprender lo que sentimos, sino de sentir, sentirlo (el mundo), y sentirnos (nuestro cuerpo) en él.²⁷¹ Esto implica que nuestra participación plena en el mundo es posible mediante el pensamiento.²⁷²

²⁶⁹ Así lo explica: “Siento el papel en la punta de mi lapicera (...) tengo que prestar atención para notar la presión de la lapicera en mi mano (... De la misma manera) como necesito prestar atención para ver las capas de color amarillo y rojo, y no una piel femenina, en la tela que representa a la Gioconda” (*Ibidem*).

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Es por ello que “una vez que mi cuerpo se vuelve así mío, ya no *concibo* únicamente que se pueda virar en el mar del mundo como me lo permitía la geometría; ahora sí *puedo virar* en él” (*Ibidem*, p. 82. El subrayado es nuestro).

²⁷² Y continúa: “no solamente tengo incidencia en el mundo, sino que mi pensamiento es como un elemento del mundo, al igual que el mundo, de otra manera, forma parte de mi pensamiento; a partir de ese momento, participo del universo, estoy en el mundo” (*Ibidem*).

El cuerpo humano es para la mente como el bastón de un ciego; es decir: “una pinza para agarrar y palpar el mundo”.²⁷³ Pero antes debo tomar posesión de él (el cuerpo), puesto que no está naturalmente a mi disposición. Sólo dispongo de algunos movimientos, aunque “mi cuerpo sí dispone de ellos; deforma de acuerdo a su propia estructura la dirección que le transmito, y tengo que aprender a servirme de esa deformación, a utilizar el obstáculo para suplir la potencia que me falta”.²⁷⁴ En contraparte, en esa densidad que podemos llamar “el mundo” surge una de las preocupaciones weilianas más intensas: el trabajo. En relación con él asegura que lo que se necesita para el trabajo no es el cuerpo, debido a que el trabajo utiliza movimientos que son indiferentes a lo que queremos y para hacernos sentir lo que queremos.

Los movimientos que se aplican en el trabajo son ajenos a lo que quiero sentir, pero no a lo que siento; están ligados al placer o al dolor y es menester tomar esto en cuenta. Lo cierto es que el cuerpo a veces sirve y a veces nos limita, garantiza Weil: “Es un obstáculo que a veces me lleva donde quiero y a veces no, y no puedo desecharlo para reemplazarlo por otro”.²⁷⁵ Los medios o instrumentos de trabajo por su parte son los instrumentos que utilizamos como extensiones del cuerpo. Las llamadas herramientas desempeñan igual papel que el cuerpo respecto a mí: “Son obstáculos conformados de tal manera que transformen mis empujes en movimientos más complejos”,²⁷⁶ que amplían la potencia de mi cuerpo.

²⁷³ *Ibídem*, p. 81.

²⁷⁴ *Ibídem*.

²⁷⁵ *Ibídem*, p. 82.

²⁷⁶ *Ibídem*, p. 83.

Weil sostiene, sobre esta base, que existen varias maneras de conocer el mundo: “mediante el trabajo lo capto” a través de las acciones de mi cuerpo. Aunque si el lapicero con el que escribo media entre el mundo y yo, las sensaciones que me produce en sí mismas no tendrían interés para mí si no fuera porque en mi mente aparecen referidas a mi acción y al papel que la recibe. Para Simone Weil “el trabajo efectivo se relaciona con el conocimiento no en cuanto cambia algo en el mundo, sino en cuanto lo explora”.²⁷⁷ Es decir, se percibe la piedra en el extremo de la palanca de la misma manera en que percibo el panteón en el extremo de la mirada; y esto significa un doble movimiento de mi intervención en el mundo. Esto es, no sólo “entiendo” el mundo en la medida que “lo vivo”, actúo en él y lo transformo, sino también y sobre todo en cuanto lo percibo a través de mis sensaciones: capto al mismo tiempo mi cuerpo y el mundo en el acto de captarlo.²⁷⁸ Y en la medida en que puedo efectivamente intervenir en el mundo “ya no me contento con construir la geometría, la ejerzo”.²⁷⁹

Weil se refiere al trabajo -concepto central en su pensamiento en cuanto núcleo de orientación ética y de su teoría política como de su ontología. Respecto a la realidad, a través de una mirada ontológica Weil sostiene que la extensión es más que el espacio porque, en la medida en que escapa de la incidencia de mi cuerpo y de las herramientas que tengo a mano, escapa de mi percepción.²⁸⁰ Por otra parte, si la

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 84.

²⁷⁸ En palabras de Weil: “en la medida en que el mundo está sometido a mi acción, ejercida por medio del cuerpo y de las herramientas más simples, en igual medida capto la misma extensión en mis sensaciones” (*Ibidem*).

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 84-85.

²⁸⁰ Puedo percibir el espacio de muchas maneras pero no lo toco: “No hago más que imaginar su consistencia” (*Ibidem*, p. 85).

imaginación no es regulada por la memoria de los trabajos y las exploraciones pasadas (la experiencia), es libre y por lo tanto es engañosa. Por ello para la ciencia se debe disolver el lazo que tengo que establecer entre mis sensaciones y mis acciones debido a que percibo, aunque ello sea imposible.²⁸¹

Si el objetivo de la ciencia fuera la búsqueda efectiva del conocimiento y no el dominio -el control sobre la realidad- podría ser preferible la geometría a la física; pero el fin de la ciencia tal cual se configura, asegura Weil: “en primer lugar es convertir al espíritu humano, en la medida de lo posible, en dueño de esa parte de la imaginación que la percepción deja libre, y en segundo lugar, ponerlo en posesión del mundo; y quizás, pensándolo bien, esas dos finalidades no sean sino una”.²⁸² La ciencia intenta reducir a cada observador a mero perceptor (una especie de materia perceptiva): “para que en la medida de lo posible sea, no un ser que percibe, sino análogo a un simple órgano de los sentidos”²⁸³, a la manera del Sujeto Trascendental kantiano que reduce al sujeto a comprender la parte del mundo sobre la que incide y controla, asegura Weil.²⁸⁴

Así como las herramientas forman las piezas de las máquinas, “cada observador” es como una pieza de la ciencia que tiene que desechar su cuerpo como instrumento de conocimiento. No obstante basta un paso para que aparezca el

²⁸¹ Como nos lo recuerda Weil: “Sin embargo, dentro de la misma percepción, no puedo separar ese lazo imaginario de los lazos reales que constituyen el espacio” (*Ibidem*, p. 86).

²⁸² *Ibidem*, p. 88.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 86-87.

²⁸⁴ De esta manera para la ciencia “todo posible engaño por parte de la imaginación es suprimido debido a que el que observa se ve estrictamente reducido a la incidencia que ejerce realmente sobre los fenómenos observados; tal incidencia, por pequeña que sea, siempre existe, pues en cuanto el mundo no nos permite ninguna incidencia también escapa enteramente a nuestros sentidos” (*Ibidem*, p. 87).

universo -sigue explicando-, y añade en referencia fenomenológica a la distinción anteriormente establecida entre el conocimiento producido desde la acción y el producido por el entendimiento: “Entre un paso y otro, toco el mismo mundo. Entre uno y dos, solamente lo presiento”.²⁸⁵ De modo que la sabiduría que he buscado laboriosamente –apunta- está contenida “en la más simple percepción”; y el significado del “Pienso, luego soy” no es más que el saber del piloto que dirige el timón en la tormenta.²⁸⁶

Desafortunadamente, el contacto directo con el mundo no es estrictamente conocimiento. A pesar de que “los trabajadores lo saben todo”, lo cierto es que por la misma naturaleza del conocimiento “fuera del trabajo no saben que han poseído todo el saber”.²⁸⁷ Aunque inversamente, pese a que como dice Weil “a fin de cuentas, la única sabiduría consiste en saber que hay un mundo, es decir, una materia que sólo el trabajo puede modificar y que, a excepción de la mente, no hay nada más”;²⁸⁸ el cuerpo en el que quedan inscritas las percepciones pasadas, y más allá de la acción eficaz, se vería librado a las pasiones, a la imaginación, si se le eximiera de *explorar*, como asegura Weil.

Finalmente la posición dualista o “realista” que mantiene frente a la distinción clásica: materia-espíritu le permite definir la posibilidad del conocimiento, y describir algunos de sus rasgos más importantes.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 89.

²⁸⁶ En este sentido, tanto el pensar como el hacer parecen ser vías para el conocimiento: “El campesino que balancea su guadaña se conoce a sí mismo y conoce el mundo” de esa forma (*Ibidem*).

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 90.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 89.

La percepción y la imaginación que conectan el cuerpo con el mundo permiten conocerlo de dos maneras: 1) a través del intelecto en tanto lo percibimos como trasfondo del *yo* (que es lo único que propiamente podemos *conocer*. De ahí la importancia fundamental que tiene la revelación: “Conócete a ti mismo”), y 2) a través del cuerpo, con nuestra intervención material o directa en él mediante la experiencia del trabajo. Al definir al cuerpo como “*extensión del alma*” Simone Weil restablece la formulación cartesiana, invirtiendo relativamente el lugar y la importancia que la tradición filosófica mantuvo acerca de lo que acabó convirtiéndose incluso en una “dicotomía”. Y a diferencia del mismo Descartes, quien intentó explicar la correspondencia entre la mente o la facultad de comprensión del mundo con el mundo; y de Spinoza, quien solucionó la oposición con el “paralelismo de las sustancias”; nuestra filósofa mantiene que la oposición de las sustancias atribuida a Descartes desde la lectura de la tradición hace necesario, dice, “restablecer el pacto del espíritu con el mundo”.

La dualidad es reinterpretada así como unidad divina del universo con el Yo. Para ella es más bien *siento* (padezco), *luego existo*, que la mera certeza que ofrece la subjetividad cartesiana concebida como mera conciencia. Esa visión moderna de la potencia humana (racional) reduce al ser humano, en cuanto sólo se comprende a sí mismo como espíritu, en oposición a una realidad que también reduce al concebirla como materia a controlar y dominar. Pero si la materia es -para el proceso de *conocimiento*- el objeto cuya resistencia nos permite captarnos a la vez que captamos al mundo como trasfondo del *yo*, en el ámbito *moral* el panorama de la realidad que nuestra filósofa presenta es más complejo.

Inicialmente su intención es definir la ubicación de una subjetividad “desarraigada”²⁸⁹, desequilibrada, aniquilada e incompleta debido a la miope orientación que la ciencia moderna ofrece a la cultura, en tanto vía que es del bien y la belleza. En el árido paisaje de la desolación humana, el sometimiento natural a la necesidad fortalece el círculo vicioso de una intersubjetividad opresiva tanto en términos físicos (materiales o “extensos”) como inmateriales (o espirituales), en tanto la fuerza física de *gravedad* apresa el alma (reforzando la violencia y la esclavitud de todos), y ahondando lo que Weil llama “desarraigo”.

En torno a la mecánica de las afecciones del alma, la fragilidad insondable de los seres humanos, su imposibilidad de soportar la realidad de la desdicha; y dado que los seres humanos somos la paradoja de un alma: libertad pura apresada en materia, necesidad total, o cómo en otros momentos dice: “una cosa que piensa”; hace que estos se comporten como niños asustados exigiendo a los otros lo que generalmente ellos mismos no saben darse y por lo tanto no se dan.

Como piedras que caen por la ladera golpeando una con otra hasta formar un alud, los seres humanos arrojan fuera de sí el dolor sobre los otros, debido a que “el acto malvado supone un traspaso al prójimo de la degradación que uno lleva en sí mismo [y que interpretamos como dolor]. Por eso se inclina uno por él como si lo hiciera por su liberación. [En este sentido] todo crimen es un traspaso del mal de quien actúa a quien padece. Desde el amor ilegítimo hasta el asesinato”²⁹⁰ son

²⁸⁹ En la medida en que “la vida moderna se ha entregado a la desmesura. La desmesura lo invade todo: la acción, el pensamiento, la vida pública y la privada. De ahí la decadencia del arte. No hay ya equilibrio en ningún sitio” (“Álgebra”, *GG*, p. 186).

²⁹⁰ “El mal”, *GG*, p. 113. De modo que “el pecado que llevamos dentro de nosotros sale de nosotros y se propaga por fuera, extendiendo su contagio en forma de pecado. De esa manera,

resultado de la búsqueda de consuelo y de los apegos que intentan calmar el dolor.²⁹¹ Según Weil la confusión, la bruma perturbadora de la imaginación es tal que ni siquiera nos damos cuenta de que yo también soy distinta de lo que imagino ser. Y si saberlo es el perdón, como ella dice, es porque comprendiendo el lugar que realmente tenemos en el universo podemos equilibrar un poco la grave insensatez de la violencia y disminuir las formas de desigualdad.

cuando nos irritamos, nuestro entorno se irrita. O aún más, de superior a inferior: la cólera provoca el miedo. Pero en el contacto con un ser perfectamente puro, se produce una transmutación, y el pecado se convierte en sufrimiento. [...] Ése es el sufrimiento redentor. Toda la violencia criminal del Imperio Romano topó con Cristo, y dentro de él se convirtió en puro sufrimiento. Los seres malvados, en cambio, transforman un simple sufrimiento (como la enfermedad, por ejemplo) en pecado” (*Ibidem*).

²⁹¹ La imaginación a la que el ser humano se apega es colmadora por definición. Por ello la casi súplica de Weil —que además entiende este concepto en dos sentidos: “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” (“Desear sin objeto”, *Op. cit.*, p. 73. Los subrayados son nuestros)—se dirige hacia este punto de la relación imaginaria que establecemos con los otros: “Los hombres nos debemos lo que nos imaginamos que nos daremos. Condonar las deudas” (“Vacío y compensación”, *Op. cit.*, p. 60).

CONCLUSIÓN 1. SUBJETIVIDAD Y DESDICHA.

Weil establece la importancia de la contradicción, como criterio para la identificación de la verdad.²⁹² Su punto de partida es la distinción entre el nivel material de realidad (abajo, dentro de la caverna platónica donde la realidad es confundida con las sombras de la apariencia) y el nivel inmaterial o espiritual (arriba o bajo la luz del sol) en torno a las facultades naturales que son constitutivas de la posibilidad humana de “Atención”, que es la manera en que Weil llama a la forma de comprensión efectiva de las fuerzas que rigen en el universo. A través de ella es posible definir la realidad y colocar el valor de las cosas en el sitio que les corresponde. Se trata para Weil de hacer visible la jerarquía de los valores: “Que lo que en nosotros es bajo vaya hacia abajo con el fin de que lo que es alto pueda ir hacia arriba”.²⁹³ Y en una analogía de ellos con el mundo físico conducir la energía a la vida humana hasta el punto en que se hagan visibles.²⁹⁴ Por ello establece: “La analogía fundamental entre el mundo y el pensamiento la constituye la relación que hay entre arriba y abajo a cuenta de la gravedad. La gravedad es la fuerza por excelencia -¿hay acaso, hablando con propiedad, alguna otra?”.²⁹⁵

Pero si bien la gravedad es en principio la única fuerza que rige el universo, la *Gracia o Luz sobrenatural* es otra fuerza más desconocida, sobrenatural, que puede

²⁹² Ya que “el vacío apresado en las garras de la contradicción es indiscutiblemente el de arriba, porque cuanto más se aguzan las facultades naturales de la inteligencia, de la voluntad y del amor, mejor se le puede apresar. El vacío de abajo es en el que se cae por permitir que las facultades naturales se atrofien” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 157).

²⁹³ “Descreación”, *Op. cit.*, p. 83. “Porque estamos invertidos. Nacemos así. Restablecer el orden es deshacer dentro de nosotros la criatura” (*Ibidem*).

²⁹⁴ Dado que “el mundo está hecho necesariamente de tal forma que es posible pensar en lo más puro que hay en él por medio de la analogía” (“Cuaderno III”, *C*, p. 215).

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 214.

permitir superar al Yo, que se apega a cualquier cosa cuando desconoce la sacralidad contenida en la realidad tanto como en el interior del alma humana.²⁹⁶ La primera noción que caracteriza la mecánica del mundo (Gravedad) y por la que Weil concibe posible conocer se debe a Galileo. El conocimiento del mundo material en el que vivimos –dice Weil- pudo desarrollarse a partir del momento en que Florencia aportó a la humanidad –por medio de Galileo- la noción de fuerza: “y nosotros que pretendemos organizar el medio social, no poseeremos de él ni siquiera el conocimiento más burdo mientras no hayamos concebido claramente la noción de fuerza social”.²⁹⁷

La segunda fuerza (Luz o Gracia), que para Weil no es natural sino *sobrenatural*, exige el ejercicio de la voluntad humana al menos como contención del deseo y vaciamiento de apetencias; lo que ella denomina como “descreación”; que sólo obstaculizan la posibilidad de acceso a la verdad. El deseo humano puede orientarse eventualmente por esa segunda fuerza, contraria a la gravedad, ya que como asegura Weil: “Todo lo que sugiere una subida indica un aumento de valor”.²⁹⁸ Sin embargo, paradójicamente, “los móviles bajos encierran más energía que los elevados”;²⁹⁹

²⁹⁶ Ya Pascal le cuestionaba a Descartes su desconocimiento, aunque a su vez Weil le reprochará casi lo mismo a Pascal (al cuestionarlo por no haber abandonado el “dogma cristiano” para “evitar cualquier riesgo de ir a parar a otro lado”) (“Echar raíces”, *ER*, p. 193): “Ya Pascal cometió el crimen de falta de probidad en la búsqueda de Dios. Habiendo formado su inteligencia en la práctica de la ciencia, no se atrevió a esperar que si daba vía libre a esa inteligencia encontraría una certidumbre en el dogma cristiano. Y tampoco se atrevió a correr el riesgo de tener que prescindir del cristianismo. Empezó una búsqueda intelectual decidiendo de antemano adónde debía llevarle” (*Ibidem*).

²⁹⁷ “La vida obrera y el movimiento sindical”, *EHP*, p. 112. De modo que, como explica: “Fue sólo entonces [con el aporte de Galileo] cuando la industria pudo emprender el aprovechamiento del medio material” (*Ibidem*).

²⁹⁸ “Cuaderno III”, *C*, p. 214.

²⁹⁹ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 54. En este sentido, “una misma acción resulta más fácil cuando el móvil es bajo que cuando es elevado” (*Ibidem*), como recuerda Ortega que Weil

debido a la materia que contiene el alma y con ello a “lo fácil que resulta olvidar algo bajo el impacto del dolor o del placer”.³⁰⁰ Por ello es necesario comprender e introducir la facultad humana de dirigir los movimientos, ya que –dice–: “al igual que aumenta la energía cinética de un cuerpo que cae: dirijamos desde arriba la energía de los móviles bajos; modelémoslos para que lleven donde queramos ir”.³⁰¹ Su propuesta consiste en dirigir (asumir y comprender la tarea del alma de dirigir al cuerpo), esto es, realizar un “trabajo en las riendas o en el timón –(riendas, *manas*, caballos, las diez facultades de sensación y de acción, carro, cuerpo). Pero sin ignorar que son ellos los que [nos] llevan”.³⁰²

El segundo significado que ofrecen los conceptos weilianos es el que ella construye desde la integración conceptual de los dos niveles de realidad establecidos en Grecia y rehabilitados permanentemente en la Historia de la filosofía (antes y después de Descartes): la *sustancia extensa* y la *sustancia pensante*; cuyo puente -de acuerdo con nuestra hipótesis- será pensado por ella como una suerte de *coherencia epistemológica entre sentir y pensar*, que explicaría el valor epistemológico de la

ejemplifica en referencia a las “colas para alimentos” que los franceses hacían durante la ocupación: “Esta imagen se la proporciona a S. W. la propia realidad histórica [dice]. En una página de *E* (p. 323) se refiere al mismo hecho con estas palabras: ‘Quien haya visto en junio de 1940 cómo los franceses abandonaban fácilmente a su patria y luego, unos meses más tarde y antes de que el hambre hiciera presa en ellos de verdad, cuán prodigiosamente resistían el frío y el cansancio durante horas por conseguir un huevo, quien haya visto esto no puede ignorar la increíble energía de los móviles mezquinos’” (*Ibidem*. “Nota 2”). Cf. también “Cuaderno III” y “Cuaderno IV”, *C*, pp. 215 y 281.

³⁰⁰ “Cuaderno III”, *Op. cit.*, p. 215. Por ello, profundizando su consideración del deseo, afirma: “El deseo es malo y es engañoso; pero sin el deseo no iríamos, sin embargo, en pos del absoluto verdadero, en pos de lo ilimitado verdadero [...] Desgracia de aquellos a los que el cansancio priva de la energía suplementaria que es la fuente del deseo. Desgracia también de aquellos a los que ciega el deseo. Hay que enganchar el propio deseo a su eje polar (“Cuaderno IV”, *Op. cit.*, p. 257).

³⁰¹ “Cuaderno III”, *Op. cit.*, p. 215.

³⁰² *Ibidem* (El último corchete es del editor de los Cuadernos).

desdicha.³⁰³ Dice Simone Weil: “La verdad no es tan sólo una ‘obra surgida de un pensamiento puro’, no es únicamente un objeto de especulación en la trayectoria del pensamiento”, antes bien: “Una verdad es siempre la verdad de algo”, es, “el resplandor de la realidad”.³⁰⁴

De modo que la realidad es el objeto de interés fundamental para quien la valoración por el mundo y la experiencia son la base irrenunciable de su pensamiento, como queda reafirmado en su definición de la condición humana como “la dependencia de un pensamiento soberano, capaz de concebir y de amar este mundo y el otro”.³⁰⁵ Lo que, por otra parte, no es incompatible con su búsqueda de la verdad a través de la filosofía.

Partiendo del interés que Weil mantiene por el mundo al mismo tiempo que por la verdad, Roberto Esposito señala: “la esfera de la apariencia [...] conserva en Weil un lugar preferente porque estructura nuestra interpretación del mundo y también, como consecuencia, nuestro comportamiento”.³⁰⁶ Pero la disposición del alma al bien también posibilita el acceso a la verdad, en la medida en que los seres

³⁰³ Como para Hannah Arendt dará lugar a la distinción entre la acción (política) y el pensamiento, como las dos caras de una misma moneda.

³⁰⁴ Citada por Robert Chenavier en la “Introducción” a *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2002, p. 14.

³⁰⁵ “Últimas cartas”, *ELUC*, p. 138. Tal disposición de amor al mundo —más precisamente a los hechos del mundo, *amor fati* que “representa la obediencia al orden del mundo, la aceptación del destino, una aceptación valiente, no pasiva como la resignación” (“Desapego”, *GG*, p. 64. “Nota 2”)— se complementa adecuadamente con su valoración de la espiritualidad; como lo detecta fielmente Robert Chenavier: “La espiritualidad, que ocupa un lugar preponderante en el último período de la obra, no distrae de la cuestión social sino que conduce, siempre con mayor determinación, a la obligación de resolver el problema de la condición obrera” (“Introducción”, *CO*, p. 33).

Finalmente, Chenavier resalta la distinción entre la “verdadera” y la “falsa” necesidad; relativas a “la naturaleza de las cosas” y la de “las relaciones humanas”, bajo su forma social, y sostiene que “no hay que confundir ‘infelicidad esencial’ e ‘injusticia social’” (*Ibidem*, p. 38).

³⁰⁶ Roberto Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 120.

humanos sólo tenemos acceso a las apariencias, “ya que nunca salimos del todo de la caverna [...Pero] sus sombras pueden verse de modo distinto, según seamos, o no, conscientes de ello”.³⁰⁷ Las apariencias son para Weil sólo un pálido reflejo de la realidad. A la manera platónica “la irrealidad que quita el bien al bien es lo que constituye el mal. El mal es siempre la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia real del bien. El mal se opera por parte de quienes no tienen conocimiento de esa presencia real”.³⁰⁸

No obstante -en la medida que sólo vemos las sombras dentro de la caverna platónica y de acuerdo al hecho de que la acción ética depende en gran parte de la comprensión- también es necesario considerar la definición del bien y del mal que Weil propone sobre la base del desarraigo y las idolatrías que producen los apegos humanos en el orden de las apariencias. El interés fundamental que Weil mantiene por la justicia se orienta en la dimensión del espíritu y ancla en el alma. Se enriquece además con la precisa definición que ofrece de las facultades humanas: la razón (pensamiento) y la percepción, como los mecanismos que los seres humanos tienen como recurso para su *acceso* al mundo. Ambas facultades comprendidas y usadas adecuadamente son lo que puede guiar nuestra posible intervención en él.

La dirección del movimiento que el alma humana imprime en los cuerpos - identificada por Weil como la facultad humana que permite el conocimiento- constituye la parte más propia y olvidada de las potencias de la humanidad, y también constituye la parte más potente, portentosa incluso, del espíritu humano. Pero si a los

³⁰⁷ Roberto Esposito, *Op. cit.*, p. 121.

³⁰⁸ “El mal”, *GG*, p. 116, Esto es debido a que “Las relaciones de fuerza conceden a la ausencia el poder de destruir la presencia” (*Ibidem*). Y en ese sentido, es verdad que nadie es malvado voluntariamente, como ella dice.

seres humanos les es casi imposible evitar la tendencia a distribuir el mal, les es aún más difícil perdonar a aquellos de quienes reciben un daño: “Es imposible perdonar al que nos ha hecho mal, si ese mal nos ha rebajado. Hay que pensar que no nos ha rebajado, sino que ha elevado nuestro *verdadero rango*”.³⁰⁹ Lo que significa enfrentar, reconocer sin ilusiones nuestro propio *ser*, que no es más que ser desdichado. No obstante la experiencia del dolor resulta insoportable al ser humano, y esto le provoca un impulso de reproducción o multiplicación del dolor que es casi inevitable: “Deseo de ver sufrir al prójimo exactamente como uno sufre”.³¹⁰

Esta monstruosa imagen de la subjetividad duele de tan realista y permanente a lo largo de la historia. Su impacto radica en la apariencia de que la irracionalidad humana resulta irrefrenable. Y ello no es del todo cierto. Existe una posibilidad distinta de enfrentar la desdicha. Es importante atender al hecho de que la descripción de Weil acerca de la desdicha no cumple sólo una función moral y cognoscitiva, también es ontológica y política. Según ella el mal que identificamos con la violencia, la desigualdad y la opresión (sobre todo las que nos afectan directamente), existe en una relación de *equilibrio* con otros componentes de la realidad. Por ello afirma respecto al “deseo de ver sufrir al prójimo” que explicaría la “tendencia a extender el sufrimiento más allá de uno mismo [...] Es éste un factor de estabilidad social”.³¹¹ Factor que necesariamente, en ese mismo nivel, exige un reacomodo, como dirá más adelante en

³⁰⁹ “Vacío y compensación”, *GG*, p. 57.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Ibidem*. Y ejemplifica con su conocida agudeza política: “Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes” (*Ib.*).

este mismo texto: “Hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible”.³¹²

Sin embargo las condiciones de límite personal que los seres humanos tienen que enfrentar resultan ser tan absolutas como la gravedad. La fuerza física determina la imposibilidad de que el ser humano pueda, por sí mismo, superar la desdicha, comprender y alimentarse del dolor. Por ello, “para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual”³¹³, afirma. Pero el ser humano no sólo no resiste la desdicha, sino que le repugna incluso al pensamiento. La reacción que produce esta condición de rechazo a la desdicha en el orden de la desigualdad social es difícilmente superable, ya que para Weil “la desgracia en sí misma es inarticulada [...] Al pensamiento le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva le repugna la muerte”.³¹⁴

Debemos precisar que no es lo mismo la desdicha que la injusticia. Y aunque ambos forman parte del orden del mundo, lo injusto es inaceptable, mientras que la desdicha es irrenunciable. Por tanto la filósofa nos propone como camino de la virtud y del conocimiento la aceptación de la desdicha y su reconocimiento como la propia verdad de lo real: “No debo amar mi sufrimiento porque es útil, sino porque *es*”³¹⁵. Y lo que sigue en relación con los otros es sentirlos, comprenderlos en su necesidad más

³¹² “La carta social”, *GG*, p. 189.

³¹³ “Vacío y compensación”, *Op. cit.*, p. 55. Weil utiliza “surnaturel” (sobrenatural) en el original.

³¹⁴ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 30. Si esto es verdad habría que preguntarse ¿cómo es posible superar el horror y tomar como objeto de reflexión la sinrazón (en el caso de Arendt el Holocausto y en el de Weil la desigualdad social). La respuesta hasta cierto punto evidente que proporcionan ambas es que mediante la natural, aunque olvidada, vinculación entre la epistemología y la ontología con el nivel moral de su compromiso y su responsabilidad, mediante la política y la ética.

³¹⁵ “La desgracia”, *GG*, p. 119.

extrema: “No pensar jamás en una cosa o persona que se ama y que no tenemos a la vista, sin imaginar que esa cosa ha sido destruida, o que esa persona ha muerto. Que ese pensamiento no disuelva el sentido de la realidad, sino que lo haga más intenso. Cada vez que se dice ‘Hágase tu voluntad’, representarse en conjunto todas las desgracias posibles”³¹⁶; con el fin de comprender (no sólo intelectualmente) sino con todo nuestro ser.

Más allá de lo perturbador que este método pueda ser, hay algo invaluable que sólo la desdicha puede proporcionar, precisamente porque es real: un estrecho contacto con *la verdad* a través de su intermediación con la realidad. De modo que su visión del mundo no nos aleja del mundo sino que nos compenetra más que ninguna otra en él. Las consecuencias del ejercicio humano de la fuerza serán analizadas por ella en el plano moral desde esta idea de la identidad entre *desdicha* y *verdad*. La desdicha es la condición de lo humano y las almas que son ya esclavas, más de la materia que de su cuerpo y en cuanto tales proclives a dejarse guiar por la imaginación, mantienen y reproducen, alientan y multiplican la desdicha; en parte porque desconocen el mecanismo de la fuerza y la manera en la que sus propias facultades operan en la realidad.

En este momento podemos establecer que cada concepto analizado y utilizado por nuestra pensadora tiene al menos dos sentidos, los mismos que ya fueran desarrollados por Platón. El primer sentido es el significado que cada idea tiene desde la caverna en la que observamos y creemos comprender lo real, y que resultan más o menos falsos de acuerdo a las condiciones de desarraigo en que vivimos. El desarraigo

³¹⁶ “Desapego”, *GG*, p. 65.

es producto de una errónea concepción de la realidad que se ha fortalecido durante el largo contexto de la historia humana; sostenida en una negación del cuerpo frente al alma o del alma frente al cuerpo, y se expresa -como bien interpreta Weil- en la relación que todos (creyentes y ateos) mantienen con la espiritualidad por medio de la religión.³¹⁷

Por el lado del mundo, la *gravedad* y la *luz* -únicas fuerzas que operan en el universo- orientan el sentido de la virtud hacia dos puntos imprescindibles de justicia para lo que sería (en lenguaje arendtiano el plano de la *acción* y el de *comprensión*) en lenguaje weiliano: El *Amor*, y la *Descreación*, que consiste en desapegarse de la materialidad a la que el Yo tiende. Las sombras de la irrealidad, la confusión y la distorsión de la realidad que ocasiona la relación no comprendida entre el alma y el cuerpo son producto del dolor que induce la ilusión guiada por la imaginación; como el desarraigo y el apego del yo son producto del error. Para Weil: “Es bien aquello que da más realidad a los seres y a las cosas, y mal, aquello que se la quita”³¹⁸.

El planteamiento weiliano acerca del conocimiento es fundamental debido a que la sensación de dominio que conlleva el ejercicio de la fuerza es naturalmente para los seres humanos condición de error. Weil establece la compleja particularidad de su propia posición conceptual y espiritual, con el fin -dice- de no podar en sí con demasiado rigor, pero introduciendo en torno a la amistad -como análoga de la

³¹⁷ Ya que “el amor y el respeto verdaderos a las prácticas religiosas es raro incluso en quienes asisten a ellas con asiduidad y no se encuentran casi nunca en los demás. La mayoría ni siquiera concibe esa posibilidad. En lo que concierne al uso sobrenatural de la desdicha, la comisión y la gratitud no son únicamente cosas raras sino que actualmente se han convertido para la mayor parte de los hombres en algo poco menos que ininteligible. La idea misma casi ha llegado a desaparecer y el significado propio de esas palabras se ha visto rebajado” (“Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 101).

³¹⁸ “El mal”, *GG*, p. 116.

belleza- el valor de la realidad por encima de la ilusión colmadora -capaz de llenar todos los vacíos y, simultánea e imaginariamente, calmar el dolor. La tendencia a evadir esa condición básica del conocimiento que es la desdicha se expresa en la amistad, como en todas las cosas que funcionan como escape y otorgan al ser humano una *compensación* imaginaria.³¹⁹

Weil considera la amistad como algo aún más corruptor que el amor, ya que el anhelo o necesidad de amistad nos lleva a vender nuestra alma con tal de sentir algún consuelo frente a la desdicha. Lo cual no significa por otra parte que el placer sea concebido por ella como algo innoble en sí mismo, que justifique una descalificación de su búsqueda por parte de los seres humanos. Sin embargo “resulta vano prescindir de la virtud inspiradora de la amistad. Lo que debe prohibirse severamente es soñar con el goce de los sentimientos. Eso es corrupción. Y resulta tan tonto como soñar con la música o la pintura. La amistad no se deja desligar de la realidad, no más que lo bello. Como lo bello, constituye un milagro. Y ese milagro consiste simplemente en el hecho de que existe”.³²⁰

En capítulos posteriores analizamos la manera en que Simone Weil presenta la realidad del trabajo (como forma de pleno conocimiento de la realidad), y cómo

³¹⁹ Por ello considera que “es un error desear ser comprendido antes de explicarse uno ante sí mismo. Como el caso del que busca placeres en la amistad sin merecerlos. Se trata de algo todavía más corruptor que el amor. Venderías tu alma por amistad” (“El amor”, *GG*, p. 108); en tanto forma de compensación, que es ilusoria.

³²⁰ *Ibidem*, p. 108-109. Definitivamente, para Weil el milagro no sólo es posible: “el problema de los milagros sólo constituye una dificultad entre la religión y la ciencia porque está mal planteado. Habría que definir el milagro y plantarlo bien. Al decir que se trata de un hecho contrario a los hechos de la naturaleza se dice algo carente por completo de significación. No conocemos las leyes de la naturaleza. Sólo podemos hacer suposiciones a su respecto. Si los hechos contradicen lo que suponemos, nuestra suposición es errónea al menos parcialmente. No menos absurdo es decir que un milagro es consecuencia de un particular querer de Dios [... Finalmente] un milagro es un fenómeno físico entre cuyas condiciones previas se encuentra un total abandono del alma al bien o al mal” (“Echar raíces”, *ER*, p. 205).

aborda el tema de la desigualdad de los trabajadores desde un punto de vista que se orienta hacia la justicia en el plano ontológico, pero también y sobre todo en el plano político y social. Sin embargo, antes de intentar comprender a los otros o al mundo, el ser humano debe comprenderse a sí mismo. Desde sus primeras reflexiones relativas al conocimiento Weil plantea que la única manera de conocer algo más que sí mismo es, precisamente, pasando por sí mismo, en tanto que estrictamente sólo podemos conocernos a nosotros mismos.³²¹

Por ello considera que: “Es un error desear ser comprendido antes de explicarse uno ante sí mismo”.³²² Sobre todo si consideramos la dificultad que para cada persona representa, ya no digamos mantener la *coherencia* entre lo que piensa (dice) y lo que hace, sino al menos *distinguir* entre *sentir* y *pensar*. Por el contrario, ella que comprendía perfectamente la distinción clara e imprescindible de la posición y la función que tienen cada una de las dos sustancias, y mantuvo la unidad vital de los opuestos³²³ a través de su propia experiencia. Abordar el tema de lo social que tanto preocupaba a Simone Weil, desde el punto de vista de lo que la tradición ha llamado la “subjetividad”, la conciencia o el Yo -y que para nuestra filósofa está en el riesgo de ser confundido por la imaginación- implica colocarse frente al punto donde se junta el alma con el cuerpo a través del pensamiento. Simone Weil se sitúa a sí misma en ese punto sin perder de vista nunca la relación entre *eros* y *nous*, como dice Roberto Esposito, ya que: “La verdadera pasión implica una *adhesión a lo real en sí que*

³²¹ Cf. Supra: p. 4, 15 y 22.

³²² “El amor”, *GG*, p. 108.

³²³ Weil considera “las contradicciones con las que topa el espíritu, las únicas realidades, el criterio de lo real. [En tanto que no son excluyentes] no hay contradicción en lo imaginario. La contradicción constituye la prueba de la necesidad” (“Contradicción”, *GG*, p. 137).

únicamente un esfuerzo extremo de pensamiento puede conseguir, del mismo modo que el pensar profundamente lo real sólo puede conducir a amarlo".³²⁴

Evidentemente Weil cree firmemente en el principio estoico de aceptación del mundo, de los hechos del mundo, del destino. Y esto se sostiene aún en el nivel físico porque, como asegura Weil: "el correcto ejercicio, acorde con el deber, de las facultades naturales de la voluntad, del amor y del conocimiento es, con respecto a las realidades espirituales, exactamente lo mismo que el movimiento del cuerpo en relación con la percepción de los objetos sensibles. Un parálítico no percibe";³²⁵ de lo que podemos inferir que los seres humanos del presente somos una especie de parálíticos espirituales. Nuestra incapacidad de sentir y comprender es la fuente del "desarraigo" que caracteriza a la humanidad. Tal círculo de error y falta de virtud encadenados, genera una inversión en el nivel de los valores que asignamos a las cosas del mundo, la materia, y las del espíritu o de Dios.

³²⁴ Roberto Esposito, *Op. cit.*, p.122 (Los subrayados son nuestros).

³²⁵ "Adiestramiento", *GG*, p. 159.

II . RAZÓN Y PASIÓN.

LÍMITES Y POTENCIA DE LO HUMANO.

LA TEORÍA DE LAS SUSTANCIAS (*PENSAMIENTO Y EXTENSIÓN*) Y EL MOVIMIENTO DE LO REAL

Amor a la verdad es una expresión impropia. La verdad no es un objeto de amor. No es un objeto. Lo que se ama es algo que existe, que es pensado y que por ello puede ser ocasión de verdad o de error. Una verdad es siempre la verdad de algo. La verdad es el esplendor de la realidad. El objeto de amor no es la verdad, sino la realidad. Desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad. Desear un contacto con la realidad es amarla. Sólo se desea la verdad para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de lo que se ama. En vez de hablar de amor a la verdad vale más hablar de un espíritu de verdad en el amor.³²⁶

De acuerdo con las características esenciales del saber filosófico la filosofía es desde su origen el campo del despliegue de facultades humanas como la razón, en torno a fines plenamente humanos como la necesidad de orientarse en el mundo y comprenderlo para vivir en él. Pero la mediación del tiempo transcurrido obliga al investigador del presente a recuperar el sentido de lo humano que produce la filosofía, desde el origen del concepto y en su evolución socio-histórica. Sólo contrastando el desarrollo conceptual con los parámetros teóricos y organizativos de la sociedad, la política y la realidad concreta, pueden los conceptos iluminar el sector de realidad que les corresponde. Por eso resulta imprescindible proceder respecto a

³²⁶ Simone Weil, "Echar raíces", *ER*, p. 196.

cualquier objeto teórico en el mismo sentido en el que G. Fraisse propone abordar el asunto de la diferencia de los sexos: “historizando”.

La propuesta de historizar la diferencia de los sexos se basa en reconocer las diversas maneras en que puede mezclarse *el deseo* con la práctica intelectual, y de acuerdo a una combinación que el filósofo hace de “castidad” y “erótica” con “sublimación”.³²⁷ Desde el comienzo hasta el final de su vida el pensamiento de Simone Weil refleja la existencia de un compromiso apasionado con el mundo y con la acción humana. Compromiso que ella despliega en un esfuerzo coherente con sus planteamientos en el espacio público desde el que nutrirá de realidad su postura teórica. En el plano práctico-político su experiencia directa de enfrentamiento y crítica de la desigualdad pasa por breves estancias como obrera (1934, 1935 y 1936; en total nueve meses) hasta que tropieza con lo que se ha interpretado como una irrenunciable inclinación religiosa de la que van a dar cuenta sus profusos escritos de 1938 en adelante (hasta 1943, año en que muere).³²⁸

El frecuente contraste de su vida concreta con su pensamiento político y su afán de emancipación de la clase trabajadora condujeron su pensamiento

³²⁷ Cf. G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 40. Es frecuente encontrar concepciones deterministas basadas en las representaciones históricas y filosóficas en las que aparece eternizando —dicen las autoras de “El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos”— “en nombre de la posición hombre mujer, tal dispositivo histórico y fantasmático en las relaciones con el saber” (David-Menard; Fraisse; Tort, “El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos”, *Op. cit.*, p.28).

³²⁸ Es necesario aclarar que, a pesar del encuentro cada vez más cercano con el catolicismo Simone Weil mantuvo un distanciamiento con algunos aspectos (también teóricos, pero sobre todo institucionales), de ésta y de cualquier otra religión. En el caso particular del catolicismo del cual valoraba muchas cosas, Simone Weil concentra en su *Carta a un religioso* —dirigida al clérigo dominico Jean Couturier- la manifestación metódica y razonada de los obstáculos que la apartan de la Iglesia, en donde expresa, como dice Ortega, “una discrepancia radical respecto de la pretensión de la Iglesia de una universalidad y una pureza de sus dogmas” (“Introducción”, *CR*, p. 10).

originalmente agnóstico hacia niveles de introspección ética que, a su vez, la llevaron a establecer sus tesis ontológicas más que teológicas –aunque cercanas en su terminología a una gnoseología aparentemente mística- que analizaremos a cierta profundidad en la última parte de este trabajo, a fin de desentrañar en su filosofía el significado y el valor de lo espiritual. En este momento, si queremos sobrepasar las imágenes pre-codificadas que ya existen e inclusive nuestros propios parámetros conceptuales previos para comprender su pensamiento, es indispensable reconocer el carácter profundamente filosófico, estoico y poético de su escritura; muy cercana en sus contenidos a Platón y -en el cuasi-eterno contexto de la filosofía masculina- casi absolutamente original.

Algo que resulta evidente en el intento de sistematizar su pensamiento social y político es la necesidad de enfrentarse a la dificultad de un pensamiento capaz de combinar su interés por *lo trascendente*, con *la mundanidad*, expresada como una valoración de tinte estoico de los “hechos del mundo”.³²⁹ Esto nos lleva a la necesidad de analizar, complementariamente a sus textos políticos, los escritos literarios y filosóficos que corresponden a la última etapa de su vida publicados bajo el título de *La fuente griega*, además de otros textos como la obra de teatro *Venecia salvada*. El prólogo del libro sobre textos griegos anticipa que para nuestra filósofa Grecia es uno

³²⁹ En este sentido creemos importante analizar, comparativa y complementariamente con algunas autoras y autores relevantes de la Historia de la Filosofía, la interpretación filosófica que Simone Weil hace de la posibilidad humana de alcanzar la Justicia y la Verdad.

Se trata de filósofos (y filósofas) modernos y clásicos de la filosofía política y la ética, pero sobre todo de algunos planteamientos contemporáneos que (por diversas preocupaciones) se refieren a la relación planteada entre pensamiento y vida. Se encuentran en este caso de acercamiento a formas de posibilidad realista de justicia —capaces de mantener el vínculo entre las dos esferas establecidas por el dualismo cartesiano— especialmente Sócrates y parcialmente Marx así como Simone De Beauvoir y Hannah Arendt (las últimas contemporáneas a nuestra filósofa), por lo que recurriremos a ellas en varios puntos.

de sus abrevaderos filosóficos más importantes,³³⁰ especialmente en torno al concepto de la ciencia, pero realmente Grecia está presente en ese y en otros aspectos esenciales de su filosofía. Por ello, siendo dicha cultura una de las más claras aproximaciones que podemos tener a los aspectos cardinales de su filosofía, nos basamos en dichos textos para introducirnos en el movimiento de su pensamiento.³³¹

El trayecto teórico de Simone Weil da cuenta de diversos temas que están presentes en cada momento de decisión cotidiana como de acción trascendental. Y aunque su nítida comprensión de la compleja y dolorosa realidad social es apresada a través de la experiencia que sustenta su teoría, su pensamiento expresa, más que todo, una pasión estrechamente vinculada al pensamiento, producida por un cuerpo de mujer que, sin ser reconocido por ella misma como tal, es, sin embargo, capaz de insospechada congruencia. En una paradójica combinación de melancolía, valoración del sufrimiento y afirmación de amor y de esperanza, las mujeres filósofas entre las que ocupa un lugar cada vez más importante Simone Weil han sido capaces de develar ante nuestros ojos un nuevo proyecto de humanidad; y una nueva forma de conceptualizar el mundo en su relación con la vida y con el cuerpo, aun en los casos (como el suyo) en los que no son plenamente conscientes de ello.

Probablemente su condición de pensadora aún poco comprendida no sea exclusiva de ella. Podríamos asegurar que todavía hoy cualquier mujer que haya

³³⁰ La cultura griega es según Fátima Fernández: “una fuente que le ayuda a poner en contacto a la ciencia con el bien. La ciencia llega a ser para los griegos, dice ella, el estudio de la belleza del mundo”. Posteriormente añade: “Con los romanos, la ciencia griega desaparece para resucitar en el siglo XIV ya sin su parte espiritual” (Fátima Fernández, “Prólogo”, *FG*, p. 7).

³³¹ Además consultamos sus notas escritas en sus once *Cuadernos*, especialmente los fechados de 1933 a 1934 y de 1941 a 1942, así como otros textos poco explorados (como “Venecia salvada” —obra de teatro— y algunos de sus Poemas escritos en la adolescencia) en los que ya se prefiguran sus principales preocupaciones filosóficas.

logrado ingresar en la historia de la filosofía es una filósofa errante. La mayoría de las mujeres filósofas son de algún modo “parias” de la historia, perseguidas o exiliadas políticas (Hannah Arendt, María Zambrano, Edith Stein); pero también son trasterradas de la cultura por su mera condición de mujer.³³² No obstante es evidente que el cuerpo y la experiencia, así como la vida y su pasión (probablemente la pasión misma), son portadores de una huidiza aunque resplandeciente verdad. En su caso el alcance de su búsqueda de verdad; y sobre todo la coherencia entre su pensamiento y su experiencia; nos permiten afirmar que fueron sus denodados esfuerzos laborales como obrera los que remitieron finalmente su búsqueda filosófica a la comprensión del sufrimiento moral al que los seres humanos parecen ser adeptos. De modo que antes de ingresar a laborar en la fábrica se da prisa en concluir sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934),³³³ con el fin de someter sus reflexiones a la prueba de la realidad.

³³² Elena Laurenzi afirma: “Son numerosas las mujeres de gran riqueza en una profunda filosofía de la vida, pero hacer de la filosofía su vocación ha significado hacer frente a un territorio hostil, sentirse (y verse como) una anomalía” (Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y horas, 1995, p. 13).

³³³ Único libro que escribió como tal: “Después de su muerte fueron otros, entre ellos Albert Camus y el padre Perrin, quienes se dieron a la tarea de reunir su trabajo en libros como *La gravedad y la gracia*, *A la espera de Dios*, *La fuente griega*, *Echar raíces*, *Pensamientos desordenados*” (Agusto Isla, *Op. cit.*).

Carlos Ortega informa acerca de la magnífica recepción del manuscrito, que sin embargo sólo llegaría a publicarse hasta 1955. Comienza con los grandes elogios de su mentor, Alain: “Su trabajo es de primera magnitud”, le escribió a Simone: ‘Estoy seguro de que trabajos de este tipo, en la forma que usted le da, tan suya, tan seria y rigurosa, armada de continuidad y con peso, son los únicos que dejan abierto el futuro próximo y la verdadera Revolución’. También para Albert Camus la obra supone un hito de la filosofía de nuestro tiempo: ‘Desde Marx..., el pensamiento político y social no había producido en Occidente nada más penetrante y profético’. Y en los círculos del proletariado combativo se engrandece su figura: ‘Es el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años’, afirmó Boris Souvarine, el crítico biógrafo de Stalin y director del ‘Círculo comunista democrático’ del que formaron parte Bataille, Michel Leiris, Paul Bénichou y Raymond Queneau” (Carlos Ortega “Introducción”, *GG*, pp. 22-23).

Centrado en el aspecto social, el contenido de ese inicial ensayo versa en torno a la espectral figura de la Justicia. Tema en el que se sitúa a través de un diálogo filosófico con la inacabada, debatida, y en algunos períodos abandonada preocupación de Marx, que será desplegado posteriormente en múltiples formulaciones en infinidad de artículos, cartas y escritos diversos (artículos y algunas notas incluídas en sus *Cuadernos*; gran parte de los cuales son recopilados en español bajo los títulos: *Escritos históricos y políticos* y *La condición obrera*). Posteriormente, en algunos de sus últimos escritos llegará a identificar a la política y a la educación como actividades humanas que juegan un papel fundamental en la posibilidad de “echar raíces”.

El marco preciso en torno a la cual nos planteamos desarrollar esta parte del trabajo cuyo objetivo es lograr una mejor comprensión del pensamiento político y ontológico de Simone Weil es el análisis realizado en su libro *Sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (aunque complementariamente recurrimos a otros textos, especialmente: *La condición obrera* y *Escritos históricos y políticos*), en el que aborda éste que es uno de sus temas de mayor relevancia en su filosofía. En el mismo sentido en que la filósofa francesa desplegara su análisis de la dualidad cartesiana (que revisamos en el segundo capítulo), cuestionando la separación real de los dos componentes de la realidad analíticamente identificados por Descartes, en este texto de mayor madurez desarrolla los efectos prácticos: políticos y sociales, de la de por sí complicada relación de exclusión y simultáneamente de implicación mutua que ambos atributos mantienen.

Sobre esa capacidad de dirección del movimiento que posee el alma y en la que radica la posibilidad de comprensión y de transformación social, como de acceso y

construcción colectiva de la justicia, configura Weil su interrogación Ética al mismo tiempo como *enraizamiento* y como imprescindible *descreación*. Si, como asegura nuestra autora, el alma humana por definición sufre violencia por el hecho mismo de habitar en la prisión de un cuerpo; de forma análoga podríamos decir que ésta es también la situación en la que socialmente se ha obligado a vivir a las mujeres. Al permanecer excluidas del estatuto de sujeto, las mujeres habitamos el mundo como cosas; el alma, replegada al interior del cuerpo-cosa que las transporta, ha llegado a reconocerse muchas veces, a aceptarse inclusive, en la violencia que las envuelve. Que Weil era consciente de la diferencia de los sexos (aunque no estuviera interesada en la lucha contra la desigualdad de género, más que en lo que roza con la desigualdad social) podemos verlo en varios aspectos de su obra. En una referencia muy concreta de sus notas señala: “la vida está dividida en dos merced a la división de los sexos”;³³⁴ y en una referencia a la prostitución como expresión del *desarraigo*,³³⁵ advierte: “La condición de prostituta profesional constituye el grado extremo del desarraigo, y, respecto de esta enfermedad, un puñado de prostitutas tiene gran poder de contagio”.³³⁶

En relación con las medidas laborales de restricción a la libertad de procreación de las mujeres es necesario aplicar su tesis acerca de que la posible

³³⁴ “Cuaderno X”, C, p. 789.

³³⁵ Una de sus principales categorías de análisis de la realidad sobre el que presentará su propuesta de la necesidad humana de la descreación. Concepto filosóficamente central en su pensamiento, que ella define como “renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia —en cierto sentido— a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros” (“Descreación”, GG, p. 82).

³³⁶ “El desarraigo”, ER, p. 80. Y añade: “Es evidente que no habrá un campesinado sano mientras el Estado siga obstinado en procurar él mismo el acercamiento entre los jóvenes rurales y las prostitutas. Y mientras el campesinado no esté sano, la clase obrera tampoco puede estarlo, ni tampoco el resto del país”. (*Ibidem*).

emancipación de los trabajadores tendría que pasar por el control de las condiciones de trabajo por parte del propio trabajador, y específicamente –añadimos- de las trabajadoras, para quienes su condición particular es la de quien hasta hace poco no tenía prácticamente lugar dentro del mundo del trabajo; por lo que sus alternativas son más complejas y limitantes que las de cualquier trabajador y todavía más escasamente analizadas. Consideramos que la filosofía de Simone Weil puede permitirnos definir algunos parámetros de orientación en este tema, en la medida en que analicemos la desigualdad y la opresión en sus efectos diversos hacia los hombres y hacia las mujeres.

Por ende pretendemos no sólo analizar filosóficamente sino simultáneamente historizar el pensamiento de nuestra filósofa; una *mujer* para la cual era esencial pensar y concebirse a sí misma fundamentalmente como *ser humano*, en un contexto en el que la condición de género establecía límites muy fuertes para las mujeres y en el que éstos no pasaban desapercibidos para nuestra autora; en tanto su filosofía nunca abandona la experiencia ni su mirada la realidad de la injusticia en la sociedad.

En referencia a su definición política frente al totalitarismo -a contrapelo de diversas críticas que se han hecho en relación con su supuesta indiferencia frente al nazismo y los intentos por mostrarla como traidora al judaísmo- en su libro *Echar raíces* desplegará una amplia y puntual crítica a diversos aspectos de la cultura que no han sido reconocidos como centrales entre las acciones que condujeron y soportaron la *shoah*: “Por no haber estado a la altura de esa cosa grande que estaba siendo engendrada por nosotros nos hemos lanzado al abismo de los sistemas totalitarios. Pero si Alemania es derrotada quizá nuestra ruina no sea definitiva. Tal vez tengamos

todavía una oportunidad. En este punto es imposible no angustiarse: si la tenemos, ¿Cómo le hacemos para no malograrla, con lo mediocre que somos?”.³³⁷

La definición de la política, según la amplia tradición de la filosofía representada en los aportes discutidos por Weil, será el primer punto desde el que intentaremos profundizar críticamente, con el fin de intentar resolver las contradicciones que caracterizan la relación entre la acción humana y la voluntad. Las condiciones de opresión y la desigualdad que han privado en la sociedad durante toda su historia; la búsqueda de libertad que asimismo -en la teoría y la práctica- ha acompañado dicha historia (tanto la humana como la suya propia); han mantenido a los seres humanos en la ignorancia del lugar preciso que ocupan en el universo. Con ello permanecemos en la incertidumbre de las posibilidades reales de participación política efectivas en la búsqueda de libertad, y consecuentemente de reconocimiento del valor de lo espiritual y de la justicia social.

En un mundo hecho de materia y cuya resistencia al espíritu es tanto espiritual (intelectual y volitiva) como concreta (material), es necesario indagar la relación entre el plano de la acción (para usar la terminología arendtiana) y el de la “voluntad humana” (concebida por Weil como subjetividad, voluntad y alma), a través de la pregunta por nuestro lugar como individuos en el espacio que compartimos (denominado por Arendt espacio público). A diferencia de Arendt, quien postula la

³³⁷ “El desarraigo”, *ER*, p. 86 (En la última parte de la cita —cotejándola con el original en francés— hemos sustituido algunos términos como “apañaremos” y “marrarla”, por “hacemos” y “malograrla”, más comprensibles en el español de México). El compilador de *La gravedad y la gracia* y amigo de Simone Weil, Gustav Thibon, define a nuestra pensadora en el prólogo de *La gravedad y la gracia* como “denunciadora del judaísmo, de la Iglesia católica y del comunismo como totalitarismos absolutamente inaceptables” (Gustav Thibon, “Introducción”, *GG*, Jus, p. 8).

acción como alternativa frente al totalitarismo, al que identifica como antipensamiento, Weil plantea que debemos centrarnos en la actividad del *trabajo* para comprender el valor de la política. Se trata inicialmente de preguntarnos acerca de la realidad (el mundo físico) y por nuestro lugar en él. Y dado que lo sagrado es la materia y el ser humano es sagrado sólo en cuanto participa de esa realidad, la responsabilidad humana consiste en la preservación del mundo.

La filósofa nos ofrece un análisis ético de la Justicia como esencia de la espiritualidad, que simultáneamente es desplegado en torno a lo social. Pero en esa parte del mundo que Simone Weil enfrenta intelectualmente para orientar la *póiesis* (trabajo) están los otros. Ellos poseen las mismas facultades de movimiento y dirección que yo. Por tanto, continuando el interés filosófico que singulariza a Weil frente a Descartes, nuestra filósofa afirma que los seres humanos que nos rodean son nuestro límite: “tienen por su sola presencia un poder, que sólo les pertenece a ellos, de detener, reprimir, modificar, cada uno de los movimientos que esboza nuestro cuerpo”.³³⁸ Esto significa –profundizando su definición del mundo humano– que a la resistencia del mundo hay que agregar la resistencia intrínseca de los otros; quienes en la búsqueda de sus propios propósitos se erigen en obstáculo para los demás. La razón de ello es la misma mecánica humana que –explicada a través de categorías tomadas de la física– le permite ilustrar, no sólo la extensión o el mundo, sino también el pensamiento o la interioridad; en la medida en que toda la realidad (el micro y el macrocosmos) está regida por las mismas leyes (de la naturaleza, que rigen en el universo y en el corazón).

³³⁸ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 18.

Weil se pregunta: “¿Cómo se libera uno de ello? ¿Cómo se libera uno de lo que es como la gravedad?”.³³⁹ La intención general de este trabajo, responder a la pregunta por *la relación del pensamiento con la vida*, es fundamental para encontrar una respuesta, en la medida en que para Simone Weil ambos aspectos de la realidad – el material y el espiritual- son indisolubles.³⁴⁰ Pero sobre todo en razón de las necesidades contemporáneas de orientación en esta época de desencanto y escepticismo en la que nos advierte: “Algunos crímenes que nos han hecho malditos hemos debido cometer para que ahora hayamos perdido toda la poesía del universo”.³⁴¹

Afortunadamente -dadas las dificultades inherentes a este esfuerzo- contamos con los pensamientos surgidos de otras experiencias femeninas relativamente semejantes (o al menos cercanas temporalmente) a la experiencia y la obra filosófica de Simone Weil, para interpretar adecuadamente el vínculo de pasión y razón que guía sus reflexiones. Nos interesa acercarnos a descifrar su filosofía bajo la luz de los conceptos de otras pensadoras cuyas teorías libertarias, aplicadas (o no) a la diferencia sexual, abrevaron de su pensamiento. Es el caso de Luisa Muraro y otras teóricas feministas del siglo XX que fueron inspiradas por su teoría de la sociedad; como la propia Simone de Beauvoir, quien se lamenta de no haber podido sacar

³³⁹ “Vacío y compensación”, *GG*, p. 57.

³⁴⁰ Como asegura Carlos Ortega, Simone Weil “enlazaba lo que podría llamarse la parte silenciosa de su alma con las decisiones externas que conformaron su destino. Sin duda trampearía ese destino quien con testimonios de última hora u otros trabajos artesanos se propusiera ignorar la correspondencia entre vida y obra, entre pensamiento y acción” (“Introducción”, *GG*, p. 12).

³⁴¹ “Belleza”, *GG*, p. 183.

provecho de su encuentro, y en uno de sus libros afirmó: “Yo envidiaba [de ella] un corazón capaz de latir a través del universo entero”³⁴².

Hannah Arendt a su vez sostiene refiriéndose a *La condición obrera*: “Es el único libro en la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo”.³⁴³ A falta de mayores o más profundos análisis de otras filósofas y con el fin de reorientar a partir de su filosofía el sentido de la praxis humana consideramos importante seguir manteniendo como guía de interpretación de su extensa obra filosófica la pregunta por la relación que guardan pensamiento y vida, en tanto que, como ella misma dice: “Los sentimientos personales desempeñan en los grandes acontecimientos del mundo un papel que nunca se vislumbra en toda

³⁴² La admiración que De Beauvoir sentía la llevó a expresar en uno de sus libros biográficos: “Mientras preparaba la escuela Normal, pasaba en la Sorbona los mismos certificados que yo. Me intrigaba a causa de su gran fama de inteligencia y por su extraña vestimenta; deambulaba por los corredores de la Sorbona, escoltada por un grupo de ex alumnos de Alain; llevaba siempre en un bolsillo de su chaqueta un número de Libres propos y en otro un número de L’Humanité. Una gran hambre acababa de asolar a China y me habían contado que al enterarse de esta noticia se había echado a llorar: esas lágrimas forzaron mi respeto aún más que sus dotes filosóficos [...] Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí de manera no menos perentoria que el problema no era hacer la felicidad de los hombres sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: ‘Se ve que usted nunca ha tenido hambre’, dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí. Comprendí que me había catalogado: ‘una burguesita espiritualista’, y me irrité, como me irritaba antes cuando la señorita Litt explicaba mis gustos como infantilismo; me creía liberada de mi clase: no quería ser sino yo misma” (*Memorias de una joven formal*, México, Editorial Hermes, 1983, pp. 247-248).

³⁴³ Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 p. 155. María Zambrano por su parte leía y valoraba tanto su pensamiento que sostuvo: “He estado al borde de preguntarte si has leído a Simone Weil y si la quieres. Yo la amo”, dice en una carta a un joven teólogo llamado Agustín Andreu. Sin embargo en sus libros sólo llegó a citarla una vez. Cf. “María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo”, Rosa Rius Gatell (PDF, consultado en internet el 7 de enero de 2015, file:///C:/Users/Dr.%20Teo/Downloads/142875-194461-1-PB.pdf).

su extensión”.³⁴⁴ Bajo esta guía, siguiendo el recorrido bibliográfico planteado por los compiladores de la obra de Weil -aunque teniendo presente la fecha de producción de sus escritos- pretendemos identificar cómo su reflexión, capaz de vincularse con sus sentimientos, es luz que puede guiar al roto corazón del ser humano por los tortuosos caminos del totalitarismo de su tiempo y los resabios contemporáneos, hacia el camino de la luz y la verdad que, gracias a la iluminación de su sensibilidad y su pensamiento, abre una posibilidad humana de futuro.

³⁴⁴ Esto es así, según ella, a grados significativamente altos: “Que haya o no amistad entre dos hombres, entre dos medios sociales, puede resultar decisivo en ciertos casos para el destino del género humano” (“Echar raíces”, *ER*, p. 163).

3. DESIGUALDAD, DIGNIDAD Y ESPIRITUALIDAD.

(ONTOLOGÍA Y POLÍTICA: LA SACRALIDAD DEL MUNDO Y EL ARTE DE COEXISTIR)

En el contexto del análisis de la relación de la vida con el pensamiento que nos hemos propuesto realizar, una de las primeras dificultades para comprender los originales planteamientos de nuestra pensadora surge precisamente de la situación de *desarraigo* que vivimos. El desarraigo –que es uno de los temas en los que Weil concentrará parte de sus últimos pensamientos- es la consecuencia de los siglos transcurridos en los que el sentido de lo humano se ha perdido por los vericuetos de la explotación y la crueldad. Este rasgo concentra lo más relevante de la caracterización de nuestro tiempo y será abordado por ella desde el contexto de un pensamiento cuya perspectiva es notablemente original.³⁴⁵

Arrebatada de pasión como ella era; con la intención y la decisión de resolver con inteligencia y con valor, con el cerebro y con el corazón los problemas identificados; su pensamiento –como dice Carlos Ortega- “se ancla tan sólidamente en lo universal que parece no estar conectado al mecanismo que arrastra a otros por los sumideros de la historia y la sociedad [... aunque paradójicamente] sin desviar ni un momento la atención del acontecer del mundo”.³⁴⁶ Convencida como estaba de que su

³⁴⁵ Su permanente compromiso con el mundo —como describe Carlos Ortega la variación de su posición frente a la guerra— “no cede un ápice a la coherencia en su pensamiento aun cuando mude de posición” (“Introducción”, *GG* p. 29). Y añade, para profundizar en él: “El tránsito de ‘su pacifismo incondicional a la aceptación de una guerra inevitable’ tiene como hitos, según se ha visto, ésos que marcan las circunstancias históricas” (*Ibidem*).

³⁴⁶ *Ibidem*. Deberíamos decir: como corresponde a una mirada realista sobre la realidad. No obstante, el estudio de Ortega la concibe “voluntariamente inscrita en la gran tradición platónica (la que va de Rousseau a Alain, de Descartes a Kant, del estoicismo al catarismo), de la que su pensamiento es una última y feroz vuelta de tuerca” (*Op. cit.*, p. 43).

propia “época tiene por misión propia, por vocación, la constitución de una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo”,³⁴⁷ atribuye a la incapacidad humana -y a la confusión que condujo a muchos grupos y movimientos sociales a lo que ella define como idolatría- no haberse dado cuenta de la posibilidad ni de la necesidad de construirla; cuando esa vocación, continúa: “es lo único lo bastante grande que proponer a los pueblos en vez del ídolo totalitario”.³⁴⁸

Si bien la humanidad en su conjunto -sólo la colectividad universal- parece disponer de las fuerzas de la naturaleza que al decir de Spinoza -sostiene Weil- “sobrepasan infinitamente las del hombre” individual, en cualquier otro sentido la colectividad es para ella una figura de ficción que nos aleja de la comprensión de la política y ahonda el desarraigo de la humanidad.³⁴⁹ Cualquier fanatismo sirve, según cree, para encubrir la ideología de la violencia a la que los seres humanos se ven arrastrados cuando para comprender su propia posición en el mundo y sus posibilidades de participación activa en él sólo se sirven de la imaginación. Por ello sostiene: “a los hombres, si se les da a elegir entre cañones y mantequilla, una fatalidad misteriosa les constriñe a elegir lo primero aunque prefieran con creces la última. La mantequilla es demasiado carente de poesía -por lo menos cuando se

³⁴⁷ “El desarraigo”, *ER*, p. 86. Asimismo, afirma que “las ideas relativas al presentimiento de tal vocación, diseminadas en Rousseau, Goerge Sand, Tolstoy, Proudhon, Marx, las encíclicas de los papas, etc., son la únicas originales de nuestro tiempo que no hemos tomado de los griegos” (*Ibidem*).

³⁴⁸ Identificando al nazismo con el comunismo en su faz autoritaria añade: “Si no se les presenta de forma que puedan percibir su grandeza quedarán bajo la influencia del ídolo; éste se pintará de rojo y no de pardo” (*Op. cit.*, pp. 86-87).

³⁴⁹ Weil asegura que “varios espíritus no se unen en un espíritu colectivo, y los términos de alma colectiva, pensamiento colectivo, tan corrientemente empleados en nuestros días, carecen totalmente de sentido [...] cómo lo expresa el célebre verso de Fausto: ‘un espíritu basta para mil brazos’” (“Análisis de la opresión”, *RCLoS*, p. 72).

dispone de ella, porque en caso contrario sí la tiene";³⁵⁰ en la medida en que carecer de ella la convierte en objeto de anhelo.

Pero si "preferir la mantequilla es inconfesable" -como si la dignidad humana, que la persona representa por su participación en la divinidad fuera simplemente reducida a soberbia- es porque paradójica y casi misteriosamente los seres humanos tienden a producir y a precipitarse en la desdicha que permanentemente quisieran evitar; probablemente debido a que el ser humano sabe reconocer espontáneamente la degradación de la materia desde lo más profundo de sí y frente a su intrínseca (aunque deformada) vocación *espiritual*. El principal problema y la misma posibilidad de alcanzar cierto equilibrio en el espacio social que elimine la opresión extrema, radica en la particularidad de la condición humana cuya tendencia a la grandeza espiritual le ha sido arrebatada después de la cultura griega y aún continúa desviada por la falsa grandeza que domina en la historia de la civilización; lo que ha conducido a los seres humanos a huir por ignorancia o desconcierto de su responsabilidad esencial.

Por ello dedicamos el presente capítulo al análisis de su postura política y a su confrontación teórica con el marxismo, al cual debe parte importante de su compromiso moral con la justicia social. En este tiempo de crisis civilizatoria que vivimos y en el complejo horizonte de la realidad que el pensamiento de nuestra filósofa presenta se hace necesario profundizar el análisis y evaluar tanto las posibilidades de justicia social como la relación que ésta tiene con el alma humana.

³⁵⁰ "El desarraigo", *ER*, p. 87.

Según ella la única posibilidad de progreso social es la “voluntad” de los individuos³⁵¹ de la que, en principio, habría que desterrar las ilusiones vanas a las que el ser humano es tan proclive. En este punto su propuesta filosófica -que se deriva de su realismo epistemológico- consiste en comprender el mundo en su concreción o desde el lado de la materia, ya que “la materia es algo que no es el espíritu, algo que no es Dios. Algo extraordinario. Precisamente, por la materia somos nosotros criaturas”.³⁵²

Desconocer el valor de la materia o la extensión, lleva a la idolatría. Ésta se expresa de muchas maneras que van del totalitarismo hasta la religión, pasando por la filosofía y finalmente por todas las esferas de la cultura;³⁵³ único espacio en el que los miembros de la sociedad (una parte del Todo que aspira a comprender el Todo) probablemente puedan influir mediante nuevas formas de organización social. Organización que Weil concibe configurada por múltiples elementos tanto materiales como espirituales,³⁵⁴ articulados en combinaciones complejas. Durante mucho tiempo la teoría marxista acerca de la opresión social y sus propuestas de transformación fueron concebidas dogmáticamente por el marxismo, que las sostenía y utilizaba de forma casi totalmente acrítica. Progresivamente la descalificación del uso indiscriminado de la filosofía marxiana fue tomando auge hasta el extremo opuesto de

³⁵¹ Los “individuos” son las personas concretas que poseen la habilidad de intervenir en el mundo. De ahí que “la buena voluntad iluminada de los hombres actuando en tanto individuos es el único principio posible de progreso social” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 41).

³⁵² “Cuaderno VIII”, *C*, p. 613.

³⁵³ Como dice Carlos Ortega: “Toda clase de idolatrías políticas y religiosas; las ilusiones, entre las que no cabe descontar la divinización hegeliana de la historia; la imaginación y el sueño engañosos; los anclajes en el tiempo pasado o futuro; la satisfacción de deseos que sólo buscan compensar las brechas abiertas en el alma por la miseria; en fin, la entera factoría humana para producir irrealidad aparta de ese buen uso de la desgracia, corrompe el alma, y cierra el conducto de la gracia” (“Introducción”, *GG*, p. 39).

³⁵⁴ Se refiere a “la disposición del medio natural, los útiles, el armamento, los procedimientos de trabajo y de combate” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 41). Todos componentes concretos de la realidad material.

desacreditar casi absolutamente las posturas marxistas. Nuestra filósofa por su parte estaba seriamente preocupada por el tema de la opresión social y convencida del valor de una reflexión filosófica sobre este tema.

Honestamente preocupada por la desigualdad de los trabajadores y la injusticia social, compartía con Marx la búsqueda intelectual y espiritual de formas que superen la injusticia de la opresión social. Pero su postura de no reducir su análisis de la opresión al aspecto económico la conduce a desarrollar un análisis minucioso del valor y los límites del pensamiento marxiano. Análisis que posteriormente seguirá desplegando a través de múltiples artículos enriquecidos con su experiencia personal como trabajadora. Ser obrera fue uno de los anhelos que surgieron desde su época de estudiante con Alain, y esto le permitió confirmar posteriormente sus conceptos que pudieron ser sometidos a la prueba de la experiencia.

Desde su platonismo reconfigurado por su propia lectura del estoicismo griego sostiene que “el marxismo, en lo que tiene de verdad, está contenido por entero en la página de Platón sobre el gran animal, lo mismo que su refutación”.³⁵⁵ La caracterización atroz del mal de su tiempo la lleva a creer que vivía una época privada de futuro. Después de todos los regímenes conocidos hasta el momento en que escribe su libro sobre *Las causas de la libertad y de la opresión social* constata que la civilización no ha encontrado una forma de organización que logre evitar la infelicidad

³⁵⁵ “El gran animal”, *GG*, p. 193. Del mismo modo “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” (“Israel”, *Op. cit.*, p. 200).

humana y la desolación;³⁵⁶ experiencias que finalmente son expresión del *desarraigo* en que vivimos. De ahí que los procesos revolucionarios que tanto entusiasmo despiertan en amplios sectores, y asimismo los procesos críticos que las feministas emprenden frente a la desigualdad política de las mujeres le parezcan insuficientes como medio de contención de una opresión que ella comprende en toda su amplitud, como parte de la condición humana. En este sentido su rechazo a toda forma de particularizar el fenómeno de la opresión explicaría parcialmente su distanciamiento del feminismo: “La idea de opresión es, en suma, una estupidez: no hay más que leer *la Iliada*. Y todavía con más razón lo es la idea de *clase* opresora. Tan sólo puede hablarse de una estructura opresiva de *la sociedad*”.³⁵⁷ Desde su concepción del alma y el sufrimiento que produce la condición del desarraigo, Weil asegura la importancia de la espiritualidad como el rasgo más potente y verdadero de la condición humana; el cuerpo como instrumento del alma; y el mundo su realidad, como dolor. También observa que el ser humano no puede renunciar a la espiritualidad: “las poblaciones desgraciadas del continente europeo tienen más necesidad de grandeza que de pan, y sólo hay dos tipos de grandeza: la auténtica –de orden espiritual-, y la vieja mentira de la conquista del mundo [Y añade:] La conquista es el *ersatz* de la grandeza”.³⁵⁸ Con esta concepción queda de manifiesto que la expresión cabal de los totalitarismos es producida por el desarraigo que domina cada vez más plena y profundamente el mundo desde la modernidad.

³⁵⁶ Al grado, dice, que “la espera de lo que vendrá ya no es esperanza sino angustia” (*RCLOS*, p. 10).

³⁵⁷ “La carta social”, *GG*, p. 187.

³⁵⁸ “El desarraigo”, *ER*, p. 87.

Para alguien a quien le preocupa sobre todo el hecho de que ni la competencia salvaje del capitalismo ni las alternativas socialistas y comunistas, o el desarrollo de la ciencia y la técnica hayan permitido que se mantenga el sentido de dignidad humana que el marxismo atribuyó al *trabajo* –que ella reconoce como la única forma de sobrevivencia plenamente humana- del que deriva el valor supremo de la acción humana en su propio presente. La condición concreta que Weil pone a la posibilidad de esta dignificación es el pleno dominio de las condiciones de trabajo por el trabajador, ya que: “el trabajo físico, aun siendo un esfuerzo, no es por sí mismo una degradación. No es arte; no es ciencia; pero es algo que posee un valor absolutamente igual al del arte y la ciencia”;³⁵⁹ específicamente en torno a la posibilidad de un conocimiento verdaderamente efectivo de la realidad.

Ilusión y Revolución.

El análisis crítico del marxismo que efectúa Weil arranca del término Revolución, que inicialmente define como un concepto vacío: “La palabra ‘revolución’ es una palabra por la cual se mata, se muere, se envían las masas populares a la muerte, pero que no tiene ningún contenido [Algunos párrafos adelante confirma lo que para muchos es una evidencia]: la fórmula de Marx según la cual el régimen engendraría sus propios enterradores recibe todos los días crueles desmentidos”.³⁶⁰ Nuestra filósofa se dirige a

³⁵⁹ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 25. Ese valor es el que “procura una posibilidad igual para acceder a una forma impersonal de la atención” (*Ibidem*), añade con profundidad ontológica. Este tema será abordado a mayor profundidad más adelante (Tercera Sección).

³⁶⁰ “Bosquejo de la vida social contemporánea”, *RCLOS*, p. 121. Desmintiendo clara y rotundamente a Marx afirma: “Por otra parte uno se pregunta cómo Marx pudo creer que un régimen de esclavos pudiera hacer hombres libres. Todavía jamás en la historia un régimen de esclavitud ha caído bajo los golpes de sus esclavos. La verdad es que, según una frase célebre,

cuestionar así los rasgos míticos y místicos del marxismo, y afirma con doble filo crítico: “sólo los sacerdotes pueden pretender medir el valor de una idea por la cantidad de sangre que hace correr”.³⁶¹

Se propone analizar por tanto críticamente la demostración marxiana de la *abolición del capitalismo*, porque considera que ésta se ha convertido en un dogma de fe similar a los resultados de la ciencia, en los que nos sentimos obligados a creer sin tener la posibilidad de una constatación personal del hecho científico.³⁶² Entre otras cosas de suma relevancia en relación con la opresión, Weil se encarga, en principio, de afrontar las dificultades que surgen del razonamiento marxista; del que generalmente sólo se retiene de sus tesis sobre la opresión el aspecto económico de la plusvalía; algo que, desde su punto de vista, es fácil de explicar.³⁶³ En primer lugar advierte que la actitud de competencia es una condición que se extiende más allá de los empresarios hacia toda colectividad que rivalice con otra. La conclusión que extrae es que “mientras haya sobre la superficie del globo lucha por el poder y mientras el factor decisivo de la victoria sea la producción industrial, los obreros serán explotados”,³⁶⁴ porque la dominación y la desigualdad no son producto exclusivamente de las

la esclavitud envilece al hombre hasta hacerse amar, que la libertad es preciosa sólo a los ojos de los que la poseen efectivamente, y que en un régimen completamente inhumano, como es el nuestro, lejos de forjar seres capaces de construir una sociedad humana, modela a su imagen a todos los que están sometidos, tanto oprimidos como opresores” (*Ibidem*, pp. 121-122).

³⁶¹ “Introducción” RCLOS, p. 12.

³⁶² Tal posición le permite inquirir por el método marxiano ya que, por encima de las contradicciones que localiza, la explicación de Marx es tan perfecta, dice, que “apenas puede imaginarse cómo ese mecanismo podría dejar de funcionar” (“Crítica del marxismo”, RCLOS, p. 14).

³⁶³ Ella sintetiza la explicación marxiana: “Que esa extorsión está ligada a la competencia, que a su vez está ligada a la propiedad privada, y que el día que la propiedad sea colectiva todo irá bien” (*Ibidem*).

³⁶⁴ *Ibidem*.

relaciones sociales que se establecen, ni del difícil enfrentamiento del hombre con la naturaleza, sino de la lucha por el poder que es consustancial a los seres humanos.³⁶⁵

Además de ese error fundamental -que ella cuestionará rigurosa y profundamente en este texto, y posteriormente desarrollará en torno de su propio concepto de poder- señala otros supuestos que Marx sostuvo sin comprobación de por medio, como la tesis de que el día que el socialismo se estableciera en todos los países industriales desaparecería la lucha por el poder. Ella considera otros aspectos de la opresión capitalista que la llevan a afirmar conclusiones contrarias. Debido a que sus raíces son más profundas de lo que Marx creyó, la opresión no será abolida por una transformación superficial de orden político y jurídico, sino más bien dependiendo de nuestra capacidad de comprensión de la realidad.

Para ella el derecho es lo opuesto a la justicia, por ello sostiene que: “La fuerza que posee la burguesía para explotar y oprimir a los obreros reside en los fundamentos mismos de nuestra vida social, y no puede ser abolida por ninguna transformación política y jurídica”.³⁶⁶ El propio Marx expresó su concepción acerca de la reducción del trabajador a un engranaje viviente, una vez realizada la separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual. Sobre esa base Weil interpreta que la total subordinación del obrero a la empresa y a los que la dirigen se basa en la estructura de la fábrica y no en el régimen de

³⁶⁵ Es así como “la lucha contra la naturaleza implica necesidades ineluctables que nada puede hacer disminuir, pero esas necesidades encierran sus propios límites. La naturaleza resiste, pero no se defiende, y allí donde sólo ella está en juego, cada situación plantea obstáculos bien definidos que confieren su medida al esfuerzo humano. Es muy distinto cuando las relaciones entre los hombres sustituyen el contacto directo del hombre con la naturaleza” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 49); como Marx lo comprendió claramente para el capitalismo, y algunos moralistas en forma más general.

³⁶⁶ “Crítica del marxismo”, *RCLOS*, p. 15.

propiedad.³⁶⁷ La desigualdad y la explotación están asentadas por tanto para nuestra filósofa en las raíces mismas de la cultura, y determinadas indefectiblemente por la rígida y equivocada concepción en la que se sustenta nuestra comprensión de la realidad.

El vínculo que ella identifica en su análisis de la relación entre opresión social y el ejercicio del poder, entre el concepto moderno de la ciencia y el dominio económico que produce la desigualdad, le lleva a afirmar que la ciencia es un monopolio no por una mala organización pública sino por su misma naturaleza. Esto significa que la ciencia comprende a la naturaleza sólo en cuanto la domina, es decir, “comprende” mediante el control de la realidad. En este sentido el conocimiento parece ser considerado en relación con la naturaleza, no como satisfacción de nuestra curiosidad sino como una toma de posesión. De ahí que su análisis de la *desigualdad* no se reduzca a los aspectos económicos, sino que incluye a los factores del poder que la acompañan y refuerzan.

En torno al carácter de dominación que ejerce la ciencia debemos ubicar el efecto de desigualdad social que produce y recordar -como dice- que: “los profanos sólo tienen acceso a los resultados, no a los métodos”.³⁶⁸ Lo que los lleva simplemente a tener que creer, no a asimilar y comprender, y divide a los seres humanos en sabios e ignorantes. En este sentido la organización social y las instituciones burocráticas

³⁶⁷ Sobre este tema y para complementar y profundizar el cuestionamiento de Weil es posible remitirse a la crítica similar que Hannah Arendt hace del equívoco que identifica la propiedad con la riqueza. Cf. H. Arendt, *La condición humana*. Especialmente el apartado titulado: “La esfera privada: la propiedad”, *Op. cit.*, pp. 67-73.

³⁶⁸ “Crítica del marxismo”, *RCLOS*, p. 16. Ello implica asumir las consecuencias políticas que señala cuando afirma que “la degradante separación entre trabajo manual y trabajo intelectual’ es la base misma de nuestra cultura, que es una cultura de especialistas” (*Ibidem*).

mismas del Estado (militar y policial) son –dice- el efecto inevitable de la distinción radical que existe de hecho entre las funciones de dirección y las de ejecución con las que está organizado el mundo. Esto es: divididos el trabajo manual y el trabajo intelectual -con la subsecuente devaluación social y el sometimiento político del primero- se corresponden a la distinción histórica del descubrimiento cartesiano.

La confianza de los marxistas en la posibilidad de una democracia efectiva sobre las bases de la civilización actual se sustenta en una fe espiritualista que es contraria a su explícita vocación materialista; es decir, su pretendida realización se basa simplemente en el desarrollo de las fuerzas productivas, concebidas como motor de la historia aparentemente ilimitado, cuya misión histórica es conducir las hacia niveles cada vez más elevados. Weil considera por su parte que comprobar que el régimen capitalista aplasta a millones de hombres sólo permite condenarlo moralmente porque, según Marx, la tarea de los revolucionarios consiste esencialmente en la emancipación, no de los hombres, sino de las fuerzas productivas; lo que se lograría finalmente gracias al desarrollo de la técnica a la que Marx supone ingenuamente como progresión infinita.

Esta suposición, dice, permitió a Marx “establecer un acuerdo indispensable para su tranquilidad moral entre sus aspiraciones idealistas y su concepción materialista de la historia”.³⁶⁹ El juicio crítico de Weil es contundente frente a lo que considera, al menos, una ingenuidad: “transferir el principio del progreso del espíritu a las cosas es dar una expresión filosófica a ese ‘trastocamiento de la relación entre el

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 17. Sin embargo, añade que Marx no explica nunca por qué las fuerzas productoras tenderían a acrecentarse; lo que la lleva a preguntarse: “¿por qué establece sin demostración y como una verdad evidente que las fuerzas productoras son capaces de un desarrollo ilimitado?” (*Ibidem*, p. 19).

sujeto y el objeto”³⁷⁰ que el mismo Marx cuestionó. Su rigurosa interpretación de la filosofía marxiana le lleva a concluir que Marx identifica al socialismo como una religión que pone a los hombres al servicio del progreso histórico representado en el progreso de la producción.

Para marcar el carácter profundamente religioso del marxismo se remite a sus orígenes hegelianos. Así como “Hegel creía en un espíritu oculto que actúa en el universo y que la historia del mundo es simplemente la historia de ese espíritu del mundo que, como todo lo espiritual, tiende indefinidamente a la perfección, Marx (...) sustituyó el espíritu por la materia como motor de la historia (... atribuyéndole) lo que constituye la esencia misma del espíritu, una perpetua aspiración a lo mejor”.³⁷¹ Tesis que –para Weil- el filósofo alemán sostiene sin más fundamento teórico o empírico que su buena voluntad. Nuestra filósofa se dirige, por ende, a cuestionar filosóficamente el rigor de la teoría marxista, ya que “creer [dice] que nuestra voluntad converge con una voluntad misteriosa que actúa en el mundo y nos ayuda a vencer es pensar religiosamente, es creer en la Providencia [...] el mismo vocabulario de Marx lo testimonia, pues contiene expresiones casi místicas tales como ‘la misión histórica del proletariado’”.³⁷²

Poniendo en relieve su realismo, la filósofa sostiene que uno de los grandes límites del marxismo es la falta de aplicación de esta teoría en la que, finalmente, lo único verdadero e importante se ha olvidado.³⁷³ Se refiere a la importancia de la

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 20.

³⁷¹ *Ibidem*, pp. 19-20..

³⁷² *Ibidem*, p. 20.

³⁷³ Weil cree que “la única idea verdaderamente preciosa que se encuentra en la obra de Marx es la única también que ha sido completamente olvidada” (*Ibidem*, p. 22).

dignificación del trabajo a cuyo olvido atribuye el fracaso de los movimientos sociales surgidos con él. Precisamente por el abandono del mundo y la experiencia se atreve a expresar en una carta su rotundo repudio a las teorías de los bolcheviques: “Pensar que los grrrandes (sic) jercarcas bolcheviques pretendían crear una clase obrera *libre*, y que ninguno de ellos –Trotsky seguro que no, Lenin creo que tampoco- había puesto los pies en una fábrica y por consiguiente no tenían la menor idea de las condiciones reales que determinan la esclavitud y la libertad para los obreros, la política me parece una siniestra payasada”.³⁷⁴

En este contexto identifica a Marx con el socialismo utópico que él mismo desdeñaba, en cuanto -a diferencia de su propio método de prueba en el que es determinante la experiencia- acusa al método marxista de abstraerse de su propio y auténtico valor.³⁷⁵ Contrariamente ella se propone replantear la dignidad del trabajo y para ello retoma la cuestión acerca del rendimiento. La respuesta acerca de las razones marxianas para suponer que el *desarrollo de la técnica moderna* sea suficiente para asegurar el bienestar y el ocio es simple. Según ella se trata sólo de un buen deseo. Para comprender el fenómeno de la opresión social es necesario considerar a profundidad y particularmente el dato (ignorado por Marx) del esfuerzo humano que implica arrancar a la naturaleza nuevas o las anteriores fuentes de energía.

Es necesario sobre todo considerar el factor del *azar*, que imposibilita el cumplimiento de ese ideal tan utilizado aunque realmente escasamente analizado

³⁷⁴ “Tres cartas a Albertine Thévenon”, *CO*, p. 46

³⁷⁵ En referencia a esta carencia que, según ella, caracteriza la teoría de la revolución dice: “el método materialista, ese instrumento que nos ha legado Marx, es un instrumento virgen; ningún marxista se ha servido de él realmente, comenzando por el mismo Marx” (“Crítica del marxismo”, *RCLOS*, p. 22).

racionalmente. Por ello considera que “desde que el azar entra en juego, la noción de progreso continuo ya no es aplicable”.³⁷⁶ Es cierto que hasta el inconsistente presupuesto acerca del desarrollo infinito de la técnica *exige del trabajo humano*. Por ello afirma críticamente en relación con la idea de un progreso interminable que se finca en el supuesto equívoco del desarrollo de las fuerzas productivas: “La extracción de los metales con que se hacen las máquinas sólo puede realizarse mediante el trabajo humano y como se trata de minas, el trabajo se vuelve cada vez más penoso a medida que se efectúa, sin contar con que los yacimientos conocidos corren el riesgo de agotarse en forma relativamente rápida: los hombres se reproducen, no el hierro”.³⁷⁷

En este sentido, en oposición a la visión abstracta de los economistas y de Marx, ella coloca el énfasis en las características concretas del trabajo y en la variabilidad de esfuerzo que éste representa. No es posible olvidar los grados diversos y las fatales consecuencias humanas de ese esfuerzo que llega a ser extremadamente cruel.³⁷⁸ Igualmente sostiene que ni la racionalización del trabajo ni la extensión del comercio evitan por sí mismas el despilfarro y la explotación que, evidentemente, las acompaña.³⁷⁹ Debido a que las formas diversas del trabajo acentúan en menor o mayor grado la desigualdad, ve necesario analizar el tema del trabajo así como la

³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 25.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 31. En la medida en que las características del trabajo son mucho más complejas de lo que Marx observaba, considera que: “sólo la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la idea loca de que el trabajo algún día podría tornarse superfluo” (*Ibidem*, p. 33).

³⁷⁸ De este hecho deduce que “la supresión de la propiedad privada no bastaría para que el trabajo en las minas y en las fábricas deje de pesar como una esclavitud para los que están sujetos a ella” (*Ibidem*, p. 23).

³⁷⁹ Por ello afirma respecto a la concepción histórica de Marx que “el progreso se transforma hoy, en forma propiamente matemática, en regresión” (*Ibidem*, p. 28).

dignidad humana que éste vehicula, pero no sólo de manera abstracta o formal sino en su significado histórico concreto, en el que se puede descubrir el grado de explotación.³⁸⁰

A pesar de sus diferencias teóricas con Marx su postura comprometida con la justicia social -aunque definitivamente más realista- la obliga a buscar el sentido del ideal revolucionario al menos como límite -dice- de la transformación que el marxismo propone.³⁸¹ Con ello se deslinda de la visión mística y religiosa de la tesis revolucionaria a la que concibe como una manera de evadir la responsabilidad humana de realización de la justicia, por ello la lleva al plano cultural sin renunciar a la exigencia de que la revolución signifique la abolición de la opresión social, ya que - afirma- “no se puede ser revolucionario si no se ama la vida”.³⁸²

La pensadora cree que conocer el funcionamiento de la fuerza en el plano político evitaría muchas confusiones y complicaciones a los seres humanos. En términos de la materia y su alcance hacia lo inmaterial, termina caracterizando la opresión como un aplastamiento físico y moral que se sostiene en la presión de los que dirigen sobre los que ejecutan. Y “nada permite suponer de antemano que la

³⁸⁰ Weil considera que “no hay que olvidar tampoco, aunque los balances financieros, las estadísticas, las obras de los economistas, desdeñen considerarlo, que el trabajo de las minas es más doloroso, más agotador, más peligroso, que la mayor parte de los otros trabajos: El hierro, el carbón, el potasio, todos esos productos están manchados de sangre” (*Ibidem*, p. 31).

³⁸¹ “Si no en tanto perspectiva posible, al menos en tanto límite teórico de transformaciones sociales realizables” (*Ibidem*, p. 35).

³⁸² “A propósito de la condición humana (de Malraux)”, *EHP*, p. 103. Por ello se define —en contra de la revolución— de la siguiente manera: “Ser revolucionario ¿es esperar, en un futuro próximo, una bienaventurada catástrofe, una conmoción que realice en esta tierra una parte de las promesas del Evangelio y nos dé al fin una sociedad donde los últimos sean los primeros? Si es así, no soy revolucionaria” (“La vida obrera y el movimiento sindical”, *EHP*, p. 121).

supresión de la opresión sea posible o aun sólo concebible a título de límite”.³⁸³ De esta manera el problema del enfrentamiento a la *opresión social* queda redefinido, en sus propios términos, de forma menos idealista y más precisa: como la necesidad de “saber si puede concebirse una organización de la producción que, aunque impotente para eliminar las necesidades naturales y la presión social que resulta de ellas, les permitiría al menos ejercerse sin aplastar bajo la opresión a los espíritus y a los cuerpos”.³⁸⁴

El imperio de la fuerza, que es el de la naturaleza o la materia y responde a las leyes de la física, está ligado a las necesidades vitales y es tan poderoso que se impone a todo, dirá Weil: “borra toda vida interior y aún el dolor de una madre”;³⁸⁵ lo que significa que la tendencia natural de los cuerpos a la vida, (representada en la lucha por la sobrevivencia, como en el dominio sobre los demás) no se sacrifica ante ninguna idea por más intensa o valiosa que ésta sea. La noción de fuerza es para ella una especie de correlato de la condición humana, de la cual se usa o a la que el ser humano se somete pero de la cual nadie escapa. Así interpreta la imagen del dolor que surge de la explotación como la más amarga expresión de la miseria humana, incapaz siquiera de sentir su propia miseria.

³⁸³ “Crítica del marxismo”, *RCLOS*, p. 35.

³⁸⁴ *Op. cit.*, p. 36. Si esto es posible, dice, entonces habría que hacerlo: “Sólo resta ejercer, para acercarse a ella, todo el poder de acción, pequeño o grande, de que se dispone” (*Ibidem*). En caso contrario, por lo menos, asegura, será posible evitar el sentimiento de culpa por algo que es inevitable: “Al menos se gana el poder resignarse legítimamente a la opresión, y dejar de creerse cómplice por el hecho de que no se hace nada eficaz para impedirlo” (*Ibidem*).

³⁸⁵ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 21. El ejemplo con el que ilustra la situación de necesidad que se deriva de la fuerza lo toma de *La Ilíada*: Níobe, quien habiendo comparado a su amplia descendencia con los dos hijos de Leto: Artemisa y Apolo, sufre la muerte de sus doce hijos e hijas en la flor de la edad a manos de los Dioses. Al décimo día que fueron sepultados, dice, “ella pensó en comer, cuando se sintió fatigada por las lágrimas” (*La Ilíada* (citada por Simone Weil), *FG*, p. 21). Cf. También “El extranjero”, de Albert Camus.

A diferencia del sentido de “la fuerza” que se expresa en la guerra entre los combatientes, en el caso de la opresión se trata de la “fuerza” manejada por otro, y ocurre simplemente en tanto cohabitamos el mundo con los otros. Sin embargo, como dice nuestra filósofa, la fuerza, la gravedad: “se impone sobre el alma como el hambre extrema, puesto que consiste en un perpetuo poder de vida y muerte. Y es una imposición tan fría, tan dura como si fuera ejercida por la materia inerte”.³⁸⁶

Los efectos de la fuerza son siempre negativos ya que tan implacablemente como la fuerza aplasta así implacablemente embriaga a quien la posee o cree poseerla.³⁸⁷ De modo que la fuerza nos hace iguales a esclavos y dominados. Todos estamos sometidos a la fuerza y eso -en un primer plano material- es la justicia. Lo que singulariza la fuerza en el nivel de la materia es la función del azar. La fuerza misma es la materia, por ello resulta tan ciega como el azar.³⁸⁸ No hay para nuestra filósofa en *La Ilíada* ni en la historia de la humanidad un héroe al que la tragedia no haya tocado en algún momento con el sino del dolor y el temor; lo cual no depende sólo del ejercicio de la fuerza -de la que efectivamente no podemos escapar- sino también de la ausencia o la manera errónea en que la razón se esfuerza por controlar el azar.³⁸⁹

³⁸⁶ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, pp. 21-22.

³⁸⁷ Verdaderamente nadie la posee realmente, como puede verse a través de *La Ilíada* desde la interpretación de Weil: “los hombres no están divididos en vencidos, esclavos, suplicantes por un lado y vencedores, jefes por el otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza. Los soldados, aunque libres y armados, no por ello dejan de sufrir órdenes y ultrajes” (*Ibidem*, p. 22).

³⁸⁸ De modo que “a fuerza de ser ciego, el destino establece una especie de justicia, ciega también, que castiga a los hombres armados con la pena del talión; *La Ilíada* la formuló mucho antes que el evangelio, y casi en los mismos términos: ‘Ares es justo [equitativo dice la traducción de ed. Jus], mata a los que matan” (*Ibidem*).

³⁸⁹ Por ello dice Weil: “perecen aquellos a quienes la fuerza es prestada por la suerte por contar demasiado con ella. Es imposible que no perezcan. Pues no consideran la limitación de su propia fuerza ni sus relaciones con los otros como un equilibrio entre fuerzas desiguales” (*Ibidem*, p. 25).

Desde esta posición la filósofa demuestra (como sostiene en diversos momentos respecto a Aristóteles) que el olvido de la justicia tiene consecuencias en el plano moral, pero también en el intelectual: “no amar a la justicia se paga con la disminución del entendimiento”. En el plano social la superioridad de la fuerza y su compleja articulación con el azar dificultan la definición del papel que los seres humanos juegan en medio de la mecánica del mundo y respecto a su posibilidad de contribuir en la estructuración de un equilibrio. No obstante la filósofa asienta que ello es posible mediante la virtud de la Atención: “Con una atención de mayor calidad, leemos la gravedad de la misma gravedad, así como algunos sistemas de equilibrio posibles”.³⁹⁰

De esta manera -en una nueva y casi plena concordancia con Hannah Arendt- ulteriormente la pensadora proporciona otra clave que mantiene la respuesta en el nivel social y simultáneamente supedita la acción humana al compromiso intelectual y moral, espiritual al fin, del ser humano con el mundo: “El secreto de la condición humana es que no hay equilibrio entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza que le rodean, las cuales le superan infinitamente en la inacción; tan sólo hay equilibrio en la acción con la que el hombre recrea su propia vida en el trabajo”.³⁹¹

Libertad y poder

En el primer apartado de *Las causas de la libertad y de la opresión social* nuestra filósofa se propone captar el mecanismo de la opresión y de la libertad. Tal como hizo

³⁹⁰ “Lecturas”, *GG*, p. 169.

³⁹¹ “Mística del trabajo”, *GG*, p. 207.

Marx, trata de comprender la relación que existe entre la opresión social y el régimen de producción.³⁹² Para ello comienza por distinguir la opresión en general de las formas particulares de opresión; lo que considera casi una cuestión nueva debido a que en el pasado se consideró el poder de los opresores como mera usurpación a la que había que oponerse. La historia nos demuestra, y ella recuerda, que esos intentos siempre conducen al fracaso y que, cuando aparentemente se alcanza la victoria (como es el caso de la Revolución Francesa), la desaparición de cierta forma de opresión es sustituida por una nueva.

Partiendo precisamente de esta comprensión de la historia, Marx desarrolla un concepto de opresión en el que las condiciones objetivas o materiales de la organización social son las causas que determinan su supresión o su subsistencia. Así profundiza su crítica a los límites de la teoría marxista, para explicar el mecanismo de la opresión, en virtud de que –como afirma en su ensayo sobre las causas de la opresión y la libertad social– el pensador “sólo describe parcialmente su nacimiento”.³⁹³ No obstante reconoce un evidente progreso respecto a las ingenuas indignaciones que el marxismo reemplazó. El avance consiste en que la opresión ya no se concibe simplemente como la usurpación de un privilegio, sino como el órgano de una función social que consiste en desarrollar las fuerzas productoras.

³⁹² Con el fin de descubrir, dice: “En virtud de qué surge, subsiste y se transforma, en virtud de qué, quizá, podría desaparecer teóricamente” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 37).

³⁹³ *Op. cit.*, p. 38. Las inconsistencias de la teoría marxista de la opresión hacen dudar a Weil de su propiaviabilidad como teoría. Por ello en su escrito: “Sobre las contradicciones del marxismo”, publicado en la edición de Escritos históricos y políticos, sostiene que para ella ni siquiera “ha existido jamás el marxismo, sino varias afirmaciones incompatibles, unas fundadas, otras no” (“Sobre las contradicciones del marxismo”, *EHP*, p. 121). En el mismo texto ni siquiera considera los escritos de Marx y Engels propiamente una doctrina, a partir del hecho —dice— de que “hay contradicción, contradicción evidente, manifiesta, entre el método de análisis de Marx y sus conclusiones. [Lo cual] no es sorprendente; [ya que] elaboró las conclusiones antes que el método” (*Ibidem*, p. 117).

Entre el desarrollo de estas fuerzas y la elaboración social, Marx y Engels percibieron relaciones recíprocas –dice. No obstante son abundantes los puntos en los que Weil confronta la teoría de Marx. Como cuando dice: “Marx omite explicar por qué la opresión es invencible mientras es útil, [así como] por qué los oprimidos en rebelión no han logrado nunca fundar una sociedad no opresiva”. Y finalmente la cuestión más importante: El hecho de que Marx “deja totalmente en la sombra los principios generales del mecanismo por el cual una forma determinada de opresión es reemplazada por otra”.³⁹⁴ Los marxistas, asegura, no sólo no resolvieron estas cuestiones sino que ni siquiera creyeron necesario formularlas. Explicaron la opresión social, dice, como una función en la lucha contra la naturaleza y sólo mostraron esa relación con el régimen capitalista. Pero suponer tal correspondencia como explicación general del fenómeno de la opresión es una ingenuidad que Weil la hace análoga con el origen de la biología; en tanto los marxistas –asegura- aplicaron a los organismos sociales “el famoso principio de Lamarck, tan cómodo como ininteligible, [de que] ‘la función crea al órgano’”.³⁹⁵

A partir de entonces la función dejó de ser considerada como causa y fue concebida como efecto del órgano, que es el único orden inteligible. Se trata de la comprensión precisa de la teoría evolutiva, que no es teleológica sino que considera

³⁹⁴ Entre otras preguntas igualmente relevantes, Weil se interroga acerca de “¿por qué la división del trabajo se convertiría necesariamente en opresión?”; por qué también, “si Marx creyó mostrar cómo el régimen capitalista termina por trabar la producción, ni siquiera ha tratado de probar que, en nuestros días, cualquier otro régimen opresivo la trabaría parcialmente”. Además “se ignora por qué la opresión no podría lograr mantenerse, aún una vez convertida en un factor de regresión económica”. “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, pp. 38-39.

³⁹⁵ Pero lo que Marx no considera es que, como afirma Weil, “la biología comenzó a ser ciencia el día que Darwin sustituyó este principio por la noción de condiciones de existencia” (*Ibidem*, p. 39). Con lo que: “la adaptación es (...) una necesidad exterior y no ya interna” (*Ibidem*, p. 40).

como factor del cambio precisamente al azar. Una vez producidos los cambios, los organismos se adaptan a ellos, ya que no pueden reconfigurarlos. La función, dice Weil, es un mecanismo ciego cuyo resultado se produce en combinación con las variaciones accidentales, porque la adaptación del órgano a la función entra en juego para limitar el azar. Aspecto que Marx no considera, y que nuestra filósofa vincula con el tema de la vida social y las características de la política que postula. Con el rigor lógico y la exuberancia poética que la caracterizan, afirma que este método no sólo es válido en biología sino en cualquier parte en la que haya estructuras organizadas, que no han sido organizadas por nadie.

Su posición acerca de la condición humana conecta con el tema de la identidad, ya que como ella misma sostiene: la naturaleza humana implica el poder de innovar, de crear, de superarse a sí misma, aunque la mayor parte de las veces las condiciones de existencia sean ignoradas por los seres humanos que se encuentran sometidos a ellas. Esto es, las condiciones de existencia de los seres humanos son determinadas por el medio natural y por la existencia común (que incluye la competencia) con otros grupos. En referencia a Marx, Weil concede que seguramente él sí llegó a captar la naturaleza secreta de la opresión misma, y establece que en condiciones de organización social con bajos niveles de producción es menor el grado de opresión. La misma guerra (que es la expresión grosera de la fuerza) en esas condiciones, a falta de medios y ventajas que la estimulen, se da como pillaje o como exterminación y no como conquista.

Por ello asegura que para entender los mecanismos del poder debemos profundizar el análisis acerca de los fenómenos de la opresión económica en su

vinculación con la guerra, ya que lo sorprendente en el caso de la opresión del trabajador, dice, “no es que la opresión aparezca sólo a partir de formas más elevadas de economía, sino que las acompañe siempre”.³⁹⁶ Ello revela la existencia de un factor extra económico en el proceso de concentración desmedida de poder, que hace considerar a Weil que la diferencia entre una economía primitiva y otras formas más desarrolladas no es sólo de grado sino de naturaleza. Lo relevante de la diferencia entre unas y otras consiste en que en el primer estadio el hombre es libre frente a los otros, porque nada interfiere en su propio esfuerzo por el control de la naturaleza; por ello es que para escapar a su dominio la diviniza.

En la segunda opción el hombre pasa del acoso de la naturaleza a la de otros hombres. Lo que Marx percibió respecto del Estado que se conforma como representativo del carácter impersonal de la dominación. Su conclusión es que: “esta máquina de triturar hombres no puede dejar de triturar en tanto funcione”,³⁹⁷ independientemente de las manos en las que esté. Así la sustitución de un poder por otro funciona sucesivamente en una interminable espiral de opresión cada vez más extrema. En este sentido la opresión social en sus formas particulares, históricamente situadas, es para la filósofa el resultado de la manera en que la sociedad se organiza.³⁹⁸

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 44.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 46.

³⁹⁸ Como dijera Marx: “la opresión procede exclusivamente de condiciones objetivas. La primera (...) es la existencia de privilegios” reconocida por Weil, quien sin embargo advierte que no son las leyes, ni los títulos de propiedad (que por otra parte habría que analizar a la luz de la distinción arendtiana entre propiedad y riqueza), los que determinan la opresión, sino “la naturaleza misma de las cosas” (*Ibidem*). Arendt y Simone Weil coinciden en su crítica al desconocimiento del poder por parte de Marx, quien –según la primera– “no creyó que nadie quisiera el poder sólo por el poder [...] Marx no entendió el poder, en el sentido llano de que una persona quiere mandar sobre otra y que precisamos leyes para prevenirlo” (“Arendt sobre Arendt”, *De la historia a la acción*, ed. cit., p. 158).

Son muchos los ejemplos que nuestra pensadora aporta para mostrar las múltiples formas de privilegio que producen la desigualdad: Además del sectarismo religioso que dota de privilegios a los sacerdotes, dice, existen otros monopolios como el de los científicos o técnicos, especialistas en diversas ramas del saber (aquí añadimos el privilegio de los varones frente a las mujeres, que ella no alcanzó a ver). En términos del poder también dan privilegios las armas, dice. Por ello otra forma de desigualdad que le parece relevante es la de hombres armados ante hombres desarmados. Y si se juntan las dos (el poder de las armas y la especialización en el campo bélico) tenemos un recrudecimiento de la opresión y la violencia, ya que ante esta condición los trabajadores son impotentes para defenderse y el producto de su trabajo se les puede arrebatar.

Los trabajadores pues están a merced de los guerreros -o (como constatamos que ocurre bajo nuestra forma actual de opresión) de quienes los controlan- y no al revés. Asimismo ocurre con el dinero (el medio más abstracto de intercambio social), para el cual se requieren especialistas que viven de organizar ese intercambio; lo que hace que se necesiten especialistas cuyo monopolio les permite vivir de los esfuerzos de los demás.³⁹⁹ Igualmente respecto a los productores del campo y los artesanos, como de los obreros. Tanto en la lucha contra otros hombres (hombres, desde la perspectiva de la guerra que a ella le interesa analizar; seres humanos desde la perspectiva más amplia de la cultura) como en contra de la naturaleza, para lograr la eficacia se requiere coordinación. Por ende, el grado de complejidad de la tarea de que

³⁹⁹ Esto es, individuos cuya tarea es aprovechar “los frutos del trabajo de otros, y privar a los productores de lo indispensable” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 48).

se trate construye el monopolio de algunos dirigentes.⁴⁰⁰ En este caso están tanto la administración de los asuntos públicos como las empresas; quienes son beneficiarias de estas principales formas de privilegio. Con excepción de la moneda (que aparece en un momento determinado de la historia), todos estos factores actúan en todos los regímenes de opresiones, variando sólo en la forma en que se reparten y combinan dos elementos del análisis: 1) el grado de concentración del poder y 2) el carácter más o menos cerrado o misterioso de cada monopolio.

Sin embargo también esos privilegios son insuficientes para determinar la opresión, ya que también cuentan factores subjetivos y simbólicos como la confusión ante el dolor, la incomprensión del mundo y de los otros, así como la tendencia humana al uso del poder y hasta el abuso y el desconocimiento de nuestro propio poder. Weil considera que el orden de definición material del mundo (la división entre quienes mandan y quienes obedecen) no explica suficientemente el fenómeno de la opresión: “los privilegios, por sí mismos, no bastan para determinar la opresión. [En tanto que] la desigualdad podría ser fácilmente suavizada por la resistencia de los débiles, y el espíritu de justicia de los fuertes no haría surgir una necesidad aún más brutal que las mismas necesidades naturales, si no interviniera otro factor, a saber, la lucha por el poder”.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Ante esta división, dice Weil: “la primera ley de la ejecución es (...) la obediencia” (*Ibídem*).

⁴⁰¹ *Ibídem*, pp. 48-49. Nuevamente nos encontramos, ante el concepto weiliano del poder, con una analogía planteada, en este caso, por Magda Catalá, quien sostiene que lo que caracteriza la dominación de los hombres sobre las mujeres es la cuestión del poder: “los machos [dice], pelean entre ellos por las hembras como pelean por el territorio y por el alimento, pero pelean, igualmente, cuando no hay hembras, ni espacio, ni alimento. Los machos pelean entre sí por el poder” (Magda Catalá, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, Barcelona, Anagrama, 1983, p. 20).

Para nuestra filósofa el poder no está representado sólo en su expresión material; su ejercicio contiene un componente subjetivo de incalculable valor, que es el prestigio o la legitimidad y que, mediante *sugestión* o *ejemplo*, hace que sea más tolerado que consensuado por la sociedad. Analizar y explicar el tema del poder desde una perspectiva ontológica resulta fundamental, en tanto éste se juega entre seres humanos que poseen no sólo cuerpo sino también un alma. Por ello es necesario profundizar la comprensión sobre la naturaleza del poder en concordancia con su teoría del conocimiento y desde la perspectiva ontológica que nos ofrece. Desde esta perspectiva Weil es capaz de detectar que “el poder encierra una especie de fatalidad que pesa tan implacablemente sobre los que mandan como sobre los que obedecen. Más aún, en la medida en que esclaviza a los primeros, por su intermedio, aplasta a los segundos”.⁴⁰²

El ejercicio del poder -tanto en quien lo sufre como en quien lo ejerce- está ligado a las propiedades físicas de la fuerza y ello hace que la dinámica del poder sea más compleja; una empresa imposible de sostener y al mismo tiempo de detener, debido a la manera en que se retroalimenta.⁴⁰³ Pero también incluye un elemento espiritual de incalculable valor que Weil identifica críticamente al poder que se obtiene mediante la sugestión. Así asegura que uno de los principales asuntos que la política debería contrarrestar es el ejercicio pernicioso de la publicidad. “El problema

⁴⁰² “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 49.

⁴⁰³ En primer lugar hay que considerar que “conservar el poder es, para los poderosos, una necesidad vital, pues es su poder lo que los alimenta. [Ellos, además] tienen que conservarlo a la vez contra sus rivales y contra sus inferiores”. En ambos casos el temor es recíproco, pero las dos luchas se retroalimentan: “una contra aquellos sobre los que reina, la otra contra sus rivales, se mezclan inextricablemente y cada una reanima a la otra sin cesar” (“Cuadro teórico de una sociedad libre”, *RCLOS*, p. 76).

de hallar un método que permita dotar de inspiración a todo un pueblo es enteramente nuevo [asegura], y es ésta la tarea esencial de la política. Ni Montesquieu ni Rousseau lo entendieron. En cambio se improvisaron, dice, soluciones a toda prisa en torno de la Diosa Razón”.⁴⁰⁴ A partir de esa solución falsa se transmitió, más que una inspiración, una coerción sutil que se basa en el debilitamiento perpetuo de las almas. Es decir, el ejercicio de la política se relaciona con el tema de la sugestión y la propaganda, cuya función es opuesta a la política porque la inspiración está ligada con la verdad; la propaganda es totalmente lo contrario: “no va encaminada a suscitar una inspiración: la propaganda cierra, clausura, todos los orificios por los que la inspiración pudiera surgir; llena de fanatismo el alma entera”.⁴⁰⁵

La propaganda pues ha suplantado el ejercicio pleno de la política no sólo en los totalitarismos de su tiempo y el nuestro; es además contraria a una de las necesidades del alma que es la libertad de opinión. Si la opresión depende del poder, y éste a su vez de la opresión: “Sólo se puede romper el círculo de dos maneras: suprimiendo la desigualdad o estableciendo un poder estable, un poder tal que haya equilibrio entre los que mandan y los que obedecen”.⁴⁰⁶

Si todo dependiera de las leyes de la materia (gravedad) no habría nada que hacer, pero en cuanto introducimos la relación interhumana como parte que es del mundo, la facultad humana del ejercicio del poder aparece en toda la complejidad que

⁴⁰⁴ “Echar raíces”, *ER*, p. 149.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

⁴⁰⁶ Ésta última es compartida por los “partidarios del orden” de toda la historia humana: “los escritores latinos que loaron ‘la inmensa majestad de la paz romana’”, Dante, la escuela reaccionaria de comienzos del siglo XIX, Balzac, y hoy por “hombres de derecha sinceros y reflexivos. Pero esta estabilidad del poder, objetivo de los que se dicen realistas, aparece como una quimera si se la mira de cerca, lo mismo que la utopía anarquista” (“Análisis de la opresión”, *RCLÓS*, p. 50).

representa (en cuanto se refiere al alma y no sólo a la extensión o la materia); y no sólo se expresa en forma de violencia sino a través de la *sugestión*.⁴⁰⁷ Con base en su caracterización física del mundo Weil reconstruye la tensión del poder que se ejerce opresivo para mantenerse y el impulso de emancipación que crece ante la radicalización de la opresión, como el círculo eterno de la fuerza que sustituye a los combatientes, poderosos y desposeídos, sin terminar jamás de deglutirlos: “Entre seres humanos, las relaciones de dominio y sumisión, por no ser nunca plenamente aceptables, constituyen siempre un desequilibrio sin remedio y que se agrava perpetuamente a sí mismo”.⁴⁰⁸

Ninguna alternativa hasta hoy vislumbrada de organización social ha planteado una posibilidad realista de suprimir o reducir la desigualdad, debido a que no ha visto la necesidad espiritual de la inspiración, ni que todo poder es inestable a la vez que opresor, debido a la naturaleza de la fuerza. De la misma manera como lo vio Marx en el régimen capitalista –asegura Weil– “la carrera por el poder esclaviza a todo el

⁴⁰⁷ Por ello Weil explica que “un poder, cualquiera que sea, siempre debe tratar de afirmarse en el interior por medio de éxitos en el exterior, pues esos éxitos les dan medios de presión más poderosa (aunque, paradójicamente) para obtener de parte de los esclavos la obediencia y los sacrificios indispensables a un combate victoriosos, el poder debe hacerse más opresivo”. *Ibidem*.

⁴⁰⁸ “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, pp. 51-52. Y ello “aun en el dominio de la vida privada [dice la pensadora] donde el amor, por ejemplo, destruye todo equilibrio en el alma desde que trata de esclavizar a su objeto o de esclavizarse a él” (*Ibidem*, p. 52). Aquí nuestra filósofa nos muestra que, si bien no es inconsciente de las múltiples formas de desigualdad, incluyendo la de género, no le interesa mucho profundizar en éste tema. Enseguida añade, sorprendiendo por su fácil solución: “Pero allí al menos nada exterior se opone a que la razón venga a poner orden estableciendo la libertad y la igualdad” (*Ibidem*). No así en las relaciones sociales — como ella cree— en las que “los procedimientos del trabajo y el combate excluyen la igualdad y parecen hacer pasar la locura sobre los hombres como una fatalidad exterior” (*Ibidem*) a la que se ven sometidos, sin que su propia intervención sea *perclbida* conscientemente.

mundo, a los poderosos como a los débiles”⁴⁰⁹ en la misma medida. Pero también permite a ambos comprender la materia del mundo a través de su propia acción, por lo que la acción humana resulta determinante en la configuración de la realidad: “Entre el hombre y la materia, cada acción, feliz o no, establece un equilibrio que sólo puede romperse desde fuera, pues la materia es inerte”.⁴¹⁰

La vocación marxista por el desarrollo de los medios de producción no es suficiente para lograr el objetivo de la emancipación social, puesto que falta en esta hipótesis el ingrediente principal que es el juego humano de la lucha por el poder. Al no poder esperar de la materia más de lo que nos da, podemos ver que es del lado del espíritu donde se encuentran las facultades que los seres humanos tienen para comprender y comprenderse, a través de su propia capacidad de acción. El aspecto singular más relevante del régimen particular del que hablaba Marx es que, paradójicamente, en él los instrumentos de la producción industrial son al mismo tiempo las principales armas en la carrera por el poder. Los procedimientos de esta carrera someten a los hombres, sean cuales fueren, por el mismo vértigo y se imponen como fines absolutos. Esto se expresa en todos los niveles de la cultura y le hace

⁴⁰⁹ La razón de ello es “el mismo hecho de que nunca hay poder sino carrera por el poder y que ésta carrera es sin término, sin límites, sin medida (...) obligados siempre a hacer más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan por hacer más que ellos, deben sacrificar la existencia no sólo de esclavos, sino la propia y la de los seres más queridos” (*Ibíd.*). En este punto Weil recurre al ejemplo de Agamenon e Ifigenia, para ilustrar el carácter voraz e indetenible de la lucha por el poder y el dinero: “Así Agamemnon inmolando a su hija revive en los capitalistas que, para mantener sus privilegios, aceptan sin preocuparse demasiado guerras capaces de quitarles sus hijos” (*Ibíd.*). También Rosa Luxemburgo cuestionaba, según Weil, la acumulación capitalista y la imagen del consumo que desde el esquema marxista aparece como un “mal necesario” que permite mantener la vida tanto a los jefes como a los obreros al “fin supremo” de los medios de producción. Weil establece que: “El profundo absurdo de este cuadro es lo que constituye su profunda verdad, verdad que desborda singularmente el marco del régimen capitalista” (*Ibíd.*).

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 51.

concluir que “es el reflejo de este vértigo lo que da grandeza épica a obras como *La comedia humana*, las *Historias* de Shakespeare, los cantares de gesta, o *La Ilíada*”.⁴¹¹

El vértigo del poder es el impulso que mueve las acciones de los seres humanos, aunque muchas veces se ha interpretado la búsqueda del poder sin comprender a fondo su naturaleza, sino más bien como algo dado; sobre el cual Maquiavelo, por ejemplo, tiende simplemente a delimitar sus condiciones de posibilidad y las consecuencias de su ejercicio. En ese contexto los moralistas vulgares -dice Weil- se quejan porque el hombre se deja llevar por su interés personal como si fuera el mero interés personal lo que produce la opresión social, pero esto no es así puesto que la opresión es consustancial al poder. El interés -reconoce la pensadora- es un principio de actuación egoísta, pero limitado, razonable, que sólo puede engendrar males limitados⁴¹². Es una condición más profunda que el rasgo humano innegable del interés lo que completa el cuadro paradójico de la realidad.

Lo importante en este punto es el error que los seres humanos cometen cuando invierten la relación entre los medios y los fines propiamente humanos.⁴¹³ Aunque nuestra filósofa aclara ahí mismo con profundidad ontológica que “el verdadero tema de *La Ilíada* es el poder de la guerra sobre los guerreros, y a través de ellos, sobre todos los seres humanos”, la obra de Homero podría ser concebida también como una

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 53.

⁴¹² Y ésta ha sido, dice, “la historia de la servidumbre que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos” (*Ibidem*, p. 54). Si bien esto se expresa en el nivel inmediato de la experiencia individual, “la ley de todas las actividades que dominan la existencia social es que cada uno sacrifique la vida humana en sí y en otros, a cosas que no constituyen sino medios para vivir mejor. Ese sacrificio presenta diversas formas, pero todo se resume en la cuestión del poder”. *Ibidem*.

⁴¹³ Por ello dice Weil que “en este antiguo y maravilloso poema aparece ya el mal esencial de la humanidad, la sustitución de los fines por los medios” (*Ibidem*); sustitución que ella interpreta como el comienzo de un largo proceso de desarraigo de los seres humanos.

descripción fiel del patriarcado en cuanto contiene -como sostiene Weil- la expresión más acabada de la condición humana que se funda en la necesidad y hace de la fuerza un instrumento para el logro de sus objetivos, además de intentar utilizarla como medio de control para los demás seres humanos.

En la gran obra histórico-literaria de Homero que inspira a nuestra pensadora a veces aparece la guerra en primer plano, o la riqueza, o la producción, pero el mal continúa siendo el mismo: la lucha por el poder que se manifiesta en los dos niveles correspondientes a las dos sustancias cartesianas; tanto en la expresión feroz de la violencia como en la persuasión sutil de la propaganda. Por ende, para nuestra pensadora el poder es uno de los medios más potentes, capaz de desplegar la justicia como forma de realización estrictamente humana.

Desde esta descripción ontológica del poder, se sigue que “poseer un poder consiste simplemente en poseer los *medios de acción*, que rebasen la fuerza, tan restringida, de que un hombre dispone por sí mismo”.⁴¹⁴ El poder es una especie de extensión o potenciación de los recursos individuales, siempre limitados, a los que naturalmente el ser humano tiene acceso. Pero por una inversión inevitable el poder se ha desfigurado y llega -dice- a ocupar el lugar de todos los fines, produciendo la violencia sin sentido que signa la historia de la humanidad.⁴¹⁵ La historia humana no es por tanto más que el resultado de esa distorsión, que a su vez es consecuencia del

⁴¹⁴ *Ibidem* (el subrayado es mío).

⁴¹⁵ Evidentemente “ese trastocamiento en la relación de medios y fines es esa locura fundamental que explica todo lo que hay de insensato y de sangriento a lo largo de la historia” (*Ibidem*), como sostiene Weil.

desconocimiento de nuestras facultades y de nuestros límites.⁴¹⁶ La sombría consecuencia es que los seres humanos se tratan unos a otros como si fueran simple materia pura de la que se elimina su componente espiritual.

En la medida en que durante el transcurso de la civilización se ha eliminado progresivamente el elemento espiritual de las relaciones humanas las características del poder son tales que parece imposible cualquier limitación: “los amos pueden soñar con la moderación, pero les está prohibido practicar esta virtud, bajo pena de fracaso”;⁴¹⁷ por lo que terminan siendo incapaces hasta de concebirla. Mientras, la rebelión permanente de los oprimidos, que hierve siempre aunque estalle sólo por algunos momentos, puede agravar el mal o disminuirlo y generalmente lo agrava ya que obliga a los amos a hacer que su poder pese más por el temor de perderlo. Eventualmente los rebeldes logran arrojar a un grupo de opresores y remplazarlo por otro, y a veces hasta llegan a cambiar la forma de opresión. Lo que no pueden es suprimir la opresión misma.⁴¹⁸

Justicia y Opresión.

En tanto no sepamos enfrentar la lucha contra la desigualdad; esto es: “mientras los procedimientos del trabajo y del combate den a algunos un poder discrecional sobre las masas [... en una] guerra realizada por los hombres para la conquista o defensa de

⁴¹⁶ Por eso dice Weil que la búsqueda del poder “rebaja a la humanidad viviente a ser cosa de cosas inertes” (*Ibidem*).

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ Para ello habría que abolir (en el ámbito productivo) todos los monopolios pero también, dice nuestra filósofa, aquellos “secretos mágicos o técnicos que dan el poder sobre la naturaleza, los armamentos, el dinero, la coordinación de trabajos” (*Ibidem*, p. 55).

los privilegios”,⁴¹⁹ la lucha por el poder seguirá siendo la expresión más cruenta de fuerza y su resultado inmediato la opresión social. Esto nos coloca en la necesidad de seguir buscando la posibilidad de configuración de una nueva forma de comprender nuestra posible participación en el mundo, y con ello afianzar una posible transformación de la realidad. En relación con el poder la lucha del ser humano contra la naturaleza es sustituida por una lucha entre seres humanos, en los mismos términos que establece la fuerza pero con un mayor grado de resistencia derivado de la organización social (es decir, debido a la voluntad humana, que en la naturaleza está ausente).

Bajo esta concepción derivada de la necesidad a la que se ven sometidos los seres humanos, la lucha por el poder adopta múltiples variables de acuerdo con las diversas formaciones culturales. Sin embargo así como la naturaleza misma de las cosas produce la opresión, es ella misma la que limita el carácter tiránico que produce la excesiva concentración del poder. ¿Cómo se produce ese límite? En primer lugar hay que considerar que la opresión es un producto derivado exclusivamente de las relaciones entre seres humanos, lo que Weil aclara distinguiéndola de un efecto directo del azar o de la fuerza: “si la opresión es una necesidad de la vida social, esta necesidad no tiene nada de providencial”.⁴²⁰

En la medida en que la opresión social es más bien el resultado lógico de nuestras relaciones, implica una responsabilidad. Por ello nuestra autora cree que “es malo pensar que soy el autor de aquello que la naturaleza opera en mí de modo mecánico. Pero aún es más malo creer que el autor es el Espíritu Santo. Eso se aleja

⁴¹⁹ *Ibidem.*

⁴²⁰ *Ibidem.*

todavía más de la verdad”.⁴²¹ Es a partir de la ley física de la materia como ella explica el mecanismo del poder y la opresión adherente, como promotores de la desigualdad que marca toda la historia de la humanidad: “En cuanto la sociedad está dividida en hombres que ordenan y hombres que ejecutan, toda la vida social está orientada por la lucha por el poder, y la lucha por la subsistencia sólo interviene como un factor, a decir verdad indispensable, de la primera”.⁴²²

Entonces la opresión está determinada por la organización del trabajo, pero también y de forma más determinante por la búsqueda del poder; de cuya consecución deriva la primera. En este sentido la idea marxista de que la existencia social está determinada por las relaciones entre el hombre y la naturaleza, establecidas por la producción, mantiene su vigencia. Pero esas relaciones deben considerarse en torno al problema fundamental del poder, según el cual los medios de subsistencia constituyen simplemente un dato del problema. Si el orden desigual parece absurdo es porque refleja fielmente la injusticia como el “absurdo esencial que ocupa el centro de la vida social”.⁴²³

Tal absurdo se mantiene y refuerza a través de la relación no comprendida entre los procedimientos de la producción y los de la organización del poder que ella analiza. Por ello para nuestra pensadora es necesario elaborar un listado de las necesidades ineluctables que limitan toda especie de poder. Posteriormente a la obra

⁴²¹ “Ilusiones”, *GG*, p. 99.

⁴²² “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, pp. 56-57.

⁴²³ *Ibidem*. Por ende, para superar este absurdo, “un estudio científico de la historia tendría que recoger las acciones y reacciones que permanentemente se producen entre la organización del poder y los procedimientos de producción, pues si bien el poder depende de las condiciones materiales de la vida no cesa nunca de transformar esas mismas condiciones” (*Ibidem*).

que analizamos, en la que inicialmente desmenuza el tema de la opresión social, desarrollará un listado de las necesidades no materiales sino espirituales que resultan imprescindibles al desarrollo no sólo espiritual sino también del orden social: “Las necesidades del alma”. En este momento aún inicial de su reflexión sobre la libertad y la opresión se limita a explicar el fenómeno del poder desde la organización social. Desde este nivel de descripción sostiene que en primer lugar están los instrumentos en los que el poder se apoya y que tienen un alcance determinado; no es igual gobernar con arcos y flechas que con armaduras y armas de fuego o con aviones y bombas incendiarias.⁴²⁴ Los poderosos tienen que echar mano de recursos y astucias múltiples para obtener por persuasión lo que no pueden obtener bajo presión. Así propician, estimulan o alientan que los oprimidos tengan un interés directo en lo que se les pide, o bien inspiran en ellos un fanatismo que les hace aceptar los sacrificios.

En segundo lugar el poder por su naturaleza no sólo es opresivo sino también muy frágil, debido a las propias limitaciones humanas que son constitutivas de la fuerza. La cantidad de asuntos que pueden estar bajo el control de un solo hombre depende de las capacidades personales.⁴²⁵ Pero también de las condiciones objetivas del control como es la rapidez de los transportes y las informaciones (como lo vemos hoy con el internet) y, en síntesis, de la simplicidad o la complicación en los engranajes del poder. El individuo no tiene la capacidad de una masa de ideas, ni

⁴²⁴ *Ibidem*. Por otra parte están las relaciones económicas y el intercambio social que éstas involucran: “El poder del oro depende del papel que desempeña el comercio en la vida económica” (*RCLOS*, pp. 57-58).

⁴²⁵ Como dice Weil: “El poder choca siempre con los límites mismos de la facultad de control, que son bastante estrechos [Y añade] depende en gran medida de factores individuales como la extensión y la rapidez de la inteligencia, la capacidad de trabajo, la firmeza de carácter” (*Ibidem*, p. 58).

puede encontrarse en varios lugares, y el día tiene sólo veinticuatro horas. Por tanto el remedio de esta situación se encuentra en la colaboración; con todo y las complicaciones de la rivalidad que son infinitas, además de que la política exige el ejercicio de facultades individuales.⁴²⁶

Una vez establecida la crítica: la idea de que el desarrollo de los medios de producción garantice el bienestar de los trabajadores como ilusión, la filósofa también sostiene que el poder colectivo es otra ficción. De esta posición se sigue su penetrante crítica de los partidos y en general de toda pretensión de reconocimiento de identidades colectivas, que ella define como idolatría. Nuestra filósofa concibe tres elementos que le permiten pensar el poder como una fuerza mensurable, aunque todas las acciones de las y los participantes de esta relación social sean inconscientes: el excedente de la producción, el modo de producir ese excedente y la organización social en la que dichos modos se establecen.

En principio es claro que la dinámica del poder está naturalmente ligada a la producción, porque como ella dice: “cualquier poder tiene por condición un excedente en la producción de vituallas”,⁴²⁷ para que quienes se dedican al ejercicio del poder (y hasta los esclavos) puedan vivir. La medida de ese excedente depende –dice- del modo de producción y en consecuencia y de forma relevante también de la *organización social*. Con estos argumentos rechaza la propuesta marxista de concebir el poder y la desigualdad, reduciéndolos a sus componentes económicos. El hecho esencial –dice en sus notas personales- es este: “la descalificación del trabajo es el fin de la civilización.

⁴²⁶ Es decir, “las facultades de examinar, comparar, pesar, decidir, combinar, son esencialmente individuales, y en consecuencia ocurre lo mismo con el poder, cuyo ejercicio es inseparable de esas facultades” (*Ibidem*).

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 59.

Ese es el verdadero materialismo. La forma de explotación no es un fenómeno material. Lo material en la historia es la técnica, no la economía”.⁴²⁸

Desde su perspectiva materialista, más realista y completa, de un análisis del poder que no se disocia de la estructura de la dominación, podemos constatar el valor y la importancia que adquiere la dimensión simbólica del poder para su propio sostenimiento: “Los poderosos [dice] sacerdotes, jefes militares, reyes o capitalistas, creen siempre mandar en virtud de un derecho divino, y los que están sometidos a ellos se sienten aplastados por un poder que les parece divino o diabólico pero de todas maneras sobrenatural”.⁴²⁹ Esto significa –como vimos antes- que la imposición del poder y la opresión subsecuente no se reduce a la coerción o a la violencia física. Toda sociedad opresora, asegura Weil, “está cimentada por esa religión del poder que falsea todas las relaciones sociales permitiendo a los poderosos ordenar más allá de lo que pueden imponer”.⁴³⁰ Ello hace que la dominación ejercida por medio del poder, y la opresión que le sigue, parezcan permanentes, absolutas e insuperables.⁴³¹ Así de abrumadora es la *fuerza* que se manifiesta en el ejercicio del poder.

Pero en esa estrecha relación entre producción y poder de la que deriva la opresión social habremos de reconocer –como insiste nuestra pensadora- que el poder es constructivo y destructivo al mismo tiempo. Corrientemente todo poder se esfuerza por mejorar en su propio dominio la producción y el control (la historia lo muestra con los faraones, el despotismo ilustrado, etc.). Pero asimismo se esfuerza en

⁴²⁸ “Cuaderno I”, C, p. 59.

⁴²⁹ “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 59.

⁴³⁰ *Ibidem* (Como sabemos por la experiencia cotidiana que ocurre actualmente en México).

⁴³¹ “Sólo ocurre algo distinto (afirma Weil) en los momentos de efervescencia popular, cuando por el contrario, todos, esclavos rebelados y amos amenazados, olvidan cuán pesadas y sólidas son las cadenas de la opresión” (*Ibidem*).

destruir en sus rivales los medios de producir y administrar, y sufre las mismas tentativas de parte de ellos.⁴³² De modo que las consecuencias indirectas del ejercicio de poder tienen más importancia que los esfuerzos conscientes de los poderosos ya que, como asegura Weil: “todo poder, por el hecho mismo de ejercerse, extiende hasta el límite de lo posible las relaciones sociales sobre las cuales reposa”⁴³³. Con esta afirmación ilustra por qué es tan difícil erradicar la opresión, pero también por qué es posible modificarla: “el poder militar multiplica las guerras, el capital comercial multiplica los intercambios” y el consumo. Tal condición agudiza la opresión y la lleva así hasta extremos cada vez más insostenibles. La relación entre la cantidad de recursos existentes y los intentos de dominación que circundan el ejercicio individual del poder, también son importantes. Eventualmente ocurre, dice la pensadora, “por una especie de azar providencial”, que esa extensión por algún mecanismo cualquiera hace surgir nuevos recursos que permiten una nueva extensión y así sucesivamente.⁴³⁴

Es necesario resaltar que es *el azar* el que puede permitir hallazgos afortunados de recursos necesarios para el desarrollo productivo y que, de no ser por él, no necesariamente estarían a nuestro alcance. Desde este enfoque más receptivo a los aspectos de la realidad humana que no son controlables por nuestra facultad de

⁴³² En este sentido, como afirma Weil: “La lucha por el poder es a la vez constructora y destructiva, conduce a un progreso o a una decadencia económica según predomine la destrucción o la construcción” (*Ibidem*, p. 60).

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Es evidente en la historia que “todos los regímenes ofrecen ejemplos de este tipo de azares providenciales; pues sin estos azares ninguna forma de poder podría durar” (*Ibidem*, p. 61).

dirección le es posible definir a Weil la fortaleza del poder⁴³⁵ y su incremento sin fin. El azar juega un papel importante para explicar el crecimiento y la consolidación del capitalismo, como de cualquier otro régimen de producción.⁴³⁶ Pero la contradicción interna de todo régimen opresor (que supuestamente es causa de la revolución) está determinado para ella por lo que considera tres límites objetivos: los *medios de control*, los *recursos* y los *instrumentos*. Si cualquier régimen organizativo pudiera extender ilimitadamente sus medios de control, sería como tener la posibilidad de ubicuidad; si pudiera extender igualmente sus recursos, estaríamos hablando del paraíso terrenal; y si pudiera ampliar indefinidamente el alcance de sus instrumentos, esto aboliría la dependencia recíproca del amo y el esclavo.

Si bien es imposible probar que todo esto es imposible, asumir simplistamente que es posible (como muestra que hizo Marx) sería como fundar la teoría en un cuento de hadas: “En general, no se puede considerar que vivimos como sometidos a leyes si no se admite que todo fenómeno es limitado, y este es el caso también para el fenómenos del poder, como lo había comprendido Platón”.⁴³⁷ En esto radica la contradicción interna que todo régimen opresor lleva consigo: entre sus recursos

⁴³⁵ Como “el crecimiento de un régimen por el hecho de que le basta funcionar para provocar nuevos recursos que le permitan funcionar en mayor escala” (*Ibidem*, p. 62).

⁴³⁶ Weil se dirige nuevamente a detectar las fallas de la argumentación marxista, particularmente en torno al tema del “progreso” supuesto por Marx: “Este fenómeno del desarrollo automático es tan notable que podríamos imaginarnos que un régimen bien constituido, si se puede hablar así, subsistiría y progresaría sin fin” (*Ibidem*). En el siglo XIX, dice, aún los socialistas se figuraron respecto al régimen de la gran industria: “Es fácil imaginar de forma general y abstracta un régimen opresor que jamás entrará en decadencia, pero no es lo mismo si se quiere comprender de forma clara y concreta la extensión indefinida de un poder determinado” (*Ibid.*) como el régimen capitalista.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 63. Sin embargo al poder no le es fácil detenerse, porque la rivalidad lo obliga a rebasar los límites dentro de los cuales puede ejercerse efectivamente. Entonces, en el intento de superarlos, afirma Weil: “se extiende más allá de lo que puede controlar; ordena más allá de lo que puede imponer; gasta más allá de sus propios recursos” (*Ibidem*), hasta que no se puede sostener.

materiales y las ambiciones insaciables que lo alimentan.⁴³⁸ Nuestra filósofa ejemplifica esto con el caso del ejército romano y con los caballeros medievales que al principio daban cierta seguridad a los campesinos protegiéndolos del bandolerismo, y acabaron por devastar los campos que los alimentaban. Asimismo parece acontecer con el capitalismo, aunque no está probado que siempre ocurra así. Pero según ella es necesario admitir esa posibilidad, a menos que sostengamos la idea de que los recursos son inagotables. Lo cual, asegura, es sólo una especulación idealizada de muy poco valor.

En este sentido las transformaciones sociales son, más que producto de las llamadas revoluciones, un efecto exterior de la naturaleza o del destino cuyas leyes rigen a todos por igual. Esto le lleva a mantener que: “la naturaleza misma de las cosas constituye esa divinidad justiciera que los griegos llamaban Némesis y que castiga la desmesura”.⁴³⁹ Cuando una determinada forma de opresión llega a su decadencia el cambio se produce muy lentamente, comienza su desaparición muy poco a poco; después de un tiempo -específica- termina siendo sustituida por las nuevas relaciones de fuerza que también han ido surgiendo gradualmente. Como ejemplo histórico Weil recurre a la revolución rusa, que pareció hacer surgir algo radicalmente nuevo, sin embargo asegura que los privilegios suprimidos tenía tiempo que habían perdido su

⁴³⁸ Weil expresa esto en una forma de recordatorio del sustento teórico de la dualidad cartesiana, ya que se mantiene: “la oposición entre el carácter necesariamente limitado de las bases materiales del poder y el carácter necesariamente ilimitado de la carrera por el poder en tanto relación entre los hombres” (Ibíd.) y, por ende, del lado de la sustancia del pensamiento. De otra manera: la clase dominante, sostiene Weil: “queriendo extender la explotación de los oprimidos más allá de lo que permiten los recursos objetivos, agota esos mismos recursos” (Ibídem, p. 64), o bien: mata a la gallina de los huevos de oro por extenuación y el proceso por el cual la explotación resultaba productiva se vuelve cada vez más costoso.

⁴³⁹ *Ibídem*.

base social y sólo se mantenía en la tradición.⁴⁴⁰ A veces esa decadencia produce un recrudescimiento de la fuerza opresora que tritura más agudamente los cuerpos, corazones y espíritus de los seres humanos. La falta de recursos para subsistir promueve la búsqueda febril de soluciones que tendrán que pasar por el desorden y la miseria antes de alcanzar un régimen mejor organizado.

Además, para que el nuevo orden se consolide tendría que haber originado fuerzas superiores a las que disponen los poderes oficiales. No obstante, aun cuando la sustitución se hubiera realizado, nunca hay una verdadera ruptura de la continuidad (ni siquiera cuándo se atraviesa por luchas sangrientas) sino una sustitución progresiva de formas sociales y de fuerzas que desde antes ya constituían un factor decisivo en la vida colectiva. Con esta tesis demuestra la ineffectividad de la Revolución, e inclusive su imposibilidad, cuando asegura que el mecanismo de las transformaciones sociales es un monótono juego de fuerzas ciegas, “donde unas sustituyen a otras, sin dejar nunca de triturar a los desgraciados humanos [... en la medida que] ese repentino trastocamiento de las relaciones de fuerza, que es lo que suele entenderse por revolución, no es sólo un fenómeno desconocido en la historia; es además, si se lo observa de cerca, algo inconcebible, pues sería una victoria de la debilidad sobre la fuerza, el equivalente de una balanza en la que se inclina el platillo menos pesado”.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ En ese contexto “las fuerzas reales, es decir, la gran industria, la policía, el ejército, la burocracia, lejos de haber sido quebrados por la revolución adquirieron gracias a ella un poder desconocido en los demás países” (*Ibidem*, p. 66).

⁴⁴¹ *Ibidem*. En general lo que muestra la historia son más bien “lentas transformaciones de regímenes en los que los hechos sangrientos que llamamos revoluciones desempeñan un papel bastante secundario y hasta pueden estar ausentes” (*Ibidem*).

Desde esta descripción de bases físicas y rasgos ontológicos que hacen ostensible el vínculo del poder con la *fuerza* y la imposibilidad de erradicar la opresión, la lucha por el poder resulta indetenible. Sin embargo son los propios excesos del poder los que conllevan naturalmente la posibilidad de perderlo, en razón del hecho de que quien no comprende la función del azar se ensoberbece ante la posibilidad siempre limitada aunque engañosa del uso de la fuerza.⁴⁴² La ilusoria posesión de la fuerza es la razón por la que el poderoso lleva hasta el extremo su poder, y por la misma razón agota la posibilidad de mantenerlo. El riesgo de extremar la opresión a niveles insostenibles queda ejemplificado materialmente por nuestra pensadora en la exterioridad de la fuerza y de los instrumentos que sostienen las relaciones opresivas: “aquéllos a quienes se denomina amos, obligan sin cesar a reforzar su poder bajo pena de que se lo quiten [...] los instrumentos del poder, armas, oro, máquinas, secretos mágicos o técnicos, existen siempre fuera del que los dispone, y pueden ser tomados por otros”.⁴⁴³

De la misma manera como lo vio Marx en el régimen capitalista –asegura Weil– “la carrera por el poder esclaviza a todo el mundo, a los poderosos como a los

⁴⁴² Tanto el rico como el miserable viven engañados, sostiene Weil: “Al rico, al poderoso, le resulta difícil el conocimiento de la miseria humana, porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que él es algo. También le resulta difícil al miserable porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que el rico, el poderoso, es algo” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 157).

⁴⁴³ “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 51. Así, asegura que todo poder es inestable. Hay en la esencia misma del poder una contradicción fundamental que hablando con propiedad le impide existir. “Persiguen un dominio esencialmente imposible de poseer, persecución de la que los suplicios infernales de la mitología griega son hermosas imágenes. Sería distinto si un hombre pudiera poseer en sí mismo una fuerza superior a la de muchos otros reunidos. Pero nunca es el caso” (*Ibidem*).

débiles”⁴⁴⁴ en la misma medida. Pero también permite a ambos comprender la materia del mundo a través de su propia acción, ya que la acción humana resulta determinante en la configuración de la realidad: “Entre el hombre y la materia, cada acción, feliz o no, establece un equilibrio que sólo puede romperse desde fuera, pues la materia es inerte”.⁴⁴⁵ La tendencia natural de los seres humanos al dominio es agravada debido a la propensión humana a usar de la imaginación y no de la razón como instrumento de conocimiento del mundo y de los otros. Pero el motor infinito de la lucha es el círculo de la operación ciega de la justicia, que la fuerza impone a la humanidad en la medida que el juego del poder despierta impulsos ciegos, incontrolables e “irracionales” en todos los actores.

Paradójicamente los seres humanos aspiran esencialmente a la libertad: “los hombres son seres esencialmente activos y poseen una facultad de determinarse a sí mismos que no pueden abdicar jamás [...] De manera que toda victoria sobre los hombres encierra en sí misma el germen de una posible derrota”.⁴⁴⁶ Sin embargo la

⁴⁴⁴ “Por el hecho mismo de que nunca hay poder sino carrera por el poder y que ésta carrera es sin término, sin límites, sin medida [...] obligados siempre a hacer más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan por hacer más que ellos, [los oprimidos] deben sacrificar la existencia no sólo de esclavos, sino la propia y la de los seres más queridos. Así Agamenón inmolando a su hija revive en los capitalistas que, para mantener sus privilegios, aceptan sin preocuparse demasiado guerras capaces de quitarles sus hijos” (*Ibidem*, p. 52). También Rosa Luxemburgo cuestionaba, según Weil, la acumulación capitalista y la imagen del consumo que desde el esquema marxista aparece como un “mal necesario” que permite mantener la vida tanto a los jefes como a los obreros al “fin supremo” de los medios de producción. Weil reconoce que: “El profundo absurdo de este cuadro es lo que constituye su profunda verdad, verdad que desborda singularmente el marco del régimen capitalista” (*Ibidem*, p. 53). El absurdo consiste en que “por el hecho mismo de que nunca hay poder sino carrera por el poder y que esta carrera es sin término, sin límites, sin medida, ya no hay más límite ni medida en los esfuerzos que exige” (*Ibidem*, p. 52).

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁴⁶ *Ibidem*. Ello la lleva a afirmar la inexistencia del poder en cuanto “hay, en la esencia misma del poder, una contradicción fundamental que hablando con propiedad le impide existir, [...] ya que los amos] obligados sin cesar a reforzar su poder bajo pena de que se lo quiten, persiguen

potencia o el grado de la fuerza que manifiestan las relaciones de opresión está por encima de los propios intereses personales de los actores sociales.

De esta interpretación de las fuerzas ciegas que rigen la conducta de los seres humanos desarrolla Weil algunas consideraciones políticas y morales, y otras relativas al conocimiento y a la sensibilidad, de las que se deriva una posibilidad limitada pero no imposible de transformación social. Así, desde su realismo inusitado nos muestra la evidencia de que: “se es siempre bárbaro con los débiles. O al menos, para no negar todo poder a la virtud, se podría afirmar que, salvo el precio de un esfuerzo de generosidad tan raro como el genio, se es siempre bárbaro con los débiles”.⁴⁴⁷ A partir de este postulado de tinte moral es necesario admitir mayor complejidad en torno a la posibilidad de realización de la justicia social pretendida por Marx.

La filósofa establece que para indagar sobre el poder se hace necesario incluir en el análisis la participación de los otros, quienes generalmente desconocen que el poder no se posee como tampoco se posee la fuerza; sin embargo todos los seres humanos se afanan en obtenerlo y asimismo pretenden controlarla. Los sujetos dominantes –sostiene Weil– “no imponen a sus movimientos esa pausa de donde proceden nuestras consideraciones hacia nuestros semejantes; concluyen de ello que el destino les ha dado todas las licencias, ninguna a sus inferiores. Desde ese momento, van más allá de las fuerzas de que disponen”,⁴⁴⁸ y la consecuencia es que

un dominio esencialmente imposible de poseer” (*Ibidem*). De ahí el carácter imaginario de la política.

⁴⁴⁷ “Escritos sobre historia y crítica cultural”, *EHP*, p. 272. Weil determina “la barbarie como una característica permanente y universal de la naturaleza humana, que se desarrolla más o menos según las circunstancias le son más o menos favorables” (*Ibidem*).

⁴⁴⁸ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 25.

aceleran su “destitución” de ese lugar (otorgado por el azar, pero) cuya actualización opera como factor de *equilibrio* en el juego de fuerzas que rige la mecánica del mundo.

Si bien desde Aristóteles hasta Marx se ha pensado que la esclavitud se suprimiría cuando los trabajos indispensables pudieran ser asumidos por “esclavos mecánicos”, para nuestra filósofa la opresión no termina porque afecte a la producción, ni porque los obreros encarnen su papel de promotores de la historia. Tampoco cree definitivamente que el desarrollo de los medios de producción permita la liberación de los oprimidos: “La rebelión de las fuerzas productivas’ tan ingenuamente invocada por Trotsky como factor de la historia, es una pura ficción”.⁴⁴⁹ En cambio está segura de que en la búsqueda y realización de la libertad social es indispensable la consideración del bien; por ello dice: “esta concepción sería justa si los hombres estuvieran guiados por la consideración del bienestar”;⁴⁵⁰ lo que será imposible mientras la estructura social implique el trastocamiento de la relación entre los medios y los fines.

En este sentido, lo importante respecto al análisis de la condición de los trabajadores es que, debido a la forma extrema y deshumanizante de la organización del trabajo, las sociedades donde se radicaliza la dominación se estructuran sobre un engranaje sin fisura –asevera- en la que pueda deslizarse una tentativa de liberación.⁴⁵¹ Lo más singular y extraordinario del ejercicio del poder es que la

⁴⁴⁹ “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 56. “Igualmente [agrega] nos engañaríamos suponiendo que la opresión deja de ser ineluctable desde que las fuerzas productivas están lo suficientemente desarrolladas para asegurar a todos el bienestar y el ocio” (*Ibidem*).

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ El problema fundamental es saber “en qué consiste el lazo que hasta ahora parece unir la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza (... ya que) pareciera que el hombre no puede llegar a aliviar el yugo de las necesidades naturales sin

colectividad humana, al liberarse del yugo de la naturaleza la reemplaza al grado de aplastar al individuo de forma análoga a como hace la materia. El control de la naturaleza convierte a los hombres en sus “amos”. Pero por un extraño trastocamiento esa dominación colectiva se transforma en servidumbre (bastante próxima a la del hombre primitivo) cuando se desciende a la escala del individuo - asegura Weil desde la perspectiva del trabajador.⁴⁵²

De ahí concluye que la opresión social crea “dos categorías de hombres: los que mandan y los que obedecen”, con lo que el mundo queda determinado en un orden de desigualdad; y los sujetos que lo integran se mantienen (opresores y oprimidos) presos de la misma necesidad.⁴⁵³

Trabajo y Dignidad.

El panorama que la pensadora plantea en torno a la permanencia histórica de la opresión social y las razones ontológicas que la mantienen es devastador. Sin embargo nuestra filósofa sostiene que –a pesar de las condiciones descritas- “nada en el mundo puede impedir al hombre sentirse nacido para la libertad. Jamás, sea como fuere,

aumentar el de la opresión social, como por el juego de un misterioso equilibrio” (*Ibidem*, p. 67).

⁴⁵² Esto le permite ver el grado de esclavitud que el ser humano vive: “los esfuerzos del trabajador moderno le son impuestos por una presión tan brutal, tan implacable y que lo acosa tan de cerca como el hambre al cazador primitivo” (*Ibidem*, p. 68); con el agravante de que el último mantiene su humanidad representada en su libertad. Esto es, en la posibilidad, como dice ella, de: “reflexionar, combinar e innovar por su cuenta y riesgo, libertad de la que está absolutamente privado un trabajador en cadena” (*Ibidem*, p. 69).

⁴⁵³ Lo que la lleva a concluir que “una organización opresora es admirablemente apta para hacer galopar a los hombres más allá del límite de sus fuerzas, los unos azuzados por la ambición, los otros, según las palabras de Homero, ‘bajo la presión de una dura necesidad’” (*Ibidem*, p. 73). La filósofa concluye su análisis de la opresión afirmando lo que podría tomarse como expresión de una profunda desolación: “pareciera que el hombre nace esclavo y que la servidumbre es su condición propia” (*Ibidem*, p. 74).

puede aceptar la servidumbre, pues piensa”.⁴⁵⁴ Tal condición de resistencia y simultánea fragilidad de las relaciones humanas que se asienta en la dominación es la paradoja esencial de la que habremos de partir si pretendemos pensar y comprender el tema del poder.

Plenamente consciente del alto precio que el ser humano ha debido pagar, Simone Weil se cuestiona en términos realmente modestos sobre la posibilidad de intervención humana para frenar la opresión desde una configuración del poder que somete a todos los individuos por igual⁴⁵⁵ en cuanto es transferido simplemente de la materia inerte a la sociedad. Por ende, reduciendo su aspiración al mínimo que le permite su realismo, se pregunta: “en qué puede consistir la situación menos desdichada para él (trabajador...) aquella en que estaría menos avasallado por la doble dominación de la naturaleza y la sociedad”.⁴⁵⁶

Debido a que las alternativas derivadas del ejercicio de poder parecen conducir a un desarrollo civilizatorio excluyente para el individuo y asimismo para los más altos valores de la humanidad, la cultura ha transitado en la búsqueda de condiciones más justas de sobrevivencia por ese intermedio que es “la coordinación de los trabajos”, asegura. En ese contexto, un nivel avanzado de producción supone una cooperación más o menos extensa que permita combinar el trabajo de varios hombres. Pero una combinación no se realiza si no es pensada -como sostiene nuestra

⁴⁵⁴ “Cuadro teórico de una sociedad libre”, *RCLOS*, p. 75.

⁴⁵⁵ Ello es así “en cuanto a los miembros de esas colectividades, opresores y oprimidos están igualmente sometidos a las implacables exigencias de la lucha por el poder” (“Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 69), y las condiciones de opresión social siguen siendo las mismas que en el origen de la civilización: “a despecho del progreso, el hombre no ha salido de la condición servil en que se encontraba cuando, débil y desnudo, estaba librado a todas las fuerzas ciegas que componen el universo” (*Ibíd.*).

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 70.

pensadora- y el plan es una relación que sólo se forma dentro de un espíritu. Por tanto nos lleva a interrogarnos por el camino y por los instrumentos que la civilización podría aportar a los seres humanos de hoy, si éstos aspirasen a transformar su vida.

Si -como se desprende de su definición del poder- el componente del Ser que es la *sustancia pensante* se expresa en lo más propio de la condición de necesidad y de posibilidad de la política, comprender ésta como la fuente primigenia de la relación entre seres humanos implicaría asumir plena responsabilidad frente a la aspiración a la justicia, en tanto que ésta es una posibilidad de inspiración *estrictamente humana*; no divina: “Sólo con esta condición la acción política podrá convertirse en algo análogo a un trabajo en lugar de ser, como hasta ahora, un juego o una rama de la magia”.⁴⁵⁷ La función de la política es -para nuestra filósofa- encontrar la manera de reformar o modificar el orden material del mundo (las relaciones de producción); lo que hace necesario comprender también y sobre todo los aspectos del poder que se derivan de la sustancia espiritual como el prestigio y el honor; conceptos que cumplen un papel fundamental en la búsqueda del poder, y sobre todo en la consecución de la justicia.

Según la pensadora, a pesar de sus inmensas limitaciones el ser humano no puede renunciar a la libertad ni a la verdad. Jamás “ha dejado de soñar una libertad sin límites, ya como una felicidad pasada de la que ha sido privado por un castigo, ya como una felicidad futura a la que tendría derecho por una especie de pacto con una providencia misteriosa”.⁴⁵⁸ En este sentido las ilusiones que caracterizan la búsqueda de justicia y libertad son múltiples y diversas. Precisamente -afirma Weil- una de las formas más recientes de este sueño es el comunismo imaginado por Marx, tan vano

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁵⁸ “Cuadro teórico de una sociedad libre”, *RCLOS*, p. 75.

como todos los sueños y que, si pudo consolar a toda una época fue precisamente “como el opio”. Por tanto, continúa: “es tiempo de renunciar a soñar con la libertad y decidirse a concebirla”.⁴⁵⁹

Emprendiendo dicha tarea en relación con la necesidad que subyace a la existencia humana, su realismo es clarificador. En primer lugar considera que, “en tanto viva el hombre, es decir en tanto constituya un ínfimo fragmento de este universo implacable, la presión de la *necesidad* no se relajará jamás un solo instante. Un estado de cosas en el que el hombre tenga todo el gozo y también la menor cantidad de fatigas que quisiera no puede tener cabida, salvo como ficción, en el mundo en que vivimos”.⁴⁶⁰ Atender con seriedad a los diferentes aspectos de esas múltiples formas de ficción ni siquiera valdría la pena; en realidad las ilusiones son los obstáculos iniciales con los que el ser humano se enfrenta y cuyo deber es superar; son los obstáculos reales, materiales (presentes en la actividad humana del trabajo) los que le proporcionan al ser humano la ocasión de vencerse a sí mismo.⁴⁶¹

Por otra parte nuestra filósofa asegura que no vivimos en el mejor de los mundos posibles, lo cual no es “malo” o negativo puesto que nos permite reconocer justamente nuestro papel a través del conocimiento cierto de nosotros mismos y de la

⁴⁵⁹ *Ibidem*. Recordemos que concebir es para Weil la prefiguración de un ideal que nos permite orientarnos, no necesariamente hacia lo óptimo sino simplemente hacia lo menos peor. Por ello afirma sin perder su rigor: “El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia del sueño, se relaciona con la realidad” (*Ibidem*).

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 76. Se refiere con esto al vigor esencialmente cambiante de la naturaleza “esperar la invención milagrosa que la tornara clemente en todas partes y de una vez para siempre es casi tan poco razonable como las esperanzas puestas en otro tiempo en el año mil” (*Ibidem*).

⁴⁶¹ Es decir, “basta tener en cuenta la debilidad humana para comprender que una vida en la que la noción misma de trabajo hubiera desaparecido estaría liberada a las pasiones y quizá a la locura. No hay dominio de sí sin disciplina y no hay otra fuente de disciplina para el hombre que el esfuerzo demandado por los obstáculos exteriores” (*Ibidem*).

realidad: “Si en este mundo no hubiera desgracia, podríamos pensar que estábamos en el paraíso”.⁴⁶² En este sentido la pensadora asegura que el opuesto de la libertad no es la necesidad; ya que “si se debiera entender por libertad la simple ausencia de toda necesidad, esta palabra carecería de toda significación concreta”.⁴⁶³

Desde el suelo de la filosofía cartesiana y a partir de su propio despliegue conceptual, Weil considera en cambio que la política es la actividad humana capaz de realizar la síntesis de las dos sustancias cuando se oriente en torno a las necesidades más imperiosas del alma humana, entre las que destacan la justicia y la libertad. Es tal su reconocimiento del lugar esencial de la necesidad entre las prácticas humanas y la consecuente valoración del trabajo que sostiene, que la filósofa considera su realización como una actividad ejemplar que le permite ilustrar las posibilidades generales de participación de los seres humanos en el mundo: “Aun las actividades en apariencia más libres –ciencia, arte, deportes- sólo tienen valor en tanto imitan la exactitud, el rigor, la escrupulosidad propias del trabajo, y aun las exageran”,⁴⁶⁴ como la danza o la gimnasia.⁴⁶⁵

⁴⁶² “La desgracia”, *GG*, p. 119. La verdad es fundamental para escapar de la ilusión engañosa de la que nos provee la imaginación, obstaculizando así la comprensión e impidiendo su transformación: “En cierto sentido, es exactamente lo contrario de lo que piensa Leibniz. Seguramente resulta más compatible con la grandeza de Dios, pues poco sería su poder si hubiera hecho el mejor de los mundos posibles” (“La cruz”, *GG*, p. 129).

⁴⁶³ “Cuadro teórico de una sociedad libre”, *RCLOS*, p. 77.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 76-77.

⁴⁶⁵ En su tesis de grado sobre Descartes, que se orienta por su preocupación por el conocimiento, el trabajo (en tanto acción o movimiento hacia el mundo, y que lo “comprende”) aparece descrito tan poéticamente que pareciera aludir a la danza. Como en la siguiente cita, donde presenta la diferente consecuencia que alcanza su propio recorrido cartesiano: “La ambigüedad que se halla en la geometría teórica, que pertenece a la vez a la mente y al mundo desaparece en este caso; en el ejercicio mismo de la acción geométrica, en el trabajo, la dirección que impongo, el obstáculo que encuentro están nítidamente separados; el objeto de la mente ya no es el orden, sino la parte del mundo por sí solo que hay en el orden; capto el orden inmediato. El orden inmediato es la extensión desnuda. Esa extensión que percibo casi

Es decir, los movimientos del cuerpo que con el trabajo se realizan corresponden a la forma real de su posible incidencia sobre el mundo. Si bien el alma sigue atada al cuerpo en tanto que “el cuerpo humano no puede en ningún caso dejar de depender del poderoso universo en el que está preso”⁴⁶⁶ -asegura- también es cierto -como vimos en el capítulo anterior- que el trabajo es una forma de conocimiento, no intelectual, de la realidad. Desde esta perspectiva la dignificación del trabajo pasa necesariamente por una rehabilitación de la libertad al menos en torno al uso de los medios de producción. Y para precisar la idea de libertad que sostiene su definición de la política como la capacidad de dirección del espíritu sobre la materia Weil afirma la importancia del uso del intelecto racional: “se puede entender por libertad otra cosa que la posibilidad de obtener sin esfuerzo lo que place. Existe una concepción muy diferente de la libertad, una concepción heroica que es la de la sabiduría común [Desde ésta] sería totalmente libre el hombre cuyas acciones procedieran todas de un juicio previo sobre el fin propuesto y el encadenamiento de los medios propios para llevar a [cabo] este fin”.⁴⁶⁷

Esto es así porque el ser humano, añade: “no tiene nada esencialmente individual, nada que le sea absolutamente propio, sino la facultad de pensar”;⁴⁶⁸ que es precisamente una facultad del espíritu. Este es el punto más relevante acerca de la libertad, en la medida en que disponer de sus propias acciones no significa en manera alguna obrar arbitrariamente como a veces se cree. Estrictamente las acciones

directamente, despojada de toda mezcla con el espíritu, de toda investidura de imaginación, esa extensión captada intuitivamente en el espacio” (“Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 85).

⁴⁶⁶ “Cuadro teórico de una sociedad libre”, *RCLOS*, p. 77.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 77-78.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 95.

arbitrarias no proceden de ningún juicio, y no pueden, hablando con propiedad bajo la concepción weiliana, llamarse libres. De modo que el ser humano no puede ser absolutamente libre ni absolutamente esclavo precisamente por el hecho de que piensa; es decir, tiene ante sí la alternativa de ceder ciegamente ante las necesidades exteriores, o bien conformarse de acuerdo con la representación interior que es capaz de forjar cuando se vincula auténticamente con el mundo.⁴⁶⁹

En esta condición esencial de la libertad que caracteriza el mundo humano se centra para Weil la oposición entre servidumbre y libertad, que marca las relaciones de desigualdad y la opresión social: “Los dos términos de esta oposición no son [...] sino límites ideales entre los cuales se mueve la vida humana sin poder alcanzar jamás ninguno, bajo pena de dejar la vida”.⁴⁷⁰ Su concepto de libertad nos plantea por tanto una aproximación realista y racional de la idea del ser humano como de su noción de Dios, y asimismo del papel de la inteligencia: “El hombre es un ser limitado a quien no le es dado ser como el Dios de los teólogos, autor directo de su propia existencia; pero el hombre poseería el equivalente humano de esa potencia divina si las condiciones materiales que le permiten existir fueran exclusivamente obra de su pensamiento, que dirige el esfuerzo de sus músculos. Tal sería la verdadera libertad”.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Esto significa, dice Weil, que: “Todo juicio se refiere a una situación objetiva y por lo tanto a un tejido de necesidades” (*Ibidem*, p. 78).

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 80. La verdadera libertad, afirma Weil, “no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción sino por una relación entre el pensamiento y la acción [...] Poco importa que las acciones en sí mismas sean fáciles o dolorosas y poco importa además que sean coronadas por el éxito. El dolor y el fracaso pueden hacer desgraciado al hombre pero no pueden humillarlo mientras sea él mismo quien dispone de su propia facultad de actuar” (*Ibidem*, p. 78).

Lo cierto es que el alma, a pesar de su tendencia natural a la realización de la libertad, por su condición de existir apresada en la materia no puede definitivamente alcanzarla. Más, si la libertad es imposible, la pregunta por su posibilidad no es inútil en cuanto la misma comprensión de los límites humanos para alcanzarla sirve para orientarse y para definir concretamente la posibilidad de acción efectiva para la humanidad: “esta libertad no es más que un ideal (...). Pero será útil concebir este ideal y al mismo tiempo podemos percibir lo que nos separa de él y qué circunstancias pueden alejarnos o aproximarnos”.⁴⁷²

Debido al hecho de que el espíritu humano no puede tener en cuenta todos los factores de los cuales depende el éxito de la acción (la acción es impredecible, decía Arendt) -por más simple que ésta sea-, da la impresión de que la acción humana es ciega. Sin embargo para nuestra autora no siempre es así en la medida en que puede ser dirigida por la razón: “Es cierto que nunca podemos actuar con toda seguridad, pero eso no importa tanto como podría creerse. Podemos soportar fácilmente que las consecuencias de nuestras acciones dependan de azares incontrolables, lo que a todo precio debemos sustraer al azar son las acciones mismas de modo que podamos someterlas a la dirección del pensamiento”.⁴⁷³ Es decir, para ella basta que los seres humanos puedan concebir la cadena de acontecimientos e intermediarios que conduzcan los movimientos de los que es capaz hacia el resultado que quiere obtener, y a menudo lo logra.⁴⁷⁴

⁴⁷² *Ibídem*, p. 80.

⁴⁷³ *Ibídem*, p. 81.

⁴⁷⁴ Es posible lograr los resultados esperados de la acción a través del alma que los dirige: “Gracias a la relativa estabilidad que persiste, a través de los ciegos remolinos del universo, en

Si bien la cadena concebida por el alma no representa más que un esquema abstracto, y durante la ejecución pueden ocurrir accidentes que desajusten y modifiquen el plan aunque éste esté bien establecido, la intervención humana hace - hasta cierto punto- posible limitar el azar.⁴⁷⁵ La metáfora que Weil usa para ilustrar la participación humana en el mundo a través de la dirección que implica el uso de la razón es la de un barco en medio del mar. En esas circunstancias el espíritu es impotente para orientarse en medio de los remolinos del viento y el agua, pero si se pone en medio de estos un barco con el timón y las velas colocadas de alguna forma se puede predecir la lista de acciones que la embarcación podría sufrir.

De esta manera los útiles como la ciencia y la técnica son concebidos por ella como instrumentos para definir los azares. Ellos permiten al ser humano eliminar el azar, si no a su alrededor, al menos dentro de sí mismo. No obstante asegura que el azar es insuperable: “aún éste es un ideal inaccesible [... Por ende] lo que importa es que ese papel sea subordinado y no impida que el método constituya el alma misma del trabajo”.⁴⁷⁶ La dignificación del trabajo implica para los trabajadores recuperar el control no tanto de los medios de producción como de las condiciones y de la organización misma del trabajo.

la escala del organismo humano y que es lo único que permite que ese organismo subsista” (*Ibidem*).

⁴⁷⁵ En tanto que “si la inteligencia ha sabido elaborar claramente ese plan abstracto de la acción a ejecutar, quiere decir que ha llegado, no ciertamente a eliminar el azar, pero sí a concederle una parte circunscrita y limitada” (*Ibidem*, pp. 81-82).

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 82. Y añade: “El mundo es demasiado fértil en situaciones cuya complejidad nos rebasa para que el instinto, la rutina, los tanteos, la improvisación puedan dejar de desempeñar un papel en nuestros trabajos; el hombre sólo puede disminuir cada vez más ese papel gracias a los progresos de la ciencia y de la técnica” (*Ibidem*). Sin embargo, sólo puede limitar un poco la fuerza del azar, que es por esencia incontrolable.

En términos sociales es necesario disolver la división entre los que piensan y los que trabajan (trabajo intelectual y trabajo manual) porque -en contrario a lo que ocurre en las sociedades contemporáneas- si hay algo que caracterice verdaderamente la dignidad humana es el último; en la medida en que, si hay una forma privilegiada de conocimiento del mundo y al mismo tiempo de libertad, es el trabajo, una forma de acción guiada por el espíritu. Y dado que, como sobradamente sabe nuestra filósofa: “la fuerza no es una máquina que pueda crear automáticamente la justicia”⁴⁷⁷, es a los seres humanos a quienes toca redescubrir, en el desierto del *desarraigo* que vivimos, las claves hoy perdidas de la plena humanidad; aquello que los sabios griegos llamaban *grandeza y dignidad*.

⁴⁷⁷ “Echar raíces”, *ER*, p. 188.

4. AMOR FATI Y AZAR.

(UN MATERIALISMO MORAL Y SUS BASES ONTOLÓGICO-ESTÉTICAS).

Desarrollar el tema ontológico de la filosofía weiliana implica partir del concepto que nuestra filósofa denomina “fuerza”, para referirse a las características físicas del mundo en el que la materia con sus leyes intrínsecas es la presencia más obvia y determinante de la realidad. Comprender ontológicamente la mecánica de la fuerza le permitió a nuestra filósofa considerar y reconocer su importancia en el campo de lo social: “la noción de fuerza y no de necesidad constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales”.⁴⁷⁸ Por ello profundizamos nuestro análisis acerca de la relación que la fuerza tiene con el “equilibrio” y la “belleza” del mundo, en torno a la centralidad que este concepto tiene en la narración dramática de “Venecia salvada” como en el cuerpo completo de su pensamiento.

En relación con las alternativas descubiertas a lo largo de la historia para superar la opresión y alcanzar la libertad, nuestra filósofa define algunas de ellas bajo la denominación de idolatría, a la que describe como forma de apego colectivo y caracteriza como fanatismos que yerran, no en la energía que involucran sino en el objeto al que se apegan: “La idolatría proviene del hecho de que, teniendo sed de bien

⁴⁷⁸ “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, *EHP*, p. 112. Esto es así porque, como ella misma abunda: “la necesidad implacable que ha mantenido y mantiene de rodillas a las masas de esclavos, las masas de pobres, las masas de subordinados, no tiene nada de espiritual; es análoga a todo lo que hay de brutal en la naturaleza” (*Ibidem*, p. 111).

absoluto, no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar”.⁴⁷⁹

Frente a la total importancia que Weil da a lo impersonal frente a lo personal en contra de lo colectivo, al que concibe como un intento de agrupación humana que simplemente ahonda el desarraigo, sostiene en sus últimos escritos: “La parte del alma que dice ‘nosotros’ es aun infinitamente más peligrosa [...] El tránsito a lo impersonal sólo se opera mediante una atención de una cualidad rara y que solo es posible en la soledad. No solo la soledad de hecho, sino la soledad moral [...] y continúa] El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es idolatría”.⁴⁸⁰ Debemos aclarar que no sólo la Alemania de Hitler se encuentra en ese caso, el rechazo intelectual de Weil a la cultura de dominación y la brutalidad que promueve el desarraigo se generaliza en términos culturales y alcanza especialmente al pueblo romano y al hebreo. El segundo destierra la dulzura de su civilización y sólo codicia el prestigio de la fuerza que representa su Dios guerrero. El Imperio romano, que Weil

⁴⁷⁹ “Idolatría”, *GG*, p. 103.

⁴⁸⁰ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, pp. 21-22. Misma que Ortega describe puntual: “La aureola de pueblo civilizador y el prestigio ganado por sus acciones y conquistas, que la cultura occidental ha transmitido, sólo son fruto de su habilidad para revestir de legitimidad una política exterior tan agresiva como la de Hitler, basada en los mismos medios de la perfidia y el engaño” (Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 30). El mayor pecado de Roma fue además de todo el hecho de haber roto el lazo espiritual que la unía con Grecia. Dice Ortega: “prohibió los cultos helénicos y expulsó a sus filósofos, y frente al bien ya la pureza que encarnaba la cultura griega, asentó su poderío en la fuerza que corrompe el alma del hombre” (*Ibidem*). Ortega sintetiza finalmente respecto a la oposición crítica al nazismo (forma de idolatría) con la que Weil expresa el trasfondo de su concepción política: “Si ha habido dos pueblos en la historia que han hecho de esa fe en lo social (raza elegida, nación dominadora) la base de su existencia, que han adorado en primer y único lugar al ‘gran animal’ de Platón (República, VI, 493a-c), éstos han sido el romano y el hebreo. Uno, porque divinizó el poder, la fuerza; y el otro, porque franqueó el poder político a la religión. En ambos casos, se creó un sucedáneo de Dios” (*Ibidem*, p. 40).

compara con la Alemania nazi, además de la violencia física utilizó el recurso de una violencia aún más grave sobre el espíritu.

Según Weil todas las culturas, desde el hitlerismo hasta la Francia de Luis XIV o de Napoleón, fundaron su poder en la idolatría de los vencedores y de su desmesura (especial ejemplo para ella es el imperio romano). Esto es, la supuesta grandeza se sostiene en la idolatría de la gloria del hombre, entendida no como su acceso a ella sino como su propia glorificación. En estas condiciones de inconsciencia de las auténticas potencias de la humanidad, la concepción de Weil sobre la trágica condición humana de la desdicha y la ausencia casi absoluta de Dios explican el desarraigo que Ortega define como una “pérdida de contacto con la realidad”.⁴⁸¹ Pérdida que paradójicamente no está desconectada del *apego*; otro concepto que utiliza para referirse a la forma sustitutiva (en este caso personal) en que los seres humanos remplazan la posibilidad hoy abandonada de “echar raíces” en la realidad, en la materia y desde el nivel espiritual, por cualquier otra cosa que les signifique consuelo.⁴⁸²

Entonces el apego -que es la medida inversa de la fortaleza del Yo- refuerza aún más el desconcierto de los seres humanos acerca de las condiciones (posibilidades y límites) de su existencia, así como respecto a la comprensión de sí mismo y del

⁴⁸¹ Cf. Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 22.

⁴⁸² En esas condiciones de desarraigo la doble condición del ser humano se manifiesta en su extrañeza como tendencia al apego, que es otra forma de expresar nuestra condición: “El apego [dice Weil] es forjador de ilusiones, y sea quien sea el que pretenda lo real debe ser un despegado [...] El apego no es otra cosa que la insuficiencia para sentir la realidad. Nos asimos a la posesión de una cosa porque creemos que si dejamos de poseerla deja de existir” (“Desapego”, *GG*, p. 65). Y añade: “Mucha gente no es capaz de sentir con toda su alma que existe una diferencia absoluta entre la destrucción de una ciudad y su irremediable exilio lejos de esa misma ciudad” (*Ibidem*).

mundo, del que -como vimos antes- participa en ambos niveles de la realidad (intelectual y corporalmente). De modo similar a como la filósofa caracteriza el pensamiento de Marx, se expresa ontológicamente respecto a Freud, a quien cuestiona su definición del objeto y la causa (energía) del deseo: “Según esto, cualquier apego, cualquier pasión no sería más que deseo sexual. Todo Freud está enteramente en Platón. ¡Pero no al revés! Aquel atisbó esta misma verdad, pero no entendió nada”.⁴⁸³

Por su parte la sustancia extensa y la sustancia pensante, que fueran redefinidas por ella (básicamente en torno a su interrelación) en su estudio sobre Descartes, serán extendidas hacia su análisis del campo moral y político como una base de comprensión que ya nunca abandonará. Desde esa distinción resulta claro que los seres humanos se apegan a los fenómenos de sólo uno de los niveles de la realidad, sin valorar la parte más potente y esencial de su propia realidad que es su condición de ente dual. Weil conduce su reflexión al análisis del deseo y su relación con el mundo físico, con el cuál el alma (apresada por el cuerpo) comparte las mismas leyes que rigen toda la realidad.

Frente la necesidad que caracteriza su condición básica de existencia y el ejercicio de la fuerza por parte de los otros el Yo asume un papel ficticio de entereza y falsa grandeza, a través del recurso de la imaginación y a partir de un agenciamiento de bienes relativos y aún de males que protegen ilusoriamente su fragilidad. En las condiciones de indistinción del mundo y de sí mismo, el deseo humano se apega a los

⁴⁸³ “Cuaderno XI” (1942), *C*, p. 824. Ya en sus notas de 1941. Sostenía que: “El deseo es malo y engañoso, pero sin el deseo no iríamos, sin embargo, en pos del absoluto verdadero, en pos de lo ilimitado verdadero. Es preciso haber pasado por ahí. Desgracia de aquellos que el cansancio priva de la energía suplementaria que es la fuente del deseo. Desgracia también de aquellos a los que ciega el deseo. Hay que enganchar el propio deseo a su eje polar”. (“Cuaderno IV”, *Op. ct.*, p. 257).

objetos que le permiten disminuir su confusión, así sea a costa de mentirse a sí mismo: “El movimiento cesa con la transformación de la energía mecánica en calor. El deseo y cualquier otra actividad procedente del mismo cesan igualmente con el cansancio. De esta manera el deseo es contradictorio, ilimitado en su objeto, limitado en su principio. Esta contradicción la sienten amargamente en todo momento todos los seres humanos, y para ocultársela a sí mismos no dejan de mentir. La mentira es la huida del pensamiento humano ante una contradicción esencial, irremediable”.⁴⁸⁴

Debido a que existen articulaciones entre las dos sustancias (que desde “la caverna” en que permanecemos no son evidentes a la inteligencia), nuestra filósofa señala la necesidad de reestablecer un pacto entre los dos niveles de la realidad: (El nivel material y el nivel espiritual). Sólo el arraigo, concebido inicialmente como la identificación plena de las posibilidades y límites humanos a través de la inspiración de la justicia y el amor (que el alma humana ya contiene, aunque su permanencia en “la caverna” platónica le impide comprender) permitirían restablecer adecuadamente las claves del *mundo* y de lo *humano*, así como las de su justa y eficiente *interacción*.

Respecto a la realidad humana (psíquica) es necesario concebir un puente que corresponde con las dimensiones del pensar y el sentir y que permite, como ella misma propone, cambiar la relación entre uno mismo y el mundo: “Macrocosmos y microcosmos (Amor fati: un puente entre los dos). Un mundo ordenado es una *condición de la existencia* de un cuerpo ordenado, como un cuerpo ordenado lo es de

⁴⁸⁴ *Ibídem.*

un espíritu encarnado. No sólo pienso este universo que me aplasta, sino que lo amo”.⁴⁸⁵

Para resolver tal paradoja recordemos que (desde la oscuridad de la caverna) la realidad física de la materia y el pensamiento se conjugan aleatoria y permanentemente sin que tengamos idea de la manera en que producimos y reconfiguramos la realidad. Considerando por otra parte que los demás son uno mismo; según el cristianismo: el prójimo al que debemos amar; y nuestra propia incapacidad de amarnos a nosotros mismos, debemos recordar “ver a cada ser humano (imagen de uno mismo) como una prisión en la que habita un prisionero con todo el universo a su alrededor”.⁴⁸⁶

Así, una vez determinado que la vida humana (inter-humana) es mucho más compleja que la mera relación del mundo con nuestro propio yo, Weil introduce en la relación de la conciencia con el cuerpo no sólo el mundo físico (en el que introdujo ya la idea de movimiento) sino también -y dentro de él, precisamente con relación a dicho movimiento- la relación que el yo establece con los otros a partir de la mutua y simultánea inserción en el mundo; de donde surgen el trabajo, las guerras y toda forma compleja de interacción social.

Necesidad e igualdad.

Una de las claves más importantes para comprender el origen y los aspectos más fundamentales del pensamiento ético-político de Simone Weil se encuentra en la que

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁸⁶ “Lecturas”, *GG*, p. 167.

ella considera el modelo más propio del espíritu en una cultura humana: Grecia. En muchos de sus últimos escritos compilados bajo el título de *La fuente griega*, la cuna de Occidente es explorada como un recurso formidable de comprensión de la realidad. El libro se compone de diversos fragmentos y notas sobre temas y personajes que remiten a temas primordiales de su reflexión en el complejo panorama de su filosofía. Dentro de ellos destaca el profundo análisis de “*La Ilíada* o el poema de la fuerza”; en el que plantea su posición ontológica en torno a conceptos que remiten al tema de la justicia y explican el origen de la desdicha.

En principio Weil aclara que no hay que identificar la idea de fuerza con la de la guerra o la violencia. Éstas son sólo una expresión de la fuerza, que es mucho mayor: “La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía”;⁴⁸⁷ de cualquier forma –dice- transforma al hombre en piedra. Tal es el efecto de la fuerza sobre el alma humana. Lo portentoso de la fuerza es el dominio perpetuo al que somete al ser humano, por su misma condición de ser simultáneamente espiritual y material. Por ello nuestra filósofa añade: “Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa. Ser muy extraño, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. ¿Quién podría decir cómo el alma en cada instante debe torcerse y replegarse sobre sí misma para adaptarse a esta situación? No ha sido hecha para

⁴⁸⁷ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 16.

habitar una cosa, y cuando se ve obligada a hacerlo no hay ya nada en ella que no sufra violencia”.⁴⁸⁸

La posición de Weil en esta descripción ontológica de la condición humana y su relación con la materia como “fuerza” es consecuente con la postura gnoseológica realista sustentada en su análisis sobre Descartes, y con las derivaciones éticas, políticas y estéticas que desplegará en otros escritos. De ellos es posible sostener que los secretos de la mina de oro inagotable que representa su pensamiento acerca de la desdicha y de la gracia podrán ser revelados, cuando sepamos leerlos adecuadamente; y esto es posible gracias a las claves que su valoración por Grecia nos ofrece. En primer lugar es necesario interpretar su pensamiento desde el espíritu platónico que expresa a lo largo de su profusa y clarividente capacidad de comprensión de la realidad: “Justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas. Con estas tres palabras tan hermosas no hace falta buscar otras”.⁴⁸⁹

En segundo lugar es necesario ubicar su valoración por el estoicismo, como amor al destino y a los hechos del mundo; fuente irrecusable de la realidad; por ello habremos de considerar lo que ella misma dice, que “el verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de *La Ilíada* es la fuerza”,⁴⁹⁰ que subyace a todos los fenómenos de la realidad. La realidad humana está regida por la gravedad como lo está también el mundo físico, y el poema es capaz de reflejar de manera fiel la condición de límite y

⁴⁸⁸ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁴⁸⁹ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 36. Fuerza que resplandece como belleza y verdad (a la luz del bien): “todo lo que proviene del amor puro está iluminado por la belleza resplandeciente. La belleza es sensible, aun cuando muy confusamente y mezclada con muchas falsas imitaciones en el interior de la celda en la que todo pensamiento humano está en principio aprisionado. La verdad y la justicia imposibilitadas de expresarse no pueden esperar ningún otro socorro que no provenga de ella”. (*Ibidem*)

⁴⁹⁰ “*La Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 15.

necesidad que caracteriza, a partir de ella, la vida humana: “Los que soñaron que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía ya al pasado, pudieron ver en este poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antes, en el centro de toda historia humana, encuentran en él el más bello, el más puro de los espejos”.⁴⁹¹

Debemos recordar que la propia posibilidad de contacto del sujeto con el mundo y la ejecución de una intervención en él lo trastoca y su imaginación lo confunde. En relación con la guerra, que es el alma de la historia y se confunde a veces con la fuerza, dice Weil: “En *La Iliada*, la marcha de la guerra consiste sólo en ese juego de balanza. El vencedor del momento se siente invencible, aun cuando algunas horas antes hubiera probado la derrota; olvida usar la victoria como algo transitorio”.⁴⁹² Desde su enfoque de la justicia ciega también podemos ver cómo la fuerza trastoca el sentido de realidad de quienes ven favorecida su posición. El uso de la fuerza por parte de los diversos sujetos que se encuentran en medio de la acción distorsiona el concepto tanto como los fines y el objetivo mismo de su propia acción. De modo que la fuerza representada en la violencia aplasta a todos los que toca, aunque la interpretación de los seres humanos -desde del control que la imaginación ejerce- sea inversa: La fuerza “termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre. Entonces aparece la idea de un destino bajo el cual verdugos y víctimas son igualmente inocentes; vencedores y vencidos, hermanos en la misma miseria”.⁴⁹³

⁴⁹¹ *Ibidem*. Por ello considera que en él: “El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, doblegada por la presión de la fuerza que sufre” (*Ibidem*).

⁴⁹² *Ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 29.

Efectivamente, la lógica del mundo también es la misma para quienes participan de la desigualdad. Simone Weil cree que “el mal que se halla en la empuñadura de la espada se transmite a la punta”,⁴⁹⁴ y esa es la razón de la dificultad para superar las múltiples formas de dominación. La naturaleza de la fuerza es tal que transforma a los hombres que toca en cosas: “petrifica de forma diferente, pero tanto a unos como a otros, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan”.⁴⁹⁵ Es decir, la fuerza aplasta a largo plazo a todos por igual, aunque en lo inmediato sirva a quienes la tienen o poseen el poder y destruya a quienes se alejan de ella o carecen de él. Tanto el victimario como la víctima son almas apresadas en la materia, cuerpos cuyo movimiento o dirección no está regida por la razón; es absolutamente guiada por la imaginación; y la imaginación trabaja continuamente -como asegura Weil- “tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia”.⁴⁹⁶

Comprender este mecanismo (distinguir la imaginación ligada con la fuerza, de la trágica realidad) fue el gran hallazgo de los griegos. El campo de batalla, la guerra, la violencia, son el *summum* de esta verdad del mundo que -según Weil- *La Iliada* expresa justamente a través de las comparaciones de los guerreros con calamidades diversas. Pero si la fuerza oprime por igual a vencedores y vencidos, ¿cuál es el objetivo de la guerra? Ella asegura que su verdadero objeto es el alma misma de los

⁴⁹⁴ “La armonía social”, *GG*, pp. 205-206. Es así como la propia condición humana participa directamente de las formas cotidianas e históricamente permanentes de violencia y dominación: “El espejismo constante de la Revolución consiste en creer que si a las víctimas de la fuerza, que son inocentes de las violencias que se producen, se les pone en las manos esa misma fuerza, la utilizarán justamente. Pero con excepción de las almas que se encuentran muy cerca de la santidad, las víctimas están mancilladas por la fuerza como lo están sus verdugos [...] Y las víctimas, así encumbradas y ebrias por el cambio, acaban haciendo un daño igualo mayor, y pronto vuelven a caer en lo mismo” (*Ibidem*).

⁴⁹⁵ “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 34.

⁴⁹⁶ “La imaginación colmadora”, *GG*, p. 67.

combatientes, mientras que los procedimientos y la muerte que se inflige al enemigo no son más que los medios para ejecutar las transformaciones de la fuerza sobre los seres humanos. El arte de la guerra consiste en provocar tales transformaciones que constituyen un misterio sólo accesible a los dioses (los mismos que conmueven la imaginación de los hombres).

Pero la doble propiedad de petrificación es esencial a la fuerza: “Un alma en contacto con la fuerza no escapa a ella sino por una especie de milagro. Tales milagros son raros y de corta duración”,⁴⁹⁷ aunque son posibles gracias a la existencia de otra fuerza de la que deberemos analizar a mayor profundidad: la Gracia, o luz sobrenatural. Si bien el mundo está regido por la fuerza (que desde el punto de vista físico o natural es conocida como “gravedad”) también existe una posibilidad mínima de escapar de ella. Lo cierto es que dicha posibilidad no corresponde al orden natural del mundo, y sin embargo existe: “Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural”.⁴⁹⁸

Más allá de la lejana potencia de la gracia (que es esporádica pero posible, real), comúnmente la ligereza con la que se maneja el poder -sin respeto a los hombres y las cosas que tienen o creen tener bajo su control- y en general todo acto de violencia y destrucción contribuyen a crear un cuadro homogéneo de horror en el que el único héroe es la fuerza. Tan abrumador y permanente es el ejercicio y las transformaciones de la fuerza que sería monótono, dice Weil, si no fuera por los destellos momentáneos, momentos luminosos, momentos breves y divinos, en los que los seres humanos tienen un alma: “El alma que así se despierta por un instante, para

⁴⁹⁷ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 35.

⁴⁹⁸ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 53.

perderse enseguida bajo el imperio de la fuerza, se despierta pura e intacta; no aparece en ella ningún sentimiento ambiguo, complicado o turbio, sólo el valor y el amor aparecen ahí”.⁴⁹⁹

Así podemos ver que la resistencia del mundo ante el ser humano –de la que hablamos en la primera parte de este trabajo- no se da sólo en el plano del conocimiento. También y más aún en el plano de la acción se recibe el poder aniquilante de la materia que surge de su propiedad esencial: la gravedad, porque como dice Weil: “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. Había alguien y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un caso que la *Ilíada* no deja de presentarnos”.⁵⁰⁰ Una vez precisado el hecho de que el Yo sea un cuerpo (materia) que contiene una alma -cuyo puente efectivo, si no se controla por el intelecto, es la imaginación- podemos reconocer que la descripción a la que Weil alude se trata de la lucha reiterativa de la historia humana: la batalla eterna de las pasiones humanas contra la fuerza del mundo, en la que la fuerza siempre vence pero a la que las pasiones y la voluntad humana no dejan de oponerse.

El mundo es registrado así como un espacio caracterizado por el juego entre razón, acción y el juego necio (inútil) de la voluntad. O más precisamente: entre el conocimiento, la voluntad y el alma en tanto que, como dice Weil: “Somos seres que conocen, que quieren y que aman, y nada más poner nuestra atención en los objetos del conocimiento, de la voluntad y del amor, reconocemos la evidencia de que no existen objetos que no sean *imposibles*. Sólo la mentira puede echar un velo sobre esta

⁴⁹⁹ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *Op. cit.*, p. 35.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 15.

evidencia. La inconciencia de esa imposibilidad nos obliga a desear apoderarnos continuamente de lo inaprehensible a través de todo aquello que deseamos, conocemos y queremos”.⁵⁰¹

Ante la imposibilidad intrínseca a la propia condición humana para alcanzar la realización de su deseo, la acción humana se expresa frecuentemente como una forma negativa de relación: “deseo de ver sufrir al prójimo exactamente lo que uno sufre. Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes [dice Weil]. Es éste un factor de estabilidad social” en la medida en que reestablece cierto equilibrio en el interior del alma de cada cual. Por ello es que los seres humanos son conflictivos, en cuanto que “perdonar no se puede. Cuando alguien nos ha hecho daño se crean determinadas reacciones dentro de nosotros. El deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial”.⁵⁰²

Lo que primero le importa a Weil en su interpretación de *La Iliada* es establecer cómo se realiza la alternancia de individuos que la fuerza usa y renueva permanentemente sin que se altere el movimiento que hace operar al mundo mediante la dirección que los seres humanos introducen en él (*Némesis*). El movimiento de la fuerza no tiene un sentido teleológico; no ama ni odia, depende más bien del azar. De ahí que la fuerza sea interpretada como el mismo azar y la justicia ciega su resultado. El “castigo” que aparece como consecuencia de una probable “mala

⁵⁰¹ “Lo imposible”, *GG*, p. 134. No obstante, “la mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello [ya que] Mientras podemos pensar, querer, desear, lo bello no se presenta. Ésa es la razón de que en toda belleza haya contradicción, amargura y ausencia irreductibles” (“Belleza”, *Op. cit.*, p. 182).

⁵⁰² “Vacío y compensación”, *Op. cit.*, p. 58. En tanto que “hacer daño al prójimo es recibir algo de él. ¿Qué? ¿Qué se gana (y qué habrá que pagar a cambio) cuando se hace daño? Sale uno crecido. Sale uno más ancho. Ha colmado dentro de sí un vacío al crearlo en el otro” (*Ibidem*).

acción” remite más a la naturaleza aleatoria de la fuerza que a una voluntad metafísica de justicia, aunque se ejecute con el mismo rigor. Dice Simone Weil en una descripción que ubica su noción de justicia como el resultado de la acción humana en juego con las fuerzas físicas del universo: “Este castigo de rigor geométrico, que sanciona automáticamente el abuso de la fuerza, fue objeto de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; con el nombre de Némesis, es el motor de las tragedias de Esquilo; los Pitagóricos, Sócrates, Platón partieron de allí para reflexionar sobre el hombre y el universo (...) Tal vez sea esa idea griega la que subsiste, bajo el nombre de *kharma*, en los países orientales impregnados de budismo”.⁵⁰³ Para Occidente en cambio la separación analítica de la materia y el espíritu representó el desconocimiento de la relación entre la acción humana y el equilibrio del Ser. Por ello sostiene la necesidad de recuperar un equilibrio entre las acciones humanas y el orden natural y cósmico de la realidad: “Occidente la ha perdido y ya ni siquiera tiene en sus lenguas palabras para expresarla; las ideas de límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, sólo tienen un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud”.⁵⁰⁴

En este sentido, si las leyes que rigen el movimiento de la materia son el mero azar, podríamos inferir que la justicia no existe, o bien, que -como sostiene Weil- la fuerza misma es la justicia. Si la fuerza es soberana, en el mismo sentido podríamos afirmar que la justicia es irreal. Pero esto no es así asegura Weil convencida, como estaba, de otro tipo de conocimiento no intelectual que es la experiencia. La justicia

⁵⁰³ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 25.

⁵⁰⁴ *Ibíd.*

existe porque “lo sabemos experimentalmente. Es real en el fondo del corazón de los hombres. La estructura de un corazón humano es una realidad entre las realidades de este universo; tiene el mismo título de realidad que la trayectoria de un astro”.⁵⁰⁵

Weil reconoce en la *justicia* lo que Descartes buscó y nunca terminó de descubrir: “Esta virtud se sitúa en el punto de intersección de lo natural con lo sobrenatural”,⁵⁰⁶ y ello nos advierte de la profundidad estético-ontológica, contenida en el sentido que Weil propone como modelo de la virtud humana que haría accesible la justicia. La materia -aunque parezca autárquica y caótica- no es más que armonía con el orden del cosmos; es decir: es expresión de la verdad que Weil concibe como el equilibrio de lo existente. Por ello nos alerta casi al final de *Echar raíces*: “La fuerza bruta de la materia, que nos produce la impresión de ser ella misma soberanía, no es otra cosa, en realidad, que obediencia perfecta”.⁵⁰⁷

Eso significa que la gravedad o la fuerza es expresión de la mecánica del mundo, que es regida por las leyes de la física y abarca todos los rincones de la realidad, incluido el ámbito moral. En este sentido y dado que la desigualdad de los trabajadores modela ejemplarmente lo que es la injusticia, Weil enmarca el valor del trabajo en el contexto de su compleja relación con la fuerza y con el equilibrio. De dicha relación, de la fuerza permanente que los seres humanos sufren y ejercen a la vez, se deriva la opresión que históricamente hemos presenciado. La descripción que nos ofrece de la desigualdad que resulta del trabajo, como una reducción del ser

⁵⁰⁵ “Echar raíces”, *ER*, p. 189.

⁵⁰⁶ “El anillo de giges”, *GG*, p. 172. Y añade: “Pertenece al ámbito de la voluntad y de la inteligencia clara, el ámbito, pues, de la caverna (puesto que nuestra claridad son las tinieblas), aunque no podemos mantenernos en él si no es pasando a la luz” (*Ibidem*).

⁵⁰⁷ “Echar raíces”, *ER*, p. 218. Una de las últimas notas de sus Cuadernos señala: “Las matemáticas constituyen la prueba de que todo obedece a Dios” (“Cuaderno XI”, *C*, p. 817).

humano a mera materia, es elocuente: “Hay seres aún más desgraciados que, sin morir, se convierten en cosas para el resto de su vida. No hay en sus jornadas ninguna alternativa, ningún vacío, ningún campo libre para nada que venga de ellos mismos. No son hombres que vivan más duramente que los otros, socialmente colocados más abajo que los otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver”.⁵⁰⁸

Lo anterior significa que el esfuerzo extraordinario reduce al ser humano a una dimensión infra-humana que realiza en el trabajador una “pulverización del alma”, que reproduce o refuerza doblemente el cautiverio al que de por sí se ve reducida el alma al habitar dentro de un cuerpo. Trágica condición a la que aún hay que agregar – para tener un panorama más completo- la variabilidad indescriptible del esfuerzo que los distintos trabajos necesitan.⁵⁰⁹ Weil nos lleva a comprender realistamente y a profundidad el grado máximo de sufrimiento o de desdicha que la condición del trabajo, cuando se transforma en mera explotación, implica: “que un ser humano sea una cosa es, desde el punto de vista lógico, contradictorio; pero cuando lo imposible se convierte en realidad, lo contradictorio se convierte en el alma del desgarramiento. Esa cosa aspira en todo momento a ser un hombre, una mujer, y en ningún instante lo

⁵⁰⁸ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 19.

⁵⁰⁹ Por ejemplo, como señalará después de su visita a una mina: “La mina es, en el estado actual de la producción, el fundamento de nuestra sociedad industrial; su situación por debajo del lugar en que residen los hombres es la imagen del lugar que ocupa actualmente en el orden de los trabajos. Y el minero, en el que se basa todo, es sin duda el trabajador que padece más duramente, más peligrosamente, por el salario más miserable” (“Tras la visita a una mina”, *EHP*, p. 67).

logra. Es una muerte que se estira a todo lo largo de una vida; una vida que la muerte ha congelado mucho antes de suprimirla”.⁵¹⁰

Estos son los efectos cotidianos de la fuerza que nuestra filósofa identifica y presenta con sorprendente rigor poético en su análisis de *La Iliada*. Texto en el que (según Fátima Fernández) busca establecer la relación de la ciencia (verdad y belleza para los griegos) con el bien. Pero el impacto de *la fuerza* sobre el mundo humano es tal que todos lo sufren; por ello nuestra filósofa termina por establecer que existe cierto sentido de la condición de esclavo en el ser humano. Es importante comprender las implicaciones de sufrir la condición de esclavo que produce la explotación: La suerte en cada uno se imprimirá tan fuerte que su miseria los hará incapaces de sentir siquiera su propia miseria. De modo que el esclavo mismo llega a creer y actuar lo que creyó Aristóteles, que la esclavitud era acorde a su naturaleza.⁵¹¹ De hecho, como lo establece claramente en sus *Reflexiones*, al esclavo no le queda ninguna posibilidad, ni tiempo, ni palabras, ni energía para más, después de trabajar. La situación del esclavo es tan desarraigada y desértica -según las vívidas descripciones de Weil- que paradójicamente es sólo cuando sufre o muere aquel que le ha hecho perder todo, cuando el esclavo puede llorar.

Hay dos aspectos de este punto en los que es importante detenerse: El primero es el punto sobre el *amor* al amo. El segundo es el componente *vital* de la situación que Weil describe. Debido a la casi total extenuación de la vida que la fuerza produce, el

⁵¹⁰ “*La Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 19.

⁵¹¹ Dice Weil refiriéndose a la fuerza: “En aquellos sobre quienes se abate, un destino tan brutal borra las maldiciones, las rebeldías, las comparaciones, las meditaciones sobre el futuro y el pasado, casi hasta el recuerdo. No corresponde al esclavo ser fiel a su ciudad y a sus muertos” (*Ibidem*, p. 20).

único impulso de vida que sobrevive (psique) será dirigido a lo que le ha permitido vivir al esclavo. Es tal el amor a la vida por parte del esclavo que si la presión cesa el amor crecerá con fervor; al grado, indica Weil, que: “si por un milagro aparece la esperanza de volver a ser algún día, por favor, alguien, a qué grado no llegarán el reconocimiento y el amor por los hombres hacia los que un pasado muy reciente todavía debería inspirar horror”.⁵¹² El círculo de la esclavitud hace al esclavo esclavizarse a su condición de esclavo, ignorando su propia esclavitud. ¿Existe alguna manera de escapar? Lo único que al esclavo le queda es el horizonte vital de su emancipación no sólo política sino también espiritual.⁵¹³ Lo malo es que desde la perspectiva actual tal emancipación es imposible, cree Weil, en cuanto los deventurados carecen hasta de la posibilidad de defenderse: “no pueden defenderse por sí mismos porque se los impide su desventura; y desde fuera no se les defiende porque la naturaleza humana tiende a no prestar atención a los desgraciados”.⁵¹⁴

En este sentido le atribuye a la fuerza el poder de transformar al poderoso en esclavo en la medida en que la arrogancia lo circunda: “Salvo cuando se tiene el alma abatida por la reputación del enemigo, se es siempre mucho más fuertes que un

⁵¹² *Ibidem*, pp. 20-21.

⁵¹³ La esclavitud es algo que penetra tan profundamente en el alma que “en ninguna ocasión el esclavo tiene el derecho a expresar algo, salvo lo que puede complacer a su amo. Por eso si en una vida tan sombría algún sentimiento puede despuntar y animarla un poco es el amor al amo” (*Ibidem*, p. 20). Según Weil no hay pérdida más grande que la que pierde el esclavo; él pierde toda vida interior y “sólo la reconquista en parte cuando aparece la posibilidad de cambiar de destino” (*Ibidem*, p. 21).

⁵¹⁴ “El desarraigo”, *ER*, p. 65. En la medida en que, “la desgracia en sí misma es inarticulada. Los desgraciados suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en las que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan (“La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 29).

ausente”;⁵¹⁵ dice refiriéndose a la disposición de actuar cuando se tiene la suerte a favor (o “la fuerza” actúa en su favor), o se poseen las armas. Con esto ratifica la tesis de que la política no es nada más un juego de relación o de control de la materia. Involucra un componente espiritual en la medida en que el dominio de unos sobre otros los impacta, como forma que es de un proceso de legitimación de la verdad. El caso de la guerra es ejemplar como acto de suprema arrogancia y frivolidad. Elementos indispensables que los guerreros ponen a funcionar a la par que su disposición a luchar.

Nuestra filósofa se refiere al ir a la guerra, a la que los hombres van arrogantes “como a un juego”, y dice: “Ni siquiera una vez probada, deja la guerra de parecer un juego. La necesidad propia de la guerra es terrible, muy distinta a la de los trabajos de la paz; el alma no se le somete más que cuando ya no puede escapar”.⁵¹⁶ Es común que, bajo esta actitud errónea ante la fuerza el combatiente normalmente se arrepienta.⁵¹⁷ Lo más terrible de la experiencia de la guerra es la manera en que la violencia apresa a unos tanto como a otros: en “aquellos cuya alma está sometida al yugo de la guerra, la relación entre la muerte y el porvenir no es igual que en los demás hombres. Para los otros la muerte es un límite impuesto de antemano al

⁵¹⁵ “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 30.

⁵¹⁶ *Ibidem*. En esos momentos de disposición humana a la violencia, dice, el peligro es sólo “una abstracción” y “el heroísmo es una actitud teatral y manchada de jactancia. Si además, por un momento, una afluencia de vida viene a multiplicar el poder de actuar, uno se cree irresistible en virtud de una ayuda divina que garantiza contra la derrota y la muerte. La guerra fácil entonces y amada con bajeza” (*Ibidem*, p. 31).

⁵¹⁷ Aunque “en la mayor parte de los hombres ese estado no dura. Llegar un día en que el miedo, la derrota, la muerte de compañeros queridos hace que el alma del combatiente se doblegue bajo la necesidad. La guerra deja entonces de ser un juego o un sueño (...) Es una realidad dura, demasiado dura para ser soportada, pues contiene la muerte” (*Ibidem*).

porvenir, para ellos es el porvenir mismo, el porvenir asignado a su profesión. Que los hombres tengan por porvenir la muerte es algo contrario a la naturaleza.⁵¹⁸

Desde este siniestro horizonte construido por los seres humanos, cree Weil que, después de pasar cada día atravesado por la imagen de la muerte el espíritu de quienes realizan la práctica de la guerra vive en tensión. En esas condiciones “el alma sufre violencia cada día [...] Así, la guerra hace desvanecerse toda idea de objetivo, incluso de los objetivos de la propia guerra. Borra el pensamiento mismo de poner fin a la guerra. La posibilidad de una situación tan violenta es inconcebible cuando no se está en ella; su final, es inconcebible cuando se está”.⁵¹⁹ De modo que la guerra –igual que ocurre con la opresión- parece imposible de parar, ya que la acción violenta exige el compromiso hasta la extenuación del cuerpo y el espíritu. Para explicar más detenidamente tal extenuación Weil recupera el enfoque fenomenológico de su tesis sobre Descartes: “Los brazos no pueden dejar de sostener y manejar las armas en presencia de un enemigo armado; la inteligencia debería calcular para encontrar una salida, pero ha perdido toda capacidad de calcular este fin. Está toda entera ocupada en hacerse violencia”.⁵²⁰

Como vimos antes, la condición humana está determinada por las leyes del mundo físico, y por ende ligada a necesidad: esta es una idea que toma de las clases de Alain y refuerza con su análisis de Descartes. Sin embargo la filósofa sostiene que las presiones a la subjetividad derivadas de su contacto con la materia son un asunto que se suma al equilibrio que conforman todos los componentes del mundo en su propia

⁵¹⁸ *Ibídem.*

⁵¹⁹ *Ibídem.*

⁵²⁰ *Ibídem*, pp. 31-32.

relación. Es decir, el equilibrio propio de la materia se impone siempre a la realidad.⁵²¹ Una vez iniciado el ciclo de la acción humana que, recordemos, se reduce a imprimir en el movimiento recto (que es su única capacidad de incidencia en el mundo) la dirección, la parte de la materia exige tal cantidad de energía al Yo que ya no le es suficiente al espíritu para reestablecer esa dirección. Y aunque el alma sometida a la guerra pugne por su liberación, ésta (la liberación) sólo aparece como destrucción. En esas condiciones el único camino que se concibe es la misma guerra, ya que sólo la embriaguez de la fuerza permite soportar el terror que produce y a la destrucción sigue la embriaguez del terror.

Una vez dentro de la guerra se pierden los referentes materiales, intelectuales, espirituales. En la guerra, dice la filósofa: “las batallas no se deciden entre hombres que calculan, combinan, toman una resolución y la ejecutan, sino entre hombres despojados de esas facultades, transformados, rebajados al nivel de la materia inerte que no es más que pasividad, o al de las fuerzas ciegas que no es más que impulso”.⁵²² También en el campo de la *explotación* -que es tanto producto como medio de la desigualdad económica- se expresa el fenómeno de cosificación y despersonalización que existe en las relaciones de poder que llevan a la guerra, en tanto que, como dice en una de sus notas: “no podemos *depende*r de los seres humanos sin aspirar a tiranizarlos. Ese es el origen de todas las crueldades privadas y públicas”.⁵²³

⁵²¹Por ello “siempre entre los hombres, ya se trate de servidumbre o de guerra, las desgracias intolerables duran por su propio peso y así parecen desde afuera fáciles de sobrellevar. Duran porque quitan los recursos necesarios para salir de ellas” (*Ibidem*, p. 32).

⁵²² *Ibidem*, p. 34.

⁵²³ “Cuaderno I”, C, p. 39.

Por ello el último secreto de la guerra es la terrible cosificación a la que la condición humana es reducida: convertida en materia que, como “causa ciega de desastre” es movida “por la violencia de las fuerzas exteriores”, que hacen que griegos y troyanos sufran de un día para otro, y a veces de un momento al siguiente, sus embates.⁵²⁴ Pero antes de seguir avanzando en esta línea de derivación más política que ontológica debemos analizar el tema de la relación del yo con los otros en términos más generales, tal cual son analizados por nuestra filósofa.

Al reducir al ser humano a materia, nuestro cuerpo tiene -como explica en su teoría del conocimiento- dos formas de acercamiento al mundo: una material (el conocimiento del mundo a través del trabajo) y otra intelectual (el conocimiento del mundo a través del yo). Una vez reconocido el carácter de *azar* y *necesidad* que tiene la justicia -al ser concebida como resultado de las propias fuerzas del universo en su interacción con el espíritu a través del yo- resulta evidente que la acción humana está limitada por las propias fuerzas del universo, cuyo último fin es la belleza. En la medida en que la belleza se rige por las leyes intrínsecas del equilibrio y la armonía, Weil apunta: “Más allá de lo bello no hay nada”.⁵²⁵

En referencia al tema de la Verdad -que para ella no está desligada de la Justicia ni de la Belleza- la filósofa nos remite a un campo poco explorado en la historia de la filosofía: el de la *dignidad humana* que -como logra mostrar- se ofrece magistralmente

⁵²⁴ Citando la Iliada, ejemplifica: “Vamos, amigo, ¡muere tú también! ¿Por qué te quejas así? Ha muerto también Patroclo que valía mucho más que tú. Y yo, ¿no ves cómo soy hermoso y grande? Soy de noble raza, una diosa es mi madre pero también sobre mí se abaten la muerte y la dura necesidad, será durante la aurora, por la tarde, o a la mitad del día, cuando también a mí por las armas me arranquen la vida” (“La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 33).

⁵²⁵ “Cuaderno XI”, p. 821. Y añade: “Únicamente lo bueno es más que lo bello, pero no está más allá de lo bello, sino en su extremo, como el punto que limita un segmento” (*Ibidem*).

en *La Iliada*. A través de su análisis de éste y otros de sus textos sobre Grecia podemos ver que, efectivamente, fue ésta una cultura que no sólo alcanzó a comprender magistralmente la dolorosa realidad reflexionada por la pensadora francesa sino que simultáneamente pudo dotarla de sentido. Se trata del sentido de la dignidad y la grandeza humanas, que Weil retoma principalmente de la tradición de Eleusis en la figura de La Diosa, Demeter-Perséfone; también toma algunos aspectos de la figura mítica de Antígona además de tomar de forma fundamental la representación humana de *La Ilíada*; articulada con conceptos del estoicismo, de Heráclito, y sobre todo de Platón, para desplegarlo en su propio pensamiento como la clave des-enredadora de la maraña del sádico dominio de la bajeza humana. Bajeza que, como parte fundamental de una pérdida del sentido moral de la humanidad, se expresa radicalmente, para ella, en culturas como la hebrea y la romana en las que -dice- se sintieron sustraídos a la común miseria humana y, en cuanto tal: “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”.⁵²⁶

La cultura griega supo en cambio encontrar hasta en el enemigo el valor de la humanidad. En el despliegue de la fuerza que describe *La Iliada* se expresa el principio ontológico de “la justicia ciega” como la realidad más elemental: “Todo lo que se

⁵²⁶ Para abundar en esta descripción acerca del abandono de la justicia por estas culturas, representado en la soberbia humana, Simone Weil refiere un rasgo de impiedad e inhumanidad que las caracteriza: “Los romanos despreciaban a los extranjeros, los enemigos, los vencidos, a sus súbditos, a sus esclavos; por eso no tuvieron ni epopeyas ni tragedias. Reemplazarlo las tragedias por los juegos de gladiadores. Los hebreos veían en la desdicha el signo del pecado y por ello un motivo ilegítimo 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” (“Escritos sobre historia y crítica cultural”, *EHP*, p. 309).

destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos, son con el mismo derecho los semejantes del poeta y del oyente. Si hay alguna diferencia, es que la desgracia de los enemigos se siente tal vez con más dolor”.⁵²⁷ El azar es representado aquí, desde el plano de la materia, como la justicia más elemental. En esta obra –concibe la filósofa– nada es despreciado; todas las miserias de cada uno expuestas y ningún hombre colocado por encima o debajo de su condición común.

Lo importante es que en el estruendo doloroso de la tragedia surge la humanidad, como conciencia frente a la desdicha, en la figura de la compasión.

Dignidad, verdad.

En 1936 Simone Weil realiza adaptaciones de tragedias griegas que hablan del sometimiento a la necesidad, del sufrimiento, y de los actos agónicos de generosidad, con el fin de presentarlas en donde según ella podrían ser valoradas y comprendidas justamente: las fábricas.⁵²⁸ “Venecia salvada” es una de esas obras de teatro que continuó revisando hasta poco antes de su muerte (y que finalmente dejó inconclusa). La obra trata de un hecho que, como fue narrado, jamás aconteció: Una conjura contra la ciudad de Venecia, que no llega a realizarse debido a una “traición” a la Corona Española por parte de Jaffier (el personaje principal): Un Capitán que se vería beneficiado con el poder de gobernar la ciudad en caso de dirigir correctamente las fuerzas militares que comandaba.

⁵²⁷ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 38.

⁵²⁸ Lugares —dice Adela Muñoz, presentadora de esta obra de teatro de Simone Weil— de “condiciones miserables [... donde según la visión idealizada que nuestra filósofa mantiene de ese espacio] los actos de solidaridad aún no han desaparecido” (Adela Muñoz Fernández, “Presentación”, *PVS*, p. 15).

Para Adela Muñoz se trata de recuperar el estilo de las tragedias clásicas griegas en las que el héroe es perfecto y donde generalmente se narra el sufrimiento de alguien que es impulsado a cometer actos aborrecibles debido a su sometimiento a la necesidad (*Edipo*). En esta obra que Simone Weil escribiera para ser presentada ante los obreros, cuya trama se sitúa la víspera de la conjura para apoderarse de Venecia y respecto a los daños que causará la toma de la ciudad, el compañero del héroe describe la rapiña y la barbarie con la que actuarán las tropas en toda su crueldad: “Es necesario que tengan plena licencia para matar a todo aquel que se les resista e incluso a todo aquel a quien les plazca. Por sí sola una licencia tal otorga a la acción ese carácter aterrador que lleva a la victoria”.⁵²⁹ La paradoja de este dominio de terror, considera Weil, es que ante las circunstancias tan adversas “un fin moderado, razonable, mostraría desnuda ante el pensamiento una desgracia tan violenta que ni siquiera puede soportarse como recuerdo”,⁵³⁰ porque el absurdo de la guerra y las consecuencias monstruosas de la violencia son insostenibles para el espíritu.

Es tan inusitado el poder de la fuerza que “la idea de que un esfuerzo sin límites pueda no aportar más que un beneficio nulo o limitado hace daño”.⁵³¹ De modo que en esas condiciones de terror, dolor, agotamiento y muerte que muerden el alma -dice nuestra filósofa- sólo la embriaguez de la fuerza las ahoga.

⁵²⁹ “Venecia salvada”, *PVS*, p. 76.

⁵³⁰ “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 32.

⁵³¹ *Ibidem*. Probablemente esta es una razón del éxito de las “ilusiones” de Marx respecto del trabajo, concebido como algo inserto en un proceso histórico de progreso sin fin, como dirá Weil.

No obstante, en algunas ocasiones excepcionales las relaciones humanas logran escapar a la necesidad y mostrar una capacidad de generosidad y de piedad inaudita (Antígona). Son precisamente esos breves momentos de generosidad “esos ‘puntos luminosos’ de la gracia, los que salvan al ser humano de caer en la brutalidad”.⁵³² Este es precisamente el tema que caracteriza la obra en la que Weil profundiza su exploración acerca de las posibilidades humanas para escapar de la violencia. Como dice en una de sus notas para acotar la descripción: “Aunque sea por un momento, hay que conseguir dar la sensación de que es el bien lo que es anormal. Porque en este mundo, efectivamente es así. No somos conscientes de ello, ni de que el arte nos hace conscientes. Extraordinario pero posible: el bien”.⁵³³

La trama gira en torno a la conjura de los españoles contra la república libre de Venecia, con el fin de anexionarla al reino español, aunque el objetivo que Weil se plantea no es sólo presentar el reflejo de una determinada situación política,⁵³⁴ sino un intento de pensar en un nivel más profundo aspectos ontológicos, éticos y estéticos de la condición humana. Por ello representa a Venecia como “el símbolo de lo bello y

⁵³² Como lo sostiene Adela Muñoz (*Op. cit.*, p. 14). A esto precisamente se refiere el texto de Mayte Larrauri, “Entre la pobreza y el sol”. Estableciendo una analogía entre el pensamiento de Albert Camus y el de Simone Weil, Larrauri recuerda una anécdota del padre del primero en la que establece la idea de *humanidad* como capacidad de *compasión* o de auto-contención de la capacidad de crueldad (Cf. *Infra*, “Nota 826”).

⁵³³ “Cuaderno IV”, *C*, p. 271. A lo anterior añade: “Asimismo es preciso presentar al mal como algo vulgar, feo, monótono y aburrido” (*Ibidem*). Tal concepción de la posibilidad del bien y del amor radica en su concepto de la posibilidad del milagro como algo que se sitúa fuera de las condiciones de lo que se considera posible en tanto sometido al orden de lo natural.

⁵³⁴ Los hechos históricos a los que se refiere remiten a un enfrentamiento que tuvo lugar en 1606 entre la jerarquía católica romana y la república independiente de Venecia. Muñoz plantea una síntesis en la que afirma: “La filósofa retoma la imagen romántica de una Venecia bella y liberal que debe ser salvada de los ataques déspotas de potencias extranjeras, dejando traslucir con ello el contexto real en el que fue escrita: la invasión de Francia por las tropas alemanas” (Adela Muñoz Fernández, *Op. cit.*, p. 17). No es una trama original ya que tuvo varias versiones previas.

puro en general, aquello que apenas puede tocarse sin ser destruido”.⁵³⁵ Se trata de representar sobre todo la remota y frágil posibilidad del bien;⁵³⁶ asociado por Weil a la belleza y por ende como lo que deseamos que exista: “A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérslo. Deseamos que exista”.⁵³⁷

En este contexto filosóficamente significativo los protagonistas de la Obra oscilan entre la *necesidad* (la crueldad que representa la acción violenta) y la *compasión* frente a las posibles víctimas. Ello compone un cuadro cuyo significado ético es precisamente la representación de la tragedia humana que se debate entre esos dos niveles de realidad: la necesidad (Gravedad) y la gracia (Luz). Ésta última como lo único que puede permitir el perdón, la justicia y el amor. La primera razón por la que el personaje central oscila entre el héroe (para el espectador de la obra) y el antihéroe (para los personajes que conviven y reciben de él los efectos de sus decisiones) es la disyuntiva del protagonista frente a su incipiente e incomprensible repudio moral, repudio que sorprendentemente surge ante la posibilidad de apoderarse del objeto anhelado: de un lado se le presenta la codicia y la lascivia de los generales y los milicianos, de otro la veneración y devoción que despierta en él la belleza cuando -según Weil- se es tocado por la gracia (la otra fuerza que reina en el universo: luz o fuerza sobrenatural).

⁵³⁵ Adela Muñoz, *Ibíd.*

⁵³⁶ Según Muñoz “plantearnos los temas de reflexión que le ocupaban en ese momento tan apremiante de su vida personal —en el exilio— y del contexto europeo de la guerra mundial. Partiendo de la historia —y tomándola como pretexto— de los hechos acaecidos en Venecia durante el siglo XVII reflexiona sobre la fragilidad del acto generoso” (*Ibíd.*).

⁵³⁷ “Belleza”, *GG*, p. 182. La definición que da de la belleza es: “una fruta a la que se mira sin alargar la mano. Semejante a una desgracia a la que se mira sin retroceder” (*ib.*).

La necesidad de la violencia se impone en la historia cuando a la compasión que el personaje siente frente al acto violento sigue el repudio por parte de sus compañeros; quienes aprovechan la debilidad que expresa el acto de piedad para realizar en contra de Jaffier un cruento ataque. De la facilidad para alcanzar la meta - tomar la ciudad por sorpresa con base en la confianza mantenida con las autoridades- y la incuestionable recompensa de convertirse en “amo” de esa maravillosa ciudad que representa “lo más puro y bello” que el ser humano ha tenido frente a sí, Jaffier pasa por el trance de saber acerca del terror y la violencia a la que se verán sometidos los habitantes de la amada ciudad.

El equilibrio del mundo se verá alterado entonces por la intervención de la Luz sobrenatural que toca el alma del personaje. Según Muñoz se trata de una representación de la condición humana, que retrata la imposibilidad de moverse en otro plano que el de la necesidad: “el acto generoso se paga a un alto precio, porque quien lo muestra debe asumir en sí mismo el dolor que le ha evitado al otro”.⁵³⁸ El personaje principal representa con su gesto de piedad a Prometeo encadenado, castigado por Zeus después de haber regalado el fuego a la humanidad. Pero si bien el personaje logra identificar la luz que le permite sentir la compasión, el equilibrio del mundo se restablece a costa de su propia necesidad o de su reducción a la condición de la desdicha.

Dadas las condiciones de necesidad pre-existentes y la irremediable desdicha que el gesto de renuncia (de Jaffier) conlleva, la exposición de Weil permite identificar la excepcionalidad (el milagro de lo in-causado en labios de Arendt) del acto generoso,

⁵³⁸ Como sostiene Muñoz (*Op. cit.*, p. 14); por lo que define como “pesimista” la propuesta weiliana respecto al “acto generoso” (Adela Muñoz, *Op. cit.*, p. 17).

en el sorprendente gesto de piedad que desatará la venganza de aquellos a quienes Jaffier protege; pero también la dificultad humana para alcanzar la gracia de la compasión. En ese contexto de necesidad casi absoluta, dice: “quien actúa generosamente expone su alma ‘desnuda a toda herida’ (‘Necesidad’), y a quien su generosidad ha salvado le resulta, entonces, demasiado fácil herirla”.⁵³⁹

Con esta concepción acerca del equilibrio de las fuerzas y lo insólito (y hasta terrible) que resulta el milagro de la compasión, la filósofa nos acerca a la dimensión estética de su planteamiento, desarrollada menos (o de manera más difusa en el cuerpo de su obra) que su propuesta de comprensión de la realidad a través de *la desdicha*. Weil nos recuerda frecuentemente que la otra vía para acceder a la Verdad es *la belleza*, y en *La gravedad y la gracia* afirma acerca de ella: “En todo aquello que nos provoca una auténtica y pura sensación de lo bello, existe realmente presencia de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza”.⁵⁴⁰

La belleza es la huella visible, sensible, del carácter sagrado de la realidad física o material. De ahí que para Weil sea importante una valoración estética; es decir, en el nivel sensible de dicha realidad. En el amplio contexto de la filosofía weiliana no resulta difícil interpretar el significado del relato que, con el fin de acercar al arte a los obreros, se ocupa de narrar un acontecimiento de dudosa veracidad (la conjura contra la libertad de Venecia), cuyo contenido versa en torno a la razón por la que dicho acontecimiento no se realizó. Resultaría más complicado comprender el significado de esta obra si analizáramos sus textos aislados unos de otros. En su vinculación

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ “Belleza”, *GG*, p. 183.

podemos comprender que su objetivo era remarcar la posibilidad de la *piedad*; la misma que Jaffier llega a sentir por la ciudad que es motivo de su devoción, a pesar de las terribles consecuencias que su gesto tiene.

Respecto al sentimiento de misericordia que caracteriza la acción heroica de Jaffier, dice en otro momento: “el sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y el amor”.⁵⁴¹ Sintéticamente –dice con simpleza, refiriéndose a la posibilidad de ser tocado por la *Gracia*–: “no es posible amar y ser justo si no se conoce el imperio de la fuerza y no se sabe respetarlo”.⁵⁴² En este sentido la relación del alma humana con el destino, la manera en que cada alma modela su propia suerte; la suerte variable de un alma que la necesidad transforma, o lo que por efecto de la virtud y de la gracia permanezca intacto es, al fin, corruptible: “una materia donde la mentira resulta fácil y seductora. El orgullo, la humillación, el odio, el desprecio, la indiferencia, el deseo de olvidar o ignorar, todo contribuye a esta tentación”.⁵⁴³ A fin de cuentas, la necesidad es parte del equilibrio. Eso es lo propiamente humano y desde esta comprensión dice Weil: “nada es más raro que una justa expresión de la desdicha”.⁵⁴⁴

Los griegos sin embargo sí tuvieron la fuerza moral que les permitió no sólo no mentirse sino aun comprender la esencia de la fuerza y el lugar que los seres humanos ocupan en relación con ella. Gracias a esto alcanzaron un alto grado de lucidez, pureza

⁵⁴¹ “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *O. Cit.*, p. 41. Amor que se dirige hacia el prójimo puesto que: “quien ignora hasta qué punto la fortuna variable y la necesidad tienen a cualquier alma humana bajo su dependencia, no puede mirar como semejantes y amar como a sí mismo a aquellos a quienes la suerte los ha separado de él por un abismo” (*Ibidem*)

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 42

⁵⁴⁴ *Ibidem*. Porque generalmente, o bien “se finge creer que la degradación es una vocación innata del desdichado [o bien] que un alma puede soportar la desgracia sin recibir su marca” (*Ib.*).

y simplicidad, que nuestra filósofa reproduce magistralmente a lo largo de su pensamiento. El análisis de *La Iliada* nos permite, por ejemplo, ver que el camino señalado por el héroe desdichado de “Venecia salvada” no es propiamente la respuesta para la mayoría de los mortales, debido a la propia dificultad que implica la moderación en relación con la naturaleza de la fuerza. Por ello introduce aquí también el tema del “prestigio”, como algo que le permite ampliar su concepto de la relación humana con el poder: “la moderación tampoco carece de peligro; pues el prestigio, que constituye más de las tres cuartas partes de la fuerza, está formado ante todo por la soberbia indiferencia del fuerte por los débiles, indiferencia tan contagiosa que se comunica a aquellos que son su objeto [como veíamos en el caso de los esclavos]. Pero de ordinario no es el pensamiento político el que aconseja el exceso. En cambio la tentación al exceso es casi irresistible”⁵⁴⁵ en tanto que humana.

Así pues, es la *política* lo que puede permitirnos alcanzar la justicia como forma de contención o disminución de la violencia, en la medida en que “la fuerza no es una máquina que pueda crear automáticamente la justicia”,⁵⁴⁶ y sobre todo como conocimiento de la manera en que la fuerza social impacta, altera, deforma, las relaciones humanas. Así, apoyada por extractos del poema, Weil explica el poder de la fuerza en la materia humana. En condiciones de conflicto “la misma desesperación lleva a morir y a matar [...] El hombre habitado por esta doble necesidad de muerte pertenece, en tanto no se convierte en otro, a una raza diferente de la de los vivos”.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁴⁶ “Echar raíces”, *ER*, p. 188.

⁵⁴⁷ “*La Iliada* o el poema de la fuerza”, *Op. cit.*, p. 33. No debemos olvidar que en una guerra el doble apresamiento de la muerte alcanza a ambos enemigos. Ni las súplicas del vencido pueden alcanzar a tocar “la tímida aspiración a la vida” que late en el corazón del enemigo que

En este sentido la compasión frente al vencido en un contexto bélico no cabe, en cuanto el vencedor se halla dominado por la fuerza, porque la disposición a morir en el combate ha matado el amor a la vida.⁵⁴⁸

La disposición al combate es –por otra parte- alimentada (ideológicamente) por la imaginación. De ahí que uno de los compañeros de Jaffier diga: “¿Qué significa una vida humana cuando uno se dispone a cambiar el mundo?”⁵⁴⁹ representando con ello la ilusoria posibilidad humana de superación de la necesidad, que es la manera en que los seres humanos soportan la miseria; mediante sugestión ideológica. Siendo común y aceptable para los seres humanos la indiferencia, la ambición, el orgullo, la impiedad, Simone Weil presenta a Renaud (otro personaje de “Venecia salvada”), quien bajo la descripción weiliana define el carácter sobrenatural que tiene la compasión: Renaud “opina que los seres pensantes, sin excepción, tienden a ejercer todo el poder que les sea posible ejercer. Esto le parece la ley de los seres pensantes, al igual que la gravedad es la ley de la materia. Ceder voluntariamente el poder le parece algo contra-natura”.⁵⁵⁰

Desde esta concepción, la *compasión* que llega a sentir el personaje de *Venecia salvada* resulta extraordinariamente inesperada. En las notas respecto al personaje principal, caracteriza Weil: “La misericordia es un atributo propiamente divino. No

lo tortura, porque la misma condición de posesión y/o privación de las armas —dice— “quitan a una vida amenazada toda importancia” (*Ibidem.*) De ahí que entre combatientes se mantenga, como resistencia al desarme, una tensión creciente.

⁵⁴⁸ La filósofa se pregunta: “cómo aquel que ha destruido en sí mismo el pensamiento de que ver la luz es dulce, podrá respetarlo en esta súplica humilde y vana” (*Ibidem*), cuando la disposición al combate mata en él mismo la posibilidad de valorar la propia vida, y con ello la de los demás.

⁵⁴⁹ “Venecia salvada”, *PVS*, p. 65.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

hay misericordia humana. La misericordia implica una distancia infinita. No se tiene compasión de aquel que está próximo”.⁵⁵¹ Sin embargo, la compasión llega. La respuesta común que la débil esperanza de la compasión extrema recibe expresa en el fondo la dificultad que los seres humanos tienen para escapar de las determinaciones fatales de la fuerza. En la tragedia, Weil expresa el repudio moral generalizado (si es posible, más intenso en aquellos a quienes su gesto generoso ha salvado) que sobreviene a Jaffier como consecuencia de sus actos y el insólito gesto de compasión que lo apresa: “A sus ojos [de los venecianos], los conjurados son horribles criminales, bandidos, y Jaffier es mil veces más odioso, ya que ha traicionado además a sus cómplices, a sus propios amigos”.⁵⁵²

Se puede ver en el ejemplo –además de lo inusitado del gesto de piedad- lo insustentable en el plano moral de la ecuación imaginaria de que una idea pueda negar o contrarrestar otra por su sentido inverso: renunciar a la toma de Venecia no niega la conjura, más bien agrava la condición moral del conjurado. Ahora es, además de conjurante, traidor. Como si cada acción y su correspondiente significado se sumaran conformando sucesivas *imágenes* del otro cada vez más complejas. No obstante Weil revela el secreto de la iluminación trágica de Jaffier cuando sugiere en las acotaciones de la obra: “hacer sentir que el hecho de que Jaffier se eche atrás es algo sobrenatural”.⁵⁵³ Así caracteriza el efecto o el peso de la fuerza sobre la humanidad, como *necesidad* ante las fuerzas físicas del mundo que dan lugar a la gravedad en su sentido moral. Es justamente en el plano moral donde

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 95.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 54.

excepcionalmente es posible superar las limitaciones que impone la materia, aunque debido al orden físico y su equilibrio necesario la superación tenga un costo, como le ocurre al personaje noble de “Venecia salvada”.

Por ello, “para respetar la vida de otro cuando se ha debido mutilar en sí mismo toda aspiración a la vida” -como en el caso de los combatientes- es necesario, asegura Weil, “un esfuerzo de generosidad que rompe el corazón.⁵⁵⁴ No obstante, la posibilidad del milagro representado en la gracia, presente en *La Iliada* y que nuestra filósofa es capaz de identificar y desarrollar conceptualmente, le lleva a sostener que “lo que, siendo indispensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible sobrenaturalmente”.⁵⁵⁵

Finalmente el carácter único de *La Iliada* y la exposición del milagro de la Gracia en “Venecia Salvada” radican para nuestra filósofa en el sentido de *la dignidad* y en la redefinición de *la grandeza espiritual*, como figuras capaces de delinear un sentido auténtico de relación de la divinidad con el mundo humano. En este sentido - como lo atestigua el análisis de Weil- el acto de compasión que mueve el corazón del personaje es sobrehumano.⁵⁵⁶ Una vez convertido en una “cosa de matar” el único recurso que le queda al ser humano para escapar de la destrucción de la violencia es otra fuerza más inesperada pero real, que Weil ubica más allá del nivel físico de la materia, en un orden “sobrenatural”.

⁵⁵⁴ “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 34.

⁵⁵⁵ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 30.

⁵⁵⁶ Normalmente, dice en su disertación sobre *La Iliada*: “no se puede suponer a ninguno de los guerreros de Homero capaz de tal esfuerzo [...] Falto de esta generosidad, el soldado vencedor es como una calamidad natural; poseído por la guerra, como el esclavo, aunque de distinta manera, se ha convertido en una cosa” (“La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *Op. cit.*, p. 34.). En este caso en una “cosa de matar”, y esto significa que las palabras no tienen efecto sobre él, como no lo tienen sobre la materia.

La Iliada contiene, como expresión que es del genio griego, una capacidad de irradiación de luz que expresa “esa amargura que procede de la ternura y que se extiende sobre todos los seres humanos, igual que la claridad del sol. [Lo relevante aquí es que] nunca su tono deja de estar impregnado de amargura, nunca tampoco se rebaja al lamento”,⁵⁵⁷ en tanto el sentido que transmite es el sentimiento estóico de amor a la realidad. Dice en otro de sus hermosos textos, con la extraordinaria capacidad de síntesis poética que caracteriza su escritura y que no podemos dejar de admirar: “Para no tener que ser consolado, no llorar”.⁵⁵⁸ El poema homérico muestra así el ejercicio pleno de la fuerza y sus dolorosos efectos de transformación del mundo, al mismo tiempo que es capaz de revelar a los seres humanos el sentido divino de la luz.⁵⁵⁹

Una vez rota la paz, el testimonio del poema da lugar a la nostalgia ante la presencia de la castidad manchada por la fuerza. La evocación de la verdad como la luz de la piedad se percibe sutilmente en *La Iliada* a través de su contraste: “todo lo que está ausente de la guerra, todo lo que la guerra destruye o amenaza, está envuelto de poesía en *La Iliada*; nunca los hechos de guerra”.⁵⁶⁰ En la obra del genio griego ni vencedores ni vencidos son admirados, ni despreciados u odiados. La fría brutalidad de los hechos de guerra no aparece disfrazada porque son el destino y los dioses quienes mueven a los seres humanos a capricho, y esto es lo que hay que

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁵⁵⁸ “Desapego”, *GG*, p. 65.

⁵⁵⁹ Es así como describe que “la justicia y el amor, que apenas pueden tener lugar en este cuadro de violencias extremas e injustas, lo bañan con su luz sin que se dejen percibir más que por el acento” (“*La Iliada* o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 37).

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 39.

comprender.⁵⁶¹ El poema es algo milagroso, cree Weil, puesto que “la amargura descansa en la única causa justa de amargura, la subordinación del alma humana a la fuerza, es decir, al fin de cuentas, a *la materia*”.⁵⁶²

Las características de la realidad son tales que nadie, en *La Iliada* ni en la tierra, puede sustraerse a la fuerza; y ningún libro (*La Odisea*, *La Eneida*, o los cantares de gestas) superan la magistral inspiración filosófica de Simone Weil. Si acaso ella considerará a la tragedia antigua (Sófocles y Esquilo) como la “verdadera continuación de la epopeya” en tanto que, de la misma manera que en *La Iliada*, en ellas “la fuerza aparece en su fría dureza, siempre acompañada de efectos funestos a los cuales no escapan ni el que la emplea ni el que la sufre”.⁵⁶³ En esas obras tampoco se disfraza el sometimiento del alma a la necesidad, ni se somete el alma a una piedad fácil o al desprecio. Por el contrario, dice Weil, más de un ser herido por la desgracia se somete a la *admiración*.

La Iliada es valorada en esos términos por nuestra filósofa como una loa a la *dignidad* que el ser humano mantiene frente la tragedia humana y la necesidad

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 40. El efecto de la fuerza es tal que “en cuanto a los guerreros, las comparaciones que los muestran, vencedores o vencidos, como animales o cosas no pueden provocar ni admiración ni desprecio, sino sólo el pesar de que los hombres puedan transformarse de ese modo” (*Ibidem*, p. 39). Según nuestra filósofa la extraordinaria equidad que inspira *La Iliada* permite imaginar la posibilidad de que griegos y troyanos pudieran imaginarla, como vencidos y como vencedores: “La verdad de esta guerra, todavía próxima, se les mostraba a través de los años sin el velo que produce la ebriedad del orgullo o la humillación (...) y conocer así lo que nunca conocieron vencedores ni vencidos, tan cegados unos como los otros” (*Ibidem*, p. 40).

⁵⁶² *Ibidem*. (Los subrayados son nuestros)

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 41.

acuciantes.⁵⁶⁴ Pero aunque la subordinación a la fuerza es igual para todos los mortales, el alma la lleva de manera distinta dependiendo del grado de virtud.

Virtud y Experiencia.

Si queremos profundizar en la reflexión sobre el siglo XX tanto como en el fenómeno de emergencia del pensamiento filosófico realizado por mujeres que vino aparejado con él, la revisión del pensamiento de Simone Weil resulta fundamental. Sobre todo si hemos de creer –como afirma Emilia Bea Pérez– que: “El último mensaje de su obra, gran parte de sus ideas y muchos de sus gestos vitales, manifiestan un espíritu que puede contribuir a poner luz en las raíces profundas de los problemas del mundo contemporáneo”.⁵⁶⁵

En la obra filosófica de Simone Weil persiste un tema no desarrollado que en este trabajo pretendemos rehabilitar. Partiendo del principio socrático de que “es preferible soportar una injusticia que cometerla”⁵⁶⁶ y sin olvidar la congruencia con la que Sócrates acompañó esta idea con su experiencia, resulta hasta cierto punto evidente que la justicia (o mejor: lo justo) es del orden de la experiencia. Asimismo nuestra filósofa considera que “Si se reconoce algo como un bien hay que alcanzarlo. No hacerlo es una cobardía”.⁵⁶⁷ En un sentido similar al que lleva a Hannah Arendt a creer y cuestionar el hecho de que en la modernidad el conocimiento se caracterice por una negación de la experiencia; y que la verdad es siempre revelación de un

⁵⁶⁴ De modo que, como ella misma dice: “el evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego así como *La Iliada* es la primera” (*Ibidem*).

⁵⁶⁵ Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, p. 20.

⁵⁶⁶ Platón, “Gorgias” (469c), *Diálogos*, II, Madrid, Gredos, 2000, p. 57.

⁵⁶⁷ “Echar raíces”, *ER*, p. 177

sentido no dado en los hechos pero que es, sin embargo, producto de la experiencia; Weil considera (a distancia de ciertas malas lecturas de Platón) que la ciencia nos condena a abandonar el mundo en pos de las ideas, y sostiene (cercana al Estoicismo) que “las vicisitudes de las cosas son bellas aunque dejen ver una despiadada necesidad [...] La providencia divina domina la necesidad [y...] De ahí viene la concepción estoica del *amor fati*, el amor por el orden del mundo, que los estoicos situaban en el centro de toda virtud”.⁵⁶⁸

De esas afirmaciones emerge la posibilidad de identificar la importancia que para Simone Weil tiene la experiencia. Por otra parte, aunque la *experiencia* no sea un concepto desarrollado en su filosofía, ella mantuvo durante toda su vida el interés de mantener a ese nivel los temas que abordaba. Es a partir de su propia experiencia como despliega y concreta la reflexión que iniciara desde la conciencia y el cuerpo individual, y como llega a comprender en su amplitud y densidad los problemas ético-políticos y teológicos que emergen precisamente de la vinculación que establece entre la posibilidad del conocimiento y la dimensión práctico-concreta de la experiencia humana.

Sus aportaciones en torno a la virtud como experiencia son precisas y consistentes con la posición de una pensadora de y desde la acción, al tiempo que profundamente preocupada por su relación con Dios. Lo que coloca el problema ético en términos de la virtud, es decir en relación con la persona. La idea de virtud remite a la persona y se sustenta en su capacidad de “concebir”, esto es, de distinguir en la

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 221

igualdad y diferenciar en la identidad,⁵⁶⁹ está centrada en la mediación entre experiencia y conocimiento a través del intelecto. En el contexto de la pluralidad humana -revelada también en la filosofía de Arendt y atendida por otras pensadoras- Simone Weil cree que en esa tarea resulta necesario redefinir a la justicia, para poder después actualizarla: “La noción central de la moral es la justicia y las obligaciones que ésta impone para con el prójimo”.⁵⁷⁰ Es decir, para nuestra filósofa no se trata sólo de distinguir intelectualmente el bien del mal, sino de operar en el mundo bajo la distinción entre lo correcto y lo incorrecto: “Que lo que en nosotros es bajo vaya hacia abajo con el fin de que lo que es alto pueda ir hacia arriba”,⁵⁷¹ mediante una distinción que ya incluye a los otros y se mantiene en el nivel concreto de la acción humana, no en el cielo formal de los conceptos; en tanto que “a cada manera del ser del alma humana le corresponde algo físico”.⁵⁷²

Otra particularidad de la filosofía weiliana es que el trasfondo vital de su obra está constituido por un intenso sufrimiento moral; lo que hace que su pensamiento filosófico haya sido identificado algunas veces como una suerte de misticismo hasta cierto punto irracional. La razón de esta interpretación (inadecuada) es la propia complejidad de su pensamiento. Complejidad que deriva del entrecruzamiento y la estrecha convivencia de su pensamiento con su vida. Sus definiciones ontológicas y su

⁵⁶⁹ Sócrates no aprendía ni enseñaba a ser bueno, que es (además de una visión metafísica y sustancialista posteriormente instaurada y luego superada) una clara forma de soberbia. Enseñaba principalmente a distinguir los principios correctos de la vida en común; a diferenciar lo justo de lo injusto. Sin embargo tampoco se trata de asumir una postura arbitraria, justificada en la mera elección individual. Por ello Weil se pregunta: “¿Cuál es la diferencia entre lo justo y lo injusto cuando todos se conducen siempre de acuerdo con su lectura de la justicia?” (“Lecturas”, *GG*, p. 168).

⁵⁷⁰ “El desarraigo”, *ER*, p. 115.

⁵⁷¹ “Descreación”, *GG*, p. 83.

⁵⁷² “Echar raíces”, *ER*, p. 205.

propia existencia expresan un sentido moral para el mundo -concebido como relación profundamente estrecha entre política y religión, política y ética-, que se sostiene en una sólida vinculación de su *pensamiento* con su *experiencia* vital. La experiencia es - como bien lo sabe Arendt- probablemente lo único que puede salvar la crisis de la sociedad actual a la que ha conducido el abandono del mundo fáctico que lleva a cabo el “filósofo profesional”, a través de sistemas de pensamiento que derivan en “falacias metafísicas” (diríamos con su propio lenguaje).

El abandono del mundo físico en pos de las ideas es definido por Simone Weil como desarraigo o abandono del mundo, y con ello del valor de la experiencia. Podríamos decir -de acuerdo con la concepción de la virtud socrática, cuya finalidad última es aprender no a ser buenos (ni por supuesto a ser malos), pero sí a razonar sobre lo conveniente o lo inconveniente de nuestras decisiones- que la búsqueda de lo justo consiste en un auténtico acto de índole moral, cuando éste es aplicado más allá de la conciencia a la propia existencia. Dice Weil: “La norma de Sócrates para su vida: *no defender* la justicia ni la verdad, y *no cometer* injusticia ni traicionar la verdad. Y no dejar de seguir, claro, su vocación”.⁵⁷³

La separación radical por tanto de lo material y lo inmaterial (como si fuera real y no sólo pensada), con la que se interpreta generalmente el planteamiento de Descartes, es un absurdo que implica la extraña separación entre la conducta del sujeto moral y la comprensión del mundo en el que habita: “En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el

⁵⁷³ “Cuaderno III”, C, p. 163 (Las cursivas son nuestras). Para Sócrates se trata finalmente de llevar la vida misma a la reflexión dialógica, o bien, la dimensión del pensamiento a la existencia.

espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa”.⁵⁷⁴ De modo que - como sostiene Arendt coincidente con Weil- lo que hay de verdadero en cualquier tesis es la experiencia básica en la que se funda.⁵⁷⁵ Considerando por otra parte la distinción weberiana de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, que nos permite establecer la posibilidad de una acción ética que vaya más allá del plano individual hacia el plano social y político, es comprensible que para Simone Weil la racionalidad sólo fundamente la posibilidad humana de verdad cuando se basa en una relación directa con la experiencia. Esto sitúa el interés por la verdad no en el nivel empírico ni en un sentido formal, sino en lo que podría llamarse una “verdad política”. Así establece los criterios de una racionalidad práctica y social que permite identificar la verdad de la política como una posibilidad efectiva y superior de convivencia humana, orientada bajo el ideal o la aspiración de la belleza y de la Justicia.

⁵⁷⁴ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 35. “El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor. Debido a una disposición eterna de la Providencia, todo lo que un hombre produce en cualquier ámbito, cuando el espíritu de la justicia y de la verdad lo domina, está revestido de una belleza resplandeciente” (*Ibidem*).

La finalidad del ejercicio del diálogo socrático es dejar de separar la lógica y el mundo, la vida y el pensamiento, como si éstos fueran irreconciliables; como si al razonar lógicamente muriéramos un poco o como si la ética y la lógica nos volvieran un poco robots de aprender, incapaces después de operar en el mundo con sentido moral.

⁵⁷⁵ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Op. cit, p. 35. En la vida moral se trata de aprender a juzgar en situaciones concretas. Si no se trata de auto-concebirse como “buenos” o “malos” es porque es suficiente con el ejercicio de una verdadera atención (que integra el pensamiento con la voluntad) para que el alma entera quede identificada (tanto intelectual como vitalmente) con la irradiación del bien.

Como dice Weil: “Debemos ser indiferentes al bien y al mal, pues al ser indiferentes, es decir, al proyectar en igual medida sobre uno y otro la luz de la atención, es el bien el que prevalece en virtud de cierto fenómeno automático. Esa es la gracia esencial. Y la definición, el criterio del bien. Toda inspiración divina obra de un modo infalible, de un modo irresistible, siempre que no se desvíe la atención de ella, siempre que no se la rechace. No existe una opción a su favor; basta con no negarse a reconocer que existe” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 155).

En el mismo sentido se plantea el uso del pensamiento crítico y creativo revelado por Sócrates, cuya importancia radica en la necesidad de mantener la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace. Es el mismo sentido de coherencia entre el pensamiento y la vida que sostiene Weil respecto al bien: “cuando lo concebimos claramente, cuando concebimos claramente su posibilidad, lo hacemos. Ésa es la gracia que se le ha concedido al hombre”.⁵⁷⁶ Igualmente que para Sócrates, para ella también es necesario aspirar a la justicia. Pero si las condiciones de la vida humana están determinadas por el destino que la propia materia y sus leyes físicas y psíquicas establecen, ¿cómo aplicar las enseñanzas socráticas, cuando es evidente que los seres humanos son indiferentes al dolor y la injusticia cuando no se sienten afectados o amenazados por ella? Cuando ellos mismos, como asegura la filósofa, son capaces de infligirla, ya que pesa más el cuerpo (debido a la gravedad) que el alma.⁵⁷⁷

Es decir, ¿cómo los/nos convencemos de la necesidad urgente de aplicar su concepto de la virtud, que tanto su máxima como su muerte encierran, sin caer en formulaciones abstractas o formales, que falsifican el sentido de la virtud al evadir el nivel de su realización práctica o la desvirtúan para situarse –como ocurre casi invariablemente- en el plano puro de la inteligencia? Es importante remarcar que Sócrates no renunciaba al hoy devaluado *sentido común* que desde él hasta la

⁵⁷⁶ “Cuaderno IV”, C, p. 268. Lo que mantiene viva la teoría de la virtud socrática es precisamente su congruencia. Su capacidad de llevar hasta su propia vida, y en el límite de la propia muerte, una idea. Y no cualquier idea sino aquella del bien que profesemos. Lo importante desde la perspectiva socrática es aprender a pensar a través de la experiencia. La formación de los jóvenes en el ejercicio del diálogo es para Sócrates una forma privilegiada para lograr una sociedad crítica que se fundamenta en principios razonados que surgen de la propia experiencia.

⁵⁷⁷ Es lo que explica “que un mismo sufrimiento es bastante más difícil de soportar por una causa elevada que por una baja (la gente que permanecía de pie, inmóvil, de una a ocho de la madrugada, por obtener un huevo, muy difícilmente lo hubiera hecho por salvar una vida humana)” (“La gravedad y la gracia”, GG, p. 54).

actualidad –según interpreta Arendt– es la sabiduría misma en tanto *forma compartida de virtud*;⁵⁷⁸ y se relaciona siempre con el otro principio griego, analizado por nuestra filósofa, de “Conócete a ti mismo”. Simone Weil reconstruye tal principio como la única forma legítima y plena de conocimiento,⁵⁷⁹ además del trabajo como la forma directa de contacto con el mundo.

En contra de la definición tradicional de la filosofía como amor a la sabiduría, que separa el amor de la sabiduría,⁵⁸⁰ la ética socrática postula teórica y

⁵⁷⁸ Arendt lo concibe inclusive como lo que asegura la posibilidad del juicio moral. La doxa, la opinión de los ciudadanos, era para ambos (Arendt y Sócrates) la clave privilegiada para orientarse en torno de la acción moral y con ello en la elucidación de la justicia: “La doxa no puede reducirse a unas sombras en la pared de la caverna ni a lo que ‘los otros’ piensen. Y su falta de validez universal no la convierte por ello en arbitraria o simplemente idiosincrásica”. Lo que a Arendt le importa resaltar en su lectura de Sócrates —dice Dana R. Villa— es que para Sócrates (a diferencia de Platón) no hay una oposición entre verdad y opinión: “Ocurre, más bien, que en nuestro día a día no solemos tener consciencia de nuestra propia doxa, de nuestra propia perspectiva sobre el mundo que compartimos. La doxa necesita ser trabajada, arrancada de nuestras entrañas del modo doloroso que denota el símil de la comadrona. Dar a luz nuestra propia doxa significa llegar a tener consciencia de uno mismo en cuanto individuo integrante de una comunidad con su propia y exclusiva perspectiva, no como seguidor de alguna creencia o ideología compartida por el grupo”. Cf. Dana R. Villa, “Arendt y Sócrates”, en VV. AA. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, pp. 120-121.

⁵⁷⁹ En el conocimiento de sí mismo, formar en la virtud como intentaba Sócrates es ya un valor o un principio de actuación positivo; es optar por un camino de bien y no de mal. Elegir el camino de la virtud es construir, no destruir, y su fuente de origen es el Amor. El objetivo de la formación crítica desplegada por Sócrates tiene como base esta idea sobre la cual se asienta la necesidad de romper la separación progresivamente establecida entre el pensamiento y la existencia (entre verdad y política).

⁵⁸⁰ Hannah Arendt explica en la introducción de *La vida del espíritu* —para referirse a la separación entre el pensamiento y la experiencia— la idea de que desde Platón “los filósofos adoptan el color de los muertos” (en referencia a la respuesta que el Oráculo de Delfos diera a la pregunta de Zenón por cómo alcanzar la “vida mejor”): “La dificultad con la respuesta griega [acerca de lo que hace a los hombres pensar] estriba en que es incompatible con la misma palabra ‘filosofía’, amor o ansia de sabiduría, que [aunque su origen etimológico vincula la palabra teoría de theos (Dios)] no cabe adscribir bien a los dioses; en palabras de Platón, ‘ningún dios se ocupa de filosofar ni desea adquirir el saber, pues ya lo tiene’” (Cf. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, ed. cit., pp. 98—99). La misma idea se desarrolla al inicio de la parte III: “Qué nos hace pensar”, del mismo libro (*Ib.*, p. 155); está contenida de forma un tanto implícita en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; y enunciada por Simone Weil, quien afirma citando a los griegos (Estoicos y Sócrates): “filosofar es aprender a morir” (Cf. “Renuncia al tiempo”, *GG*, p. 70).

prácticamente hacer efectivo el compromiso social que está contenido ya en el mismo acto de pensar. Correlativamente para Simone Weil, la verdad es siempre la verdad de algo; la verdad es simplemente lo real que resplandece, por ello “el poeta produce lo bello con la atención fija en lo real”.⁵⁸¹ Con el auxilio del pensamiento socrático, podemos ver que para Weil –como también para Arendt- el pensamiento debe, más que concebirse tan sólo *dirigido* a la vida *entregarse* a la vida, *ser* para la vida. Su condición última de verdad es el mundo y más precisamente *la experiencia*.

La valoración por el mundo -por la que Weil decide orientar gran parte de su pensamiento- es tal que, poco antes de entrar a trabajar en una fábrica, le lleva a comentar en una carta a una de sus alumnas que lo que buscaba era: entrar “en contacto con la famosa ‘vida real’”.⁵⁸² Ello nos da una idea de la importancia que tiene para ella la corporalidad, la sensibilidad y finalmente la experiencia en el proceso de conocimiento. También permite ver que el objeto de su indagación es *el mundo* y no una simple introspección del yo. Finalmente su análisis hacia el conocimiento del sí mismo remite a la concreción de la experiencia, y ésta es otra muestra de su valoración por la verdad del mundo humano que liga su pensamiento a la dimensión política, es lo que cree del movimiento obrero: “la verdad, sea cual fuere, siempre es

⁵⁸¹ Si bien “los valores auténticos y puros de lo verdadero, lo bello y lo bueno en la actividad de un ser humano se originan a partir de un único y mismo acto, por una determinada aplicación de la plenitud de la atención al objeto” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 155).

⁵⁸² “Carta a Simone Gilbert”, *CO*, p. 59. En otra misiva que escribiera durante su estancia en la fábrica, le cuenta a su amiga sindicalista Albertine Shévenon sobre los cambios que su experiencia de trabajadora ha producido en su percepción y en su vida, y de su acercamiento —dice— a “la realidad, no ya a la imaginación” (“Tres cartas a Albertine Thévenon”, *CO*, p. 46): “Y esta realidad ha hecho cambiar en mí no ya ésta o aquella idea (por el contrario, muchas de ellas se me han confirmado), sino infinitamente más: mi perspectiva total sobre las cosas, el sentimiento mismo que tengo de la vida” (*Ibidem*).

saludable para el movimiento obrero; el error, la ilusión y la mentira, siempre funestos”.⁵⁸³

Según Carlos Ortega, su posición deriva del hecho de que su concepción platónica del conocimiento vincula estrechamente la Verdad y la Justicia; pero el sentido mismo de justicia es ubicado por ella en el punto exacto donde se junta el cuerpo con el alma. La ética weiliana y su trasfondo socrático nos llevan a analizar por tanto el comportamiento moral y político a partir de la experiencia irremediabilmente singular de la vida de cada cual, ya que el camino hacia lo impersonal (La luz) es la persona: “Lo personal se opone a lo impersonal, pero existe un tránsito de lo uno a lo otro. No hay tránsito de lo colectivo a lo impersonal. Es preciso que primero se disuelva una colectividad en personas separadas para que la entrada en lo impersonal sea posible”.⁵⁸⁴ En este hecho radica la necesidad de abordar el tema de la coherencia entre pensamiento y vida desde el concepto de *virtud*⁵⁸⁵ con el que Weil borda el tema de la justicia, y no desde la concepción axiológica del *valor* que remite exclusivamente al nivel abstracto de la inteligencia.⁵⁸⁶ En este sentido,

⁵⁸³ Citada por Robert Chenavier, “Introducción”, *CO*, p. 13

⁵⁸⁴ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 22. Y agrega: “Solamente en este sentido la persona participa algo más de lo sagrado que la colectividad” (*Ibidem*).

⁵⁸⁵ Para ejercer la virtud o la atención que permita alcanzar la justicia humana (no la divina — garantizable por Dios— en la que a veces nos entretenemos fútilmente), en un sentido similar (aunque en su caso para evitar la violencia) Arendt sostiene la idea de que la verdadera comprensión no es ni la pura reflexión ni el puro sentimiento. Anticipa la idea de la necesidad de un corazón comprensivo que haga soportable la vida en común. Y ello significa que la comprensión —que es hasta cierto punto análoga a la Atención para Weil— no radica sólo en la facultad de la imaginación; no es mera fantasía e irracionalidad sino diálogo; amplitud del espíritu y de “la razón” en el seno mismo de la colectividad. Tal vez, como quisiera María Zambrano, una mezcla exacta de razón y sensibilidad que sólo puede lograrse con la mediación de los otros.

⁵⁸⁶ Ya que la inteligencia —como dice Weil— nada tiene que buscar: “tiene que limpiar el terreno. Tan sólo es útil para las tareas serviles” (“Desapego”, *GG*, p. 64).

podemos llamar *verdad política* exactamente a la coherencia entre vida concreta y pensamiento.

Los criterios imprescindibles de una racionalidad práctica y social son el uso del pensamiento crítico y creativo revelado por Sócrates, que consiste en centrarse en la importancia de mantener la *coherencia entre lo que se dice y lo que se hace*, y que Simone Weil ubica en relación con la “Atención” (concepto que vincula a la voluntad como a la inteligencia). Por ello afirma: “si se suspende el trabajo de la imaginación colmadora y se pone la atención en la relación entre las cosas, surge una necesidad a la que no se puede dejar de obedecer”.⁵⁸⁷ La realidad -el mundo físico- es una fuente de riqueza espiritual para el ser humano; e incluso el medio para el conocimiento sobrenatural; y esto se refleja en la dimensión epistemológica como en la estética, la ontológica y la moral. De modo que es desde su profunda valoración del mundo donde Weil expresa su posición ética respecto al mal y al amor: “Si me hacen mal, desear que ese mal no me degrade, por amor a aquel que me lo inflige, a fin de que no haya hecho verdaderamente mal”.⁵⁸⁸

Justicia y equilibrio.

Las consecuencias del desconocimiento de nuestro deber moral hacia el otro y hacia el mundo se ejecutan con un rigor fatal. De ahí deriva el despliegue de otro de los conceptos centrales de la filosofía moral de Weil: la desdicha. Piedra angular de su filosofía y especialmente de su teoría moral.

⁵⁸⁷ “La necesidad y la obediencia”, *GG*, p. 93.

⁵⁸⁸ “El mal”, *GG*, p. 115.

El realismo con el que nuestra pensadora enfrenta la condición de necesidad que acoge al ser humano le lleva a concebir el *sufrimiento* humano frente al mundo como una preclara fuente de verdad de la energía psíquica y como privilegiada fuente de posibilidad de conocimiento del mundo (capaz de superar los engaños de la imaginación). Pero es importante concebir el sufrimiento sin vincularlo con el yo, como dice en sus cuadernos de notas: “Santo Tomás a propósito del sufrimiento de Jesucristo. No tratar de no sufrir ni de sufrir menos. Sino de no alterarse por el sufrimiento”,⁵⁸⁹ en cuanto que el dolor humano distorsiona la percepción del mundo a través de la imaginación. Por ello es necesario en la búsqueda del conocimiento, como también desde un interés moral, destruir las ilusiones, eliminar las ataduras que la imaginación provee como consuelo a la conciencia.⁵⁹⁰

El yo es precisamente la conciencia donde se sedimenta la gravedad. El refugio del ser humano ante el dolor y la necesidad. Y si bien la Gracia es capaz de llegar hasta el alma, no es capaz de eliminar las fuerzas de gravedad ni el azar; tan sólo puede dotar al alma de la fuerza que necesita para rechazar, deconstruir, descrearse, y abrir así una vía a la contemplación de la verdad; que es el antecedente imprescindible para la *construcción* colectiva de la justicia. En términos concretos la justicia parece inexistente y los seres humanos poco proclives a ella. Es preciso reconocer que –en contra de la posición socrática- generalmente nadie parece estar más dispuesto a

⁵⁸⁹ “Cuaderno IV”, C, p. 264. J. J. Blanco dirá: “Sufrir, sin por ello ser esclavos del sufrimiento” (p. 7).

⁵⁹⁰ Lo que le hará decir a Blanco: “que rigurosa, casi inhumana religión radical: la inteligencia llega aquí, como en Nietzsche, al enrarecimiento de las alturas, donde el mismo aire se confunde con el vacío, y cuesta trabajo entender que haya vida allá abajo. Tan abajo” (J.J., Blanco, “Prólogo”, GG, ed. Jus, p. 7).

soportar lo que considera una injusticia hacia su persona, que a cometerla.⁵⁹¹ Y aunque desde una posición abstracta todos afirmamos valorar y amar la justicia, en una situación concreta casi nadie está dispuesto a sufrir para alcanzarla.

Por ende, para lograr la posibilidad humana de una vida justa compartida con todos los otros que habitan el mundo con nosotros, es preciso contar con parámetros de actuación que permitan la convivencia y eviten la autodestrucción. La postura de Sócrates es una base perfectamente compatible con la postura weiliana acerca de la justicia y con su concepción de la virtud.

La virtud socrática, definida como búsqueda de la justicia (con su implícito sentido de verdad) es permanente y provee a los agentes morales de la estrategia de pensar a través del diálogo, como la mejor orientación para que los seres humanos se muestren prácticamente dispuestos a hacer el bien y evitar el mal, como quería Weil. Desde lo que hemos llamado su *realismo* filosófico –que le lleva a sostener que los seres humanos no somos esencialmente malos ni esencialmente buenos- en términos morales Weil considera que “el hombre no debe hacer otra cosa que esperar el bien y rechazar el mal”.⁵⁹² Por ello sostenemos que su original concepción acerca de la

⁵⁹¹ El principio socrático: “Siempre es preferible soportar una injusticia que cometerla” parece ser contrario al sentido común y a las prácticas sociales que observamos cotidianamente. Desde la Grecia antigua el mismo Polo —uno de los interlocutores de Sócrates en el Diálogo “Gorgias”, sobre la virtud— replica ante el argumento de Sócrates acerca de que “el mayor mal es cometer injusticia”: “¿Este es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?” (Cf. Platón, “Gorgias” (469b), *Op. cit.*, p. 57)

⁵⁹² “Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 120. Dado que no somos santos, sino seres humanos, Simone Weil cree que estamos obligados a guiar nuestro comportamiento moral, no por un criterio máximo que podría llevarnos a un falso orgullo o la soberbia, sino por un criterio mínimo: hacer el bien siempre que sea posible y evitar el mal siempre que podamos evitarlo, ya que “no se tiene la experiencia del bien si no es realizándolo [como] no se tiene la experiencia del mal si no es impidiéndose su realización, o, si ya se ha realizado, arrepintiéndose de ello [aunque esto sea difícil, puesto que] Una vez hecho, al mal ya no se le conoce, porque el mal rehúye la luz” (“El mal”, *GG*, p. 112).

justicia -que deriva de lo que llamamos un “realismo gnoseológico”- es más cercana al concepto socrático-platónico de la virtud que al realista aristotélico del que cuestiona: “su gran argumento para la apología de la esclavitud” (que Aristóteles concibe inscrita en la naturaleza de algunos) así como el vínculo de complicidad que puede establecerse –dice- “entre el campo nazi y el campo adversario” a partir de esa idea.

Por esta razón y desde una perspectiva extremadamente concreta, Simone Weil asume que habría que preservar la justicia “religiosamente en todos los lugares donde existe, tratar de crear las condiciones donde está ausente. Eso es amar la justicia”.⁵⁹³ Su radical apreciación de la justicia -aunque muchas veces sostenga la imposibilidad de acceso directo y racional a ella, o bien la conciba como el azar- la lleva a tomar del dolor del prójimo el sentido de su valor, y a traducirlo en una responsabilidad humana capaz de atender al grito desgarrado que permite comprender la distinción, básica en su filosofía, entre el derecho y la justicia en su nivel más esencial.

Ubiquemos este concepto de justicia en el contexto del diálogo en el que Sócrates razona con Polo ante la pregunta del último: “Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla? [Y Sócrates responde:] *No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla*”.⁵⁹⁴ Inicialmente la tesis socrática nos permite comprender que moralmente es menos grave tolerar o recibir el mal de los otros que la condena subjetiva de aguantar o sufrir (en el sentido

⁵⁹³ “Justicia y sociedad humana”, *EE*, p. 155. Idea que muestra su coincidencia con la concepción socrática de la justicia y la coherencia con la que mantuvo su principio ante la muerte (Cf. Apología de Sócrates, Diálogos, I, Madrid, Gredos, 2000, pp. 13-51).

⁵⁹⁴ “Gorgias” (469c), Platón, Diálogos, *Op. cit.*, p. 57 (las cursivas son nuestras).

de guardar el dolor –padecer en el sentido spinozista-) el mal en nosotros mismos.⁵⁹⁵

La afirmación de Sócrates no establece una elección gozosa del sufrimiento ni se trata irrealistamente (de acuerdo con la condición humana) de “poner la otra mejilla” ante el dolor.⁵⁹⁶

En clara coincidencia con Sócrates nuestra filósofa considera que no se trata de recibir el sufrimiento y resignarse a él. Ésa es precisamente una forma de alimentar el mal (ponerse a su servicio). Para ella la desdicha, comprendida en su realidad esencial, es lo que constituye el bien verdadero y una fuente inapreciable de conocimiento. Concibe al deseo como parte del mundo o como su medio, e introduce un matiz que distingue su posición del masoquismo, al remarcar que no se trata de desear la desdicha: “No hay que desear la desdicha; eso es contrario a la naturaleza; es una perversión; y, sobre todo, la desdicha es por esencia lo que se sufre a pesar de uno mismo”.⁵⁹⁷

Gnoseológicamente la postura weiliana se asemeja más a la noción arendtiana de la comprensión, en la medida en que sugiere -más que guardarla o recibirla pasiva y acríticamente- comprender de ella, a través de ella, el mundo circundante. Resulta

⁵⁹⁵ Podemos observar que la fórmula socrática no sostiene que sea mejor recibir, sufrir o soportar una injusticia que cometerla. No es lo mismo “mejor” o “superior” (más valiosa) que “preferible”; término que sostiene, a diferencia del primero, la necesidad de aceptar lo menos grave (lo menos peor) sin solazarse ni disfrutar del sufrimiento. No se trata pues —como ha llegado a interpretarse— de la elección voluntaria de la injusticia sobre la propia persona. Ello sería moralmente una suerte de masoquismo, una forma de sometimiento imposible, o bien pretendería una especie de humildad inhumana o supra-humana de la que tal vez sólo un Dios encarnado sería capaz.

⁵⁹⁶ El sentido que tiene el término “soportar” es el mismo de “tolerar”: “aguantar” (recibir críticamente). “Aceptar” en cambio remite a la resignación pasiva, que es una suerte de entrega sumisa al mal. “Soportar” es sólo reconocer lo que moralmente es sólo preferible. No mejor ni deseable. Sigue siendo condenable o repudiado por el espíritu. Éste sería el sentido activo del “padecer”, y aún cabe la distinción entre la percepción sensorial y el hecho de poder “ser afectado” por algo o alguien; lo que sería del orden de la imaginación.

⁵⁹⁷ “El amor a Dios y la desdicha”, *PD*, p. 77.

claro que no podría entenderse la fórmula socrática si se coloca el énfasis en el aspecto victimizador del término “soportar” (contener o recibir) como si tuviera el sentido cristiano de “padecer”, “sufrir”, o recibir con resignación. O peor aún, con alegría; como si se tratara de una valoración o de una búsqueda personal del sufrimiento. Por eso Weil aclara: “no debo amar mi sufrimiento porque es útil sino porque es”.⁵⁹⁸ Y esto la ubica cerca de la visión estoica de afirmación del destino.

No obstante, aunque separa su postura de la concepción tradicional de cierto cristianismo que acepta con resignación el sufrimiento sostiene, en una clara valoración del cristianismo, que “la extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento”.⁵⁹⁹ Lo que resulta absolutamente claro en la posición ética de Weil es su distanciamiento de Aristóteles. El estagirita es descalificado por ella en tanto que, aunque rechazamos su esclavismo aceptemos otras de sus concepciones que arraigan en esa idea, considerada perniciosa por nuestra filósofa, quien afirma refiriéndose a él con contundencia: “un hombre que se toma el trabajo de elaborar una apología de la esclavitud no ama la justicia. Nada importa el siglo en que viva. Aceptar como autoridad a un hombre que no ama la justicia constituye una

⁵⁹⁸ “La desgracia”, *GG*, p. 119. En sus últimos escritos define el Amor fati como “el amor por el orden del mundo, que los estoicos situaban en el centro de toda virtud. El orden del mundo debe ser amado porque es pura obediencia a Dios” (“Echar raíces”, *ER*, p. 221).

⁵⁹⁹ En otro momento añade: “Con frecuencia se reprocha al cristianismo una complacencia mórbida en el sufrimiento y el dolor [...] El cristianismo no se centra en el dolor y el sufrimiento, que son sensaciones, estados anímicos en los que siempre puede buscarse una voluptuosidad perversa. Se trata de algo muy distinto. Se trata de la desdicha, y la desdicha no es un estado anímico. Es una pulverización del alma por la brutalidad mecánica de las circunstancias” (“El amor a Dios y la desdicha”, *PD*, p. 84).

ofensa a la justicia, castigada inevitablemente con la disminución del discernimiento”.⁶⁰⁰

Esta crítica podría extenderse a todas las formas de autoridad ilegítima y jerarquías injustificadas –y casi incuestionadas- que significativamente también Aristóteles sostiene (como la jerarquía del hombre y la mujer). Tema que Weil, como sabemos, no desarrolla mucho aunque queda enmarcado dentro de su crítica de la opresión como otra forma, entre muchas, de injusticia.⁶⁰¹ En este sentido la filosofía práctica o la formación moral es una necesidad imperiosa de la vida en común, en tanto que la alternativa moderna ha configurado una forma de vida que conduce irremediabilmente a la injusticia -como creen Weil y Arendt.

Por el hecho mismo de vivir juntos en comunidades y sociedades en las cuales nos relacionamos unas personas con otras, necesitamos regular y organizar nuestras formas de convivencia, ya que nos hemos reducido a vivir en el mundo de forma individualista, en aislamiento. En la modernidad -dice Arendt- los hombres viven y se han conformado a la imagen de la soledad divina (como pequeños y únicos dioses que pretenden ser la medida absoluta de todas las cosas), radicalizando la idea de que “todo es posible” con la de que “todo se puede destruir”.⁶⁰² Ante este panorama la

⁶⁰⁰ “Echar raíces”, *ER*, p. 189. Mary-Claire

⁶⁰¹ Según Aristóteles, “el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer”. Sus prejuicios son tales que cree que “el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta” (*Política*, libro I, *Op. cit.*, p. 40). Respecto a la amistad, sostiene que “existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujer” (*Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1995, p. 334).

⁶⁰² Fina Birules, “Sobre el mal como supresión de la pluralidad”, en VV. AA. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, *Op. cit.*, p. 170. Casi en los mismos términos, Weil sanciona: “Acabar con los hombres que no piensan como yo: en última instancia, quedarse sólo, a imitación de la soledad de Dios: la peor idolatría”. (“Cuaderno IV”, *C*, p. 259). Postura que claramente coincide con la de Hannah Arendt, quien señala que el origen de la destrucción representada en el *Shoa*

pregunta filosófica constituye el camino de una práctica moral, cuya base solo puede ser guiada por una relativa comprensión del mundo -que según Arendt se sustenta en el hábito de pensar y es definida como el ejercicio de una inteligencia sintiente y comprensiva, o un corazón pensante, inteligente. Para la pensadora alemana sólo la racionalidad y la experiencia fundamentan la posibilidad de una vida humana -si no plena al menos más consciente.

Por su parte, como concluimos antes con Sócrates y Weil, la posibilidad de justicia está situada en el ejercicio de una vida virtuosa. En este sentido es útil volver a la filosofía socrática para la cual la justicia consiste como para Arendt, en principio, en saber separar claramente el Bien del Mal. Ello implica *saber valorar*. Weil también asegura que: “El pecado contra el Espíritu consiste en conocer algo como bueno y odiarlo en cuanto bueno”,⁶⁰³ lo que en la práctica significa: saber mantener el amor al bien y el rechazo al mal. El equilibrio más básico parte entonces de saber mantener— como ella dice— lo alto arriba y lo que es bajo abajo.⁶⁰⁴ Asimismo la materia mantiene un equilibrio que coexiste con la mecánica del mundo, y sólo ella puede destruir y anular la fuerza: “Sólo el equilibrio destruye y anula la fuerza”.⁶⁰⁵

es la idolatría del Yo que caracteriza a la Modernidad: “La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido — sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios” (H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 47).

⁶⁰³ “El mal”, *GG*, p. 115

⁶⁰⁴ En cuanto que “en el bien no se cae [dirá Weil]. La palabra bajeza expresa esa propiedad del mal” (*Ibidem*, p. 117).

⁶⁰⁵ “La armonía social”, *GG*, p. 201. en tanto que el “significado del famoso fragmento del Gorgias sobre la geometría [establece que] no hay posibilidad de un desarrollo ilimitado en la naturaleza de las cosas; el mundo descansa por entero en la medida y en el equilibrio, y lo mismo pasa con la ciudad. Toda ambición es desmesura y absurdo” (*Ibidem*, p. 202).

Desafortunadamente, a pesar del testimonio de la sabiduría griega que no por nada toma la imagen de *la balanza* como referente de *la justicia* y simultáneamente del *equilibrio* (en tanto límite) y como proporción o *belleza*, la sociedad contemporánea mantiene a la política aislada de la búsqueda de la justicia, y ajena a la necesidad del equilibrio. Esto tiene profundas consecuencias en las relaciones entre los seres humanos, derivadas del desconocimiento de la organización y funcionamiento de lo real. Dice Weil en una de sus notas sobre “El fundamento de una ciencia nueva”: La balanza “puede ser tomada como símbolo a la vez de la necesidad y de la justicia”,⁶⁰⁶ en tanto representa *el orden* en sentido ontológico y el *equilibrio*; la armonía o la belleza, en el sentido estético; como también el *límite* en su sentido moral.

De lo anterior debemos inferir que no se debe esperar más de la belleza (que consiste en el equilibrio del mundo) que lo que en sí misma nos da. El desequilibrio errático de la cultura al que la ha conducido el desarraigo y que Weil describe con la imagen del kilo que llega a pesar menos que el gramo es posible sin que se rompa la ley del equilibrio. Para ella “una balanza puede ser tal que el kilogramo ceda ante él gramo. Basta con que uno de sus brazos sea más de mil veces más largo que el otro. De esta manera la ley del equilibrio prevalece soberanamente sobre las desigualdades de peso. Pero jamás el peso inferior vencerá al peso superior sin una relación entre ellos en la que se cristalice la ley del equilibrio”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ “El fundamento de una ciencia nueva”, *SC*, p. 249.

⁶⁰⁷ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 40. En una nota de los *Cuadernos* especifica con un ejemplo de la geometría que el equilibrio se mantiene aunque se modifiquen los puntos que lo mantienen y lo conforman: “En un triángulo, el aumento de un ángulo [supone] la disminución de otro” (“Cuaderno III”, *C*, p. 219). Sobre el significado de la geometría, en la última parte de

El equilibrio exige un elemento imprescindible de virtud que, vinculado con la belleza y la verdad, estructuran la realidad. El desarraigo y la idolatría se instalan en la cultura en todas sus manifestaciones (religiosas, científicas, filosóficas, estéticas), sin que podamos encontrar hasta hoy otra medida que permita establecer un equilibrio menos siniestro, menos cruel. Aunque nosotros no tocamos el fiel, sino las pesas, es posible reestablecer otro equilibrio con nuestra participación activa en el mundo. Nuestra intervención en él depende de la capacidad de dirección del movimiento del cuerpo (a través del trabajo), así como de nuestra capacidad intelectual de dirección (mediante el intelecto y a través de la acción política), ya que para Weil “la acción es el fiel de la balanza”.⁶⁰⁸ Por ello sostiene que “si sabemos de qué lado está desequilibrada la sociedad, hay que hacer lo posible por poner más peso en el platillo más liviano”.⁶⁰⁹

La propuesta ética, ontológica, política y ciertamente estética de Simone Weil consistirá finalmente en mantener el frágil equilibrio en el que se mueve la materia. “En la India [dice], una palabra cuyo sentido original es ‘equilibrio’ significa a la vez el orden del mundo y la justicia”.⁶¹⁰ Por dicho vínculo de la justicia con el orden del mundo como equilibrio entre lo material y lo espiritual, e introduciéndose en el nivel moral de la experiencia humana, concebida por ella como energía psíquica, Weil recuerda en uno de sus poéticos pasajes de *La gravedad y la gracia* -mediante una descripción que oscila entre la pureza moral y la belleza- el carácter esencial de la

Echar raíces, concluye que “la geometría es así un doble lenguaje, que al mismo tiempo da informaciones sobre las fuerzas que están actuando en la materia y habla de las relaciones sobrenaturales entre Dios y las criaturas” (ER, p. 223).

⁶⁰⁸ “La necesidad y la obediencia”, GG, p. 94

⁶⁰⁹ “La armonía social”, GG, p. 202.

⁶¹⁰ “Echar raíces”, ER, p. 219.

realidad que ella vincula su concepto de Dios en su relación con la materia: “Todo lo que es vil y mediocre en nosotros se rebela contra la pureza, y es necesario, para salvar su vida, manchar esta pureza. Manchar es modificar, tocar. Lo bello es lo que no se puede querer cambiar. Tener poder sobre, es manchar. Poseer, es manchar. Amar puramente, es consentir la distancia, es adorar la distancia entre el yo y lo que se ama”.⁶¹¹

⁶¹¹ “El amor”, *GG*, p. 107.

CONCLUSIÓN 2. POLÍTICA Y DESARRAIGO.

A partir del análisis de la opresión y la propuesta política de revaloración del trabajo manual, entendida como una obligada “glorificación del trabajo productivo [que debería ser] concebido como actividad suprema del hombre”,⁶¹² Weil analiza los rasgos de la opresión y de la libertad a través del desarrollo de otros conceptos complementarios (como necesidad, libertad, poder) que le permiten configurar completo el mapa de la realidad social que nos ofrece.

Es importante remarcar que para nuestra autora sólo la dignidad del *trabajo* puede devolverle al ser humano la libertad. La función de la *política* en la forma actual de la interrogación filosófica -que nos remite al momento más original de la perplejidad- y de la *ética* concebida como posibilidad efectiva de lograr la justicia, resultan igualmente cruciales. En referencia al trabajo como “inspiración espiritual” de la cultura, cree que esta vocación es lo único “lo bastante grande que proponer a los pueblos en vez del ídolo totalitario”.⁶¹³ En la política descansa –por otra parte- la posibilidad del equilibrio (la belleza del mundo) puesto que la belleza está anclada, de acuerdo con su inspiración platónica, en la justicia y la verdad. El punto de vista espiritual se orienta por la necesidad humana de clarificación de la verdad. También la acción humana exige de inspiración política para poder participar de la armonía del universo, reparando pacientemente su frágil equilibrio.

⁶¹² Como afirma Weil en “La vida obrera y el movimiento sindical” (*EHP*, p. 121). De su concepción del trabajo en su relación con el conocimiento se sigue inclusive la posibilidad de interpretar el significado y valor de otras actividades humanas (como la danza y la gimnasia), que utilizan el cuerpo y el movimiento como formas de aprehensión y conocimiento de la realidad. (Cf. *Supra*, “Nota 279”).

⁶¹³ Cf. *Supra*, “Nota 348”.

En el dramático contexto de desarraigo en el que se mueve el ser humano, y sobre el que opera la realidad, Simone Weil es capaz de vislumbrar de modo totalmente original -sobre la base de su realismo gnoseológico y el cuestionamiento radical con el que sanciona los efectos sociales de la ciencia moderna- la posibilidad humana, aunque remota, de alcanzar la *Justicia*. Ésta depende, según ella, de nuestra comprensión del lugar que el ser humano ocupa en el universo, así como del cumplimiento de nuestra *responsabilidad* en él. En torno al valor de la responsabilidad y la correspondiente crítica de su desconocimiento, afirma con su fina y lo que llamaremos paradójica “precisión poética”: “Se nos da el deber para que matemos el yo. Y yo, mientras, dejo que enmohezca un instrumento tan valioso”.⁶¹⁴

Se refiere con ello a la oposición entre una voluntad que se apega a “la caverna”, y la posibilidad siempre presente de alcanzar la *luz*; y que se expresa claramente en su distinción entre *Deberes* y *Derechos*. En este punto es notable la distancia que existe entre el pensamiento de Luce Irigaray y la postura de las feministas italianas que comparten con ella el pensamiento de la diferencia sexual. Las segundas se ubican más cercanas a la postura de Simone Weil, quien inspira inclusive el título de su libro colectivo: *No creas tener derechos*.

Para Irigaray, el pensamiento de la diferencia en tanto que sexual es necesario, así como la definición de una ética que permita derivar los contenidos diferenciales de una política de la diferencia, que se exprese a través del derecho y los marcos jurídicos internacionales.⁶¹⁵ Para Weil en cambio, en el auto-encerramiento en la caverna

⁶¹⁴ “Adiestramiento”, *GG*, p. 161.

⁶¹⁵ Derechos que deben ser capaces de registrar, integrar y defender el derechos simbólico a la diferencia sexual, como un instrumento de profundización de los derechos humanos básicos;

platónica que históricamente hemos mantenido, el yo trata de protegerse del caos del sentimiento por medio de la imaginación y ésta es la mejor guía para el error. Su planteamiento ético no se separa de las conclusiones que conforman su filosofía política, ni mucho menos de la búsqueda de la justicia que constituye su objetivo. Pero tampoco se desprende del contexto de la profunda y trascendente discusión acerca del horizonte de lo humano, sobre el que se pronuncia en sus últimos escritos en torno a las nociones de Derechos y Deberes frente a las necesidades del alma humana.

Nuestra filósofa cree que la formulación universal de los derechos humanos es errónea en su enfoque, debido a que no son los *derechos* sino los *deberes* humanos los que podrían frenar la “inhumanidad” de la violencia y la desigualdad. Las pensadoras italianas comprenden y comparten la idea de que es necesaria una transformación de la cultura más a fondo, y que la instauración de derechos no es suficiente para dotar de identidad real a las mujeres. Mientras que Luce Irigaray considera que sí es posible realizar la transformación, a partir de la reestructuración del orden simbólico que ella propone, y que tendría que llegar hasta el plano de lo social y el establecimiento de un orden distinto que abarque los derechos.

Pero la escucha atenta del *dolor* de los otros en el mundo y su apertura serena al sonido inaudible de la gracia le permite a nuestra filósofa virar intelectualmente

esto es, derechos colectivos que permitan el derecho a la convivencia de todas las identidades de los diferentes, incluidos sus derechos simbólicos y espirituales, como el derecho a la virginidad física y simbólica del cuerpo, así como a la maternidad física y simbólica que les han sido conculcados a las mujeres por la cultura falocrática patriarcal.

La puesta en práctica de una ética de la diferencia sexual –según Irigaray– traería al mundo humano el vínculo con un orden (simbólico) cósmico, natural y sagrado, más armónico y pleno para las mujeres y los hombres de este mundo. De esa ética centrada en la autonomía de los cuerpos que brinda la diferencia sexual deriva también una política de la diferencia, cuyo objetivo es construir un orden jurídico más justo a través de la instauración de derechos diferenciales para cada sexo.

hacia sí misma, para reconstruir desde el fondo de la necesidad y la desdicha la violenta realidad de la materia que aplasta el pensamiento con la bota monstruosa de la *pesantez* -que es para ella la fuerza de gravedad del alma humana. Cercana la fecha de su muerte, en su declaración de los deberes hacia el ser humano, nuestra filósofa establece una crítica a la noción de derecho, que toca a la noción misma de derechos humanos. De acuerdo con lo que considera *necesidades del alma humana*, establece una prioridad del *deber* frente al *derecho* y la primacía de la *responsabilidad moral* del existente frente a los otros y ante el mundo: “La noción de derecho está infinitamente más alejada del puro bien. Es una mezcla de bien y de 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”.⁶¹⁶ Para ilustrar la insuficiencia e inadecuación del Derecho frente a la posibilidad de rehabilitación de la verdadera Justicia que propone, ejemplifica el caso de un campesino que vendiendo pollos en el mercado puede decir: “‘Tengo derecho a quedarme con mis pollos, si no se me ofrece un precio lo suficientemente bueno’. Pero una jovencita, a la que por fuerza se la intenta meter en un prostíbulo [añade significativamente para la teoría feminista, como para cualquier intento de reflexión ética], no hablará de sus derechos. En tal situación, esa palabra parecería ridícula de tan insuficiente”,⁶¹⁷ asegura.

No obstante sabemos que la existencia de cualquier jovencita flota en realidad por debajo aun de sus derechos. Las mujeres ni siquiera pueden gozar de ese mínimo

⁶¹⁶ “Echar raíces”, *ER*, p. 213. “Por ello las gentes de 1789 cometieron un error tan desastroso al escoger como principio de su inspiración la idea de derecho” (*Ibidem*).

⁶¹⁷ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 28.

equivocado que la cultura establece, y sobre el que Simone Weil concentrará su crítica de la cultura de la desigualdad. Lo importante de su señalamiento es que existen situaciones -como las que viven reiteradamente las mujeres- en las que el derecho resulta insuficiente; no sólo para garantizarles el mismo trato que a ellos, de por sí cuestionable, sino inclusive para reconocer meramente su existencia personal (por el mero hecho de ser mujeres). Ese es precisamente el caso que en ese momento a nuestra filósofa (sin conocer a fondo la condición social de las mujeres) le interesa proponer y enfrentar.⁶¹⁸ Si vinculamos el trabajo con la prostitución, y analizamos sus repercusiones para el alma, tenemos que, como dice Weil respecto del trabajo en general: “Si los que trabajan lo sintieran, si sintieran que, por el hecho de ser víctimas, en cierto sentido también son los cómplices, su resistencia tomaría un impulso diferente del que les proporciona el pensamiento de su persona y de su derecho. No sería una reivindicación; sería un alzamiento de todo el ser por completo, feroz y desesperado, como el de una chica a quien se quisiera forzar a entrar en la prostitución; y al mismo tiempo sería un grito de esperanza surgido del fondo del corazón”.⁶¹⁹

Seguramente el desarraigo que nuestra pensadora caracteriza como enfermedad de nuestro tiempo no haya sido tan grave o existido de forma tan extrema

⁶¹⁸ Por ello concluye en términos generales: “el drama social, que es análogo a la segunda situación, se ha presentado falsamente, por el uso de esa palabra, como análogo al primero” (*Ibidem*). Adicionalmente es importante ver que en esos textos escritos en Londres -casi “febrilmente” pocos meses antes de morir, según Carlos Ortega (Cf. Introducción, *GG*)-, en referencia al tema del consentimiento, y utilizando el ejemplo de la violación, Weil la define como lo único más grave que la opresión social; el tema que le ocupó toda su vida: “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. Es una caricatura horrenda de la obediencia. El consentimiento es tan esencial para la obediencia como para el amor” (“La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 43).

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

como la vivimos hoy; lo cierto es que ella desconoce la realidad actual y aterradora de la trata y la explotación sexual de mujeres y niñas, que hoy hace de lugares como México un paraíso turístico sexual y uno de los primeros países a nivel mundial de exportación de esclavas sexuales. Y análogamente al análisis de Simone Weil, existen casos de mujeres que han sido forzadas a la prostitución y, de forma similar a la mentalidad de muchos obreros, algunas aseguran que no son explotadas.⁶²⁰

En conclusión, Weil llegará en su corta e intensa vida a una introspectiva e incomprendida declaración de las necesidades y obligaciones respecto al ser humano (incluida en la edición de *Escritos de Londres y últimas cartas*), que va a desplegar a la par que esa gran obra que T. S. Eliot considerará como un estudio imprescindible para todo hombre de estado⁶²¹: *l'Enracinement (Echar raíces)*; obra “donde más sustantiva resulta la derivación lógica hacia lo político y lo social del pensamiento [aparentemente] místico de Simone Weil”⁶²² –como lo define Carlos Ortega. Realmente sus últimos textos tratan de una reflexión profundamente filosófica, realista y rigurosamente ontológica que deriva de su análisis epistemológico de la filosofía de Descartes; pasa por un desarrollo ético del mundo humano y se despliega en la

⁶²⁰ Nuestra filósofa interpreta acerca de los trabajadores manuales una limitación adicional, que se deriva del propio orden de desigualdad así como del privilegio obtenido de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual: “Ese sentimiento sí que habita en ellos, pero tan inarticulado que es indiscernible para ellos mismos. (Pero, por otra parte) los profesionales de la palabra son bastante incapaces de darle expresión” (*Ibidem*).

⁶²¹ Cf. Sylvia Ma. De J. Valls, “Introducción” a *Simone Weil. Profesión de fe. Antología crítica*, UAM, p. 12. Y agrega, abonando a la interpretación de una Weil materialista, volcada sobre el mundo humano: “La teoría política de Simone Weil se centra sobre lo que ella nombra las necesidades del cuerpo y del alma” (*Ib.*).

⁶²² Carñps Prtega, “Introducción”, *GG*, p. 45. Y agrega: “El principal concepto de ‘enraizamiento’, ‘arraigo’ o fenómeno de ‘echar raíces’ balancea cuál deba ser la actitud terrestre respecto de la verdad y la pureza en el fiel de la vida del espíritu, define la condición temporal en la que puede echar raíces la vida del espíritu, a sabiendas de que toda justicia humana es imposible si no tiene en cuenta que el Bien está, pero no está en el mundo” (*Ibid.*).

dimensión estética de la realidad, hasta llegar a la política y su revelación en torno a la belleza y la verdad.

La época de mayor fecundidad de Weil durante su estancia en Londres, a finales de 1942 (un año antes de morir), es descrita por Carlos Ortega como una etapa de producción febril: “como si la moviera una prisa ciega, un temor ansioso”, y un renovado compromiso con la experiencia que ante una petición de ella para combatir en la resistencia de Francia hizo escribir al General de Gaulle en el margen de uno de sus escritos: “Está loca”⁶²³. Son éstos textos sueltos los deslumbrantes pensamientos que luego compondrán los *Escritos de Londres*, y sobre todo la espectacular y original doctrina de *Echar raíces (L'Enracinement)*⁶²⁴, en los que sostiene que es *la política* la que podría re-encausar a la cultura y restablecer el lugar de la justicia en la dignidad humana, cuando sea comprendida como lo que es: un Arte de carácter superior.

Si bien una de las principales dificultades para comprender su pensamiento es la transformación profunda del sentido de realidad que su pensamiento nos propone: una revolución espiritual cuyo mayor riesgo es probablemente su fácil distorsión hacia una dictadura -históricamente realizada por el nazismo, como lo desarrolla críticamente en *Echar raíces*; igualmente sostiene que sólo una auténtica forma de

⁶²³ Loca de amor, dirá Ortega al comentar la nota: “y, sin embargo, el producto de su estado, casi un millar de páginas que en el espacio de cuatro meses, de noche y día, sin darse un respiro, redacta en Londres sólo está dictado por la lucidez” (*Ibidem*).

⁶²⁴ Libro que, como dice Ortega, “fue saludado por Albert Camus como uno de los libros más importantes de la posguerra y un auténtico tratado de civilización” (*Ibidem*). Desafortunadamente Weil no tuvo tiempo de terminar esta profunda y compleja síntesis final. Su de por sí frágil organismo se debilitó aún más debido a los esfuerzos que su modo de vida le implicara. Falleció de complicaciones pulmonares agravadas por su decisión de no comer. Un poco antes, durante su viaje por barco a Nueva York, continúa explicando Ortega: “como si algo o alguien guiara su mano, escribe los seis cuadernos que integran El conocimiento sobrenatural, y dirige al padre Couturier la ya mencionada carta, en la que explica las diferencias que la separan del catolicismo” (*Ibidem*, p. 44). Se refiere a *Carta a un religioso*.

inspiración puede enfrentar con éxito cualquier forma de idolatría. En ésta, que es probablemente su obra más importante y de las más incomprendidas, desarrollará a profundidad en el campo de la cultura la idea esbozada políticamente -durante el tiempo en el que trabajaba en los proyectos de reconstrucción de Francia desde la resistencia- de que “Justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas. [Y que] con estas tres palabras tan hermosas no hace falta buscar otras”.⁶²⁵

Sin embargo el enemigo que tanto la política como la búsqueda del conocimiento tienen que vencer es la fuerza que domina en el mundo humano tanto como en la naturaleza. En el ensayo sobre “La Ilíada”, incluido en *La fuente griega*, Simone Weil establece una de sus tesis más importantes para orientar la búsqueda de inspiración que el mundo necesita, y cuya propuesta desarrolla plenamente en su ensayo sobre las causas de la libertad y de la opresión social: que la opresión tanto como la búsqueda de libertad están regidas por la misma fuerza (Gravedad). Y que en tanto los seres humanos no comprendan ése que es el poder de la materia seguirán siendo incapaces de conocer sus propias facultades espirituales, así como sus posibilidades de contribución al orden del mundo como al equilibrio del cosmos.

Después del recorrido por el análisis crítico y riguroso con el que Weil enfrenta las contradicciones del marxismo, hemos revisado los puntos de divergencia en los que nuestra autora se concentra para desarrollar su propia posición en torno a las causas y posibilidades de superación de la opresión social, y descubrimos que para ella se trata de identificar -a partir de condiciones objetivas determinadas- cuál es el poder que tiene la capacidad de acción humana y cuáles las responsabilidades de los

⁶²⁵ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 36.

individuos en cuanto tales para lograr realizar una transformación. Esta tarea daría su dignidad a la política en tanto la dota de objetivos, al concebirla como una forma de acción humana que se orienta hacia la búsqueda y construcción de la justicia. Nuestra filósofa está convencida de que la política es o debería ser una de las artes más elevadas en tanto que su delicada tarea es la lucha por la justicia. Por ello la política resulta necesaria, dirá por último, como posible forma de construcción de un “método que permita dotar de inspiración a todo un pueblo”;⁶²⁶ hacia la búsqueda y realización de la justicia social.

La caracterización weiliana de la realidad y de la mecánica de la fuerza en la dimensión moral responde a la evidencia de las relaciones humanas manifiestas en el contexto de una relación del alma consigo misma, que opera confundida por la imaginación además de permanecer apresada por la materia que la oprime. En esas condiciones de desorientación producidas más por la relación del alma y la materia que por las otras almas, aunque complicada e implicada con ellas, dice: “el hombre no escapa a las leyes de este mundo sino por la duración de un relámpago. Instantes de tregua, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. Sólo por esos instantes es capaz de lo sobrenatural”.⁶²⁷ De modo que, casi milagrosamente, la capacidad humana de escapar de la fuerza aniquilante de la materia está allí, a nuestra mano y al mismo tiempo más allá. Dicho milagro consiste para Weil en el descendimiento de la gracia, que exige de nosotros mucho más que la capacidad de juzgar. Se trata de suspender nuestra capacidad de juicio, de intereses y

⁶²⁶ “Echar raíces”, *ER*, p 149. En contra de la propaganda que determina la acción “política” y con ello el grado de injusticia que predomina.

⁶²⁷ “Aceptar el vacío”, *GG*, p. 62.

deseos, para que la imaginación colmadora deje lugar, haga un espacio para que la luz sobrenatural pueda pasar, llegar hasta las almas y tocar con su luz la capacidad intrínsecamente humana de amor y comprensión.

Desde el complejo panorama que Weil presenta, y atendiendo a lo que sostiene en sus últimos escritos, es obligado intentar restablecer su agudo cuestionamiento a las preconcepciones de lo que es la política: “¿Por qué la política, que decide sobre el destino de los pueblos y tiene por objeto la justicia, ha de exigir una atención menor que el arte y la ciencia, que tienen por objeto lo bello y lo verdadero?”,⁶²⁸ se pregunta. Desde esta concepción y con el fin de alcanzar una recuperación del sentido esencial de la política, sería posible definir el ideal de un mundo sin opresión, para después buscar los medios con los que se pueda construir y transformar las condiciones efectivamente dadas hasta alcanzar alguna forma menos opresiva de organización social; en tanto que “el orden social no puede ser más que un equilibrio de fuerzas”.⁶²⁹

Pero para alcanzar el nivel de gracia imprescindible para la actividad política auténtica, es necesario rechazar, desprenderse de todas las ataduras que se sostienen en la ilusión: “Rechazar las creencias que colman el vacío, que suavizan las amarguras. La de la inmortalidad; la de la utilidad de los pecados (*etiam peccata*). La del orden providencial de los acontecimientos. En suma, los ‘consuelos’ que se buscan

⁶²⁸ “Echar raíces”, *ER*, p. 170. La política es para ella una forma de actividad superior, la que responde a la facultad humana de justicia: “Casi nunca se considera la política como un arte de especie tan elevada. Pero es que durante siglos nos hemos acostumbrado a considerarla sólo, o en todo caso principalmente, como la técnica de la adquisición y de la conservación del poder. Pero el poder no es un fin. Por su naturaleza, por su esencia, por definición, es exclusivamente un medio. Es para la política lo que un piano para la composición musical” (*Ibid.*). Y la sonata corresponde a la justicia.

⁶²⁹ Y “puesto que no se puede esperar de un hombre que no posee la gracia que sea justo, es preciso que la sociedad esté organizada de tal manera que las injusticias se vayan corrigiendo unas a otras en una perpetua oscilación” (“La armonía social”, *GG*, p. 201).

frecuentemente en la religión”,⁶³⁰ y que están presentes también en otras formas falsas de representación de la sacralidad, como los partidos políticos, las religiones, y casi cualquier forma de colectividad que se funda en concepciones idolátricas características por el uso del “nosotros”. Siendo que el único camino para alcanzar la verdad, y con ello la justicia, es la persona; quien puede constatar directamente la realidad.⁶³¹ Por ello el primer punto de su análisis de la justicia en el plano social corresponde al nivel de la materia, ya que no es posible desligar ésta del pensamiento que la capta de forma indirecta o frontal por medio del trabajo.

La materia ha sido redefinida por Weil (a la vez que el pensamiento) -con los parámetros de la filosofía de Descartes y en el entorno del pensamiento griego- como la *fuerza* (física) que rige y explica la mecánica del mundo; y que en el plano moral, como en el físico, se despliega en dos: gravedad y luz. Debemos resaltar que, contrariamente a algunas interpretaciones del pensamiento de Simone Weil, desde el punto de vista del conocimiento, su posición tampoco plantea una renuncia al mundo, ni mucho menos a sus posibilidades de sentirlo (a través de la capacidad humana de percibirlo sensorialmente); por ello dice: “No hay que tratar de borrar o de cambiar en nosotros deseos y aversiones, placeres y dolores. Hay que padecerlos pasivamente,

⁶³⁰ “Desapego”, *GG*, p. 64.

⁶³¹ Esto es así porque el despliegue de su posición ética y política se apoya en una concepción epistemológica y ontológica, que derivará finalmente en su descripción estética de la realidad, que acoge como centro la noción del equilibrio. Como afirma nuestra filósofa: “el falso Dios vuelve el sufrimiento violencia. El verdadero Dios vuelve la violencia sufrimiento. El sufrimiento expiatorio es el golpe de rebote del mal que se ha hecho. Y el sufrimiento redentor es la sombra del bien puro que se desea” (“El mal”, *GG*, p. 113).

como se padecen las sensaciones de color, y no concederles ningún crédito”,⁶³² en tanto representaciones que son y como productos de la imaginación.

El pensamiento de Simone Weil parte de una persistente preocupación política acerca de la necesidad y la opresión de los trabajadores, la misma que desarrolla detenidamente en el que puede considerarse uno de sus mejores legados: su gran obra sobre la libertad y la opresión de los trabajadores. En ésta concentra su análisis de la desigualdad social, y aunque de base le preocupan las condiciones de posibilidad de acceso a la verdad y ya se esboza su interés por la relación de la materia con el espíritu a través de la belleza, expresará en este texto de forma decidida su pérdida total de fe en la revolución así como “cierta amargura [señala Carlos Ortega] por el fracaso del ideal de la Ilustración que no había logrado quebrar el proceso de especialización en las tareas humanas en el cual reside en última instancia el germen de la desigualdad y la opresión”.⁶³³

Según Weil es de esta paradójica relación de la finitud de cada uno/a con la portentosa fuerza -que no consiste en otra cosa que en el medio físico propio en el que los seres humanos nos movemos- de donde surge el aspecto imaginario de la dominación, la opresión y la desigualdad que han privado desde los orígenes hasta los últimos tiempos de la humanidad. Esto significa que no es sólo la fuerza, sino sobre todo la energía torpemente dirigida de los seres humanos la que refuerza y mantiene la injusticia y hace de la violencia su medio. Por ello intenta enfrentarnos a ésta que es, finalmente, nuestra más penosa y urgente responsabilidad. A la postre, como sabemos desde el punto de vista de la frágil realidad humana y de sus limitadas condiciones de

⁶³² “Adiestramiento”, *GG*, pp. 159-160

⁶³³ Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 22.

organización social, para Simone Weil la única forma contemporánea de auténtica grandeza es la de una civilización constituida por la espiritualidad del trabajo, en tanto considera que “exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera diferente, el trabajo físico es un cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza de este universo, y con la sabiduría eterna de su disposición”.⁶³⁴

Lo anterior apunta a una distinción precisa de los componentes espirituales de la actividad humana del trabajo, que está situado en referencia al orden material de la realidad; lo que ratifica que para ella el mundo y la materia, la realidad misma, son el objeto al que los seres humanos debemos consagrar nuestra responsabilidad y nuestro amor.⁶³⁵

⁶³⁴ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 25. “Por ello envilecer el trabajo es un sacrilegio, exactamente en el sentido en que pisotear una hostia es un sacrilegio” (*Ibidem*).

⁶³⁵ Y la vía de reconocimiento es la vía sensible, ya que es “la belleza del mundo [la que] nos advierte que la materia es merecedora de nuestro amor” (“El amor a dios y la desdicha”, *ED*, p. 81).

III. MÁS ALLÁ DEL LOGOS.

ENTRE EROS Y NOUS: PSIQUE.

ARRAIGAR Y DESCREARSE. LA JUSTICIA Y EL AMOR COMO CRITERIOS DE HUMANIDAD.

Sólo existe una facultad del alma humana a la que no le afecta la fuerza, ni por el lado de la instigación a ejercerla, ni por el lado de la posibilidad de impedirla. Esa facultad es la de dar su consentimiento al bien, la facultad de amor sobrenatural. Se trata asimismo de la única facultad del alma de la que es imposible que salga ninguna brutalidad de ningún género. Es, por lo tanto, el único principio de justicia del alma humana. La analogía nos lleva a pensar que se trata también del principio de la justicia divina, sólo que, al ser perfectamente justo, Dios es además enteramente Amor.⁶³⁶

Si bien pensar, definir, comprender *el mundo que compartimos*, es una tarea de la que se ha ocupado la Filosofía desde su origen y de manera exhaustiva, lo cierto es que debido a la naturaleza interrogativa de la filosofía, y al carácter dinámico de la historia humana, la reflexión filosófica sigue siendo imprescindible a cada momento en el desarrollo de la humanidad, como a los múltiples intentos de comprensión (y auto-comprensión) individual.

Mediante la capacidad de comprensión de la realidad y de lo humano que nos legaron los griegos, y bajo el modelo de la unidad platónica de Bien, Belleza y Verdad, nuestra filósofa sabe aprovechar y desarrollar la riqueza filosófica de la historia

⁶³⁶ Simone Weil, "El amor divino en la creación", *IP*, pp. 49-50.

humana mediante una apropiación personal de conceptos de orígenes diversos con los que concilia magistralmente sus primeros escritos marxistas con los últimos textos, catalogados como religiosos. A lo largo de todos ellos y especialmente en los últimos (*Escritos de Londres, Echar raíces y Carta a un religioso*) define lo que podría considerarse una imprescindible propuesta ética, una refulgente filosofía práctica para el siglo XXI, que nos posibilita enfrentar sus novedosos aunque no totalmente originales desafíos.

En 1940, una de sus épocas más productivas teóricamente, Simone Weil conoce al padre dominico Perrin y al filósofo católico Gustave Thibon (editor de “La gravedad y la gracia”), a quien poco antes de morir le entrega sus voluminosos cuadernos que tan útiles iban a ser –como afirma Carlos Ortega- “para la difusión posterior de su obra, como inocentemente nocivos para el conocimiento de sus ideas verdaderas, por la explotación que de las mismas se haría por el mero hecho de salir de sus manos”.⁶³⁷ Lo cierto es que de esta época surgen algunos de sus textos considerados religiosos como *A la espera de Dios* y la mayor parte de *Intuiciones precristianas*, buena parte de *La fuente griega* y *Pensamientos desordenados*. Al final de este período de

⁶³⁷C. Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 42. Aunque “mística y política no son opuestas”, como señala Carlos Ossola en “Caminos de la mística: siglos XVII-XX”, *Mística y creación en el s. XX*, (Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.), Barcelona, Herder, 2006); libro que incluye –significativamente- un capítulo sobre Simone Weil, en el que su autor intenta, sin embargo, abordar una reflexión sobre la “fecunda” contradicción entre las categorías de la Imaginación y de Gracia en el pensamiento de Simone Weil “resaltando particularmente la coincidencia de su meditación filosófico-teológica con la poetológica, e insistiendo, pues, en la elección intencional de plasmar un léxico especial adquiriéndolo del léxico canónico de la gran mística, sobre todo occidental [...] para destinarlo a finalidades diferentes a las originarias. Weil, en suma, bordeó la experiencia mística sin pasar nunca, en realidad, el umbral. Profundizó, eligió, contaminó, y replasmó categorías, conceptos, léxico y semántica de los místicos clásicos sobre todo con el fin de tomar, describir, interpretar en un horizonte también ético el suceso inalcanzable del surgir del pensamiento, y el otro que de éste depende, de la intuición y de la creación estético-poética” (Corrado Bologna, “La imaginación o la gracia: Simone Weil”, *Op. cit.*, p. 179).

interrogantes, surgirán sus deslumbrantes textos: *El conocimiento sobrenatural* (que redactara en Nueva York “como si algo o alguien guiara su mano”, según Ortega), y la *Carta a un religioso*. Finalmente, en 1942, durante cuatro meses elabora dos de sus textos más importantes en el campo de la filosofía política: *Escritos de Londres* y *Echar raíces*.

El riesgo general de incompreensión que circunda el pensamiento obliga a nuestra filósofa a realizar un difícil esfuerzo para definir la espiritualidad, tal cual ella la entiende, con plena conciencia del daño que puede representar en las condiciones actuales de desarraigo y abandono de la espiritualidad el intento de definirla. Según Weil, el desarraigo implica necesariamente un agravamiento de la dificultad de comprensión.⁶³⁸ La idolatría -que es expresión de la necesidad humana de consuelo frente a la conciencia de la desdicha experimentada como dolor- es una alternativa equivocada, producida por la imaginación, que irremediamente abona al “desarraigo”; es decir, al extravío humano mediante una negación de la facultad esencial humana de la espiritualidad. El desarraigo es la evasión que caracteriza fielmente al ser humano del capitalismo moderno.

⁶³⁸ Sobre todo en su propio caso, en el que no se ha comprendido plenamente su pensamiento como “una cosmogonía y una cosmología del espíritu, una física espiritual que configura una metafísica y una ética, y también una estética [... en] su fragmentaria, asistemática fundación moderna” (Corrado Bologna, *Op. cit.*, pp. 188-189). Por ello Bologna considera urgente, en el entorno del “recorrido radical hacia las raíces de la experiencia y de la existencia” (*Ibidem*, p. 182) que Weil hace, “dibujar sus mapas alegóricos, medir sus deudas con el pasado (la biblioteca de Simone es amplia, pero no ilimitada) y los créditos hacia el pensamiento contemporáneo” (*Ibidem*, p. 189). Más allá de ella misma, a Weil le interesa señalar que: “el descrédito de palabras así como consecuencia de lanzarlas al dominio público sin tomar infinitas precauciones conllevaría un daño irreparable; significaría matar cualquier resto de esperanza que pudiera hacer concebir la realidad correspondiente. [Las palabras que impulsen la inspiración] no deben ser una consigna” (“El desarraigo”, *ER*, p. 88).

Por ello, para evitar el riesgo de la mera ilusión, y ante el riesgo de ser incomprendida, Simone Weil recurre a la filosofía, ya que cree –como sostiene en sus cuadernos- que “el objeto de la ciencia no es la verdad, sino la belleza. La filosofía es la que tiene por objeto la verdad”;⁶³⁹ como es al arte a quien le corresponde la vocación del bien. A diferencia de Marx, para ella la ilusión no consiste sólo en un engaño de los sentidos que promueva una falsa conciencia de la realidad (“ideología”), sino una distorsión monstruosa del sentido de la *justicia*, la *belleza* y la *verdad*; y, sobre todo, de su unidad perdida; olvidada como la realidad más esencial. El sentido de cada uno de los tres componentes de esta unidad ontológica esencial: el bien, la verdad y el equilibrio o la belleza, depende precisamente del sostenimiento de dicha unidad. Su dispersión o separación encarna la posibilidad (realizada actualmente) del desarraigo extremo.

Con el fin de comprender la reflexión filosófica de Simone Weil y definir su significado y su valor, en este trabajo asumimos que el fondo de sus preocupaciones coincide con algunas ideas contemporáneas que, desde una perspectiva posmoderna, definen la acción humana enmarcada en una visión desencantada de la realidad. La complejidad del mundo contemporáneo y las trágicas formas de resolución de las relaciones humanas del presente patentizan la urgencia de identificar parámetros de orientación para la praxis social del siglo XXI. Siendo evidente que la necesidad de comprender para actuar se presenta hoy de forma más real y apremiante para el saber filosófico actual y para la praxis social que cualquier otro objeto intelectual, desde la compleja realidad de la primera mitad del siglo XX, nuestra filósofa fue capaz de

⁶³⁹ “Cuaderno X”, C, p. 760.

revelar de forma precisa -a quien atienda con rigor intelectual estrechamente ligado a la sensibilidad sus profundos, rigurosos e inquebrantables planteamientos, trazados teóricamente y simultáneamente sometidos al rigor de la experiencia- una reformulación del pensamiento filosófico edificado desde el suelo de la dualidad cartesiana.

Los caminos que el pensamiento de Weil seguía no eran más que constataciones del fracaso intelectual que la filosofía representaba ante una realidad tan agobiante como el totalitarismo alemán y soviético de su tiempo, y los múltiples conflictos y tensiones sociales (hoy radicalizados) que circundaban su época. Después de comprobar la falsificación del significado que las prácticas y facultades más altas de los seres humanos sufren, nuestra filósofa sostiene una crítica directa al individualismo moderno representado en el arte: “en nuestra época, en la que los escritores y los científicos han usurpado de manera un tanto extraña el lugar de los sacerdotes, el público reconoce, con una complacencia que no está de ningún modo fundada en la razón, que las facultades artísticas y científicas son sagradas. [...Esta divinización (idolatría le llama en otros momentos) que se produce frente al arte y la ciencia, como frente a muchas otras prácticas humanas] ocasiona actitudes hacia la vida tales como aquella, tan común en nuestro siglo, expresada en la horrible frase de Blake: ‘Más vale ahogar a un bebé en su cuna que conservar en sí un deseo no satisfecho’”.⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, pp. 20-21. Generalmente, agrega Weil, “se considera que esto es evidente, aunque está lejos de serlo. [... Inclusive] se alega que el juego de esas facultades se encuentra entre las formas más altas de realización de la persona humana. A menudo, en efecto, solo es eso [lo cual significa reducirse nuevamente al yo, como conciencia]. En ese caso, es fácil darse cuenta de lo que vale y de lo que ocasiona” (*Ibidem*).

Lo anterior es un ejemplo de cómo la falsificación de la verdad y del bien es el dominio generalizado de la impiedad; la muestra suprema de la ausencia de compasión social y personal, así como del individualismo que las funda; pero sobre todo expresa la hegemonía del deseo que caracteriza a la sociedad actual (neoliberal y posmoderna). Los temas que dan cuerpo a este apartado: la *desdicha*, el *amor*, la *descreación*, el *arraigo* (y la relación que tienen con la verdad y la belleza), caracterizan aspectos relevantes de la postura ética que nuestra filósofa diseñó para enfrentar los retos de un presente que –como sabemos– necesita urgentemente nuevas claves de interpretación, si no universales, al menos suficientemente plausibles como para permitir a los seres humanos una mínima posibilidad de convivencia y orientación moral, para ubicarnos en el desolado mundo actual. Weil recorre el camino práctico de la acción política, sin abandonar la ruta contemplativa de la revelación filosófica de la verdad a la que se acerca mediante reflexiones teológicas, manteniendo así el criterio de la unidad de ambas esferas (la de los hechos del mundo y la de Dios).

Su distinción de dichas esferas (correspondiente a las sustancias cartesianas) y el compromiso con ambas le permite dilucidar una bifurcación del sentido de la *justicia*, que es necesario analizar en el plano socio-político en el que aspira a introducir la noción del “deber” frente al “derecho”, y en la dimensión práctico-personal de la ética y la epistemología que sustenta las propuestas políticas y sociales del primer plano. Ambas vías remiten a una posibilidad de acceso a la Verdad mediante la ruta del amor en germen que habita en todo ser humano, y que sólo llega a ser despertado por la atención sobrenatural. Es decir, mediante la vinculación del

plano epistemológico del conocimiento del cosmos con el de la justicia y la moral, y tanto a nivel personal como social. Finalmente, el equilibrio de todos estos planos configura la belleza del mundo. Así (bajo un enfoque similar al de Hannah Arendt) Simone Weil llega a plantear la necesidad de reconstruir nuestra relación con el mundo desde la manera en que hasta la filosofía se ha colocado a contrapelo del *logos* verdadero: integrador de la unidad del mundo y el espíritu y sin posibilidad de división alguna con *Eros* fundador.

Quien fuera sobre todo una pensadora de y desde la acción y al mismo tiempo alguien profundamente preocupada por la relación del ser humano con Dios se preguntaba mientras elaboraba su escrito *Sobre las causas de la libertad y de la opresión social*: “¿Qué significa hacer balance o crítica de nuestra civilización? [Y se responde:] Tratar de poner en claro de una manera precisa la trampa que ha llevado al hombre a ser esclavo de sus propias creaciones. Por dónde ha penetrado la inconsciencia en el pensamiento y la acción metódicas. Escaparse a una vida salvaje es una solución perezosa. Hay que encontrar de nuevo el pacto original entre el espíritu y el mundo en la misma civilización en que vivimos”.⁶⁴¹

A lo largo de esta investigación confirmamos que la doctrina weiliana resulta ser más que adecuada para comprender y vivir la realidad de nuestro tiempo. La filósofa se da a la tarea de elaborar una filosofía capaz de visualizar y reconstruir el ideal de una convivencia más digna, menos injusta y desigual, desde la que traduce la

⁶⁴¹ “Cuaderno I”, C, pp. 58-59. Es importante recordar que *Las Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*, es un escrito que realizó en un periodo de seis meses antes de entrar a trabajar por primera vez en una fábrica; lo que da cuenta de su valoración filosófica por la experiencia

revelación de la *justicia* como *responsabilidad* en torno al *límite* como *medida* del bien y el *equilibrio* como *belleza*.

La intención de comprender el pensamiento de Weil nos condujo a constatar una dificultad inicial. La interpretación que hacemos del mundo, y específicamente de los otros, puede constituir casi una forma de violencia en la medida en que tendemos a imponer nuestro propio sentido de realidad al “objeto” analizado. Proyectar el deseo propio sobre los demás es un acto permanente que el hábito de la imaginación impone, sin embargo el tema del *otro* resulta crucial en el intento de comprender el pensamiento ético de nuestra autora.

En plena coherencia con su formulación acerca del compromiso humano con la justicia y a partir de la tesis desarrollada en sus cuadernos acerca de la interpretación -a la que designa como “lectura”- la filósofa sustenta que *ser leído como otro* se liga con el principio básico de la justicia: “Justicia. Estar dispuesto a admitir que el otro es distinto a lo que leemos cuando está presente (o cuando pensamos en él) (...) Cada ser grita en silencio para ser leído como otro. Se lee, pero también se es leído por otro. Interferencias de esas lecturas. Obligar a alguien a leerse a sí mismo como se lo lee (esclavitud). Obligar a los otros a leerlos como nos leemos a nosotros mismos (conquista). Lo más frecuente: diálogo entre sordos”.⁶⁴²

Entre otras polémicas surgidas en torno a la originalidad de sus ideas, la dificultad en la interpretación podría explicar en parte el enfoque “neutral” que la filósofa adopta frente a la diferencia de los sexos. En este marco resulta relevante analizar su pensamiento en relación con el proceso de comprensión de la justicia

⁶⁴² “Lecturas”, *GG*, p. 167-168.

entre hombres y mujeres. Hacerlo nos permitiría intentar plantear al menos en sus términos esta importante cuestión. Finalmente la consecuencia directa de la imposición que se le asigna en su propio caso -por medio de la interpretación- es el hecho de ser *leída* con los conceptos preestablecidos por una tradición poco acostumbrada a la novedad del pensamiento femenino.

A partir de su original intento de comprensión de la realidad, algunas lecturas e interpretaciones de su pensamiento distorsionan el carácter eminentemente filosófico de su reflexión, desplegada estrictamente como búsqueda *racional* de la verdad, y lo reducen a intentos de convencimiento ideológico o expresión de experiencias místicas. Dichas lecturas no ven que precisamente es su carácter eminentemente filosófico el que nos da la posibilidad de redefinir con precisión y rigor axiomas más precisos para la propia ideología *política*, la *mística*, y una forma auténtica de *espiritualidad* que no nos aleje de la práctica de búsqueda de la verdad filosófica ni del Amor.

La espiritualidad es un concepto que examinaremos filosóficamente -como hace Simone Weil- a partir de su contenido moral y religioso: “el término ‘espiritualidad’ no implica ninguna afiliación particular [...] Pero no es posible referirse a semejante fórmula sin temblar. ¿Cómo alcanzarla sin mancillarla, sin hacer de ella una mentira? Nuestra época está tan intoxicada de mentira que convierte en mentira todo lo que toca”.⁶⁴³

⁶⁴³ “El desarraigo”, *ER*, p. 87. Y ni siquiera los comunistas lo rechazarían, asegura nuestra filósofa, pues, dice, “sería fácil hallar en Marx citas en que se censura la falta de espiritualidad de la sociedad capitalista, de lo cual se infiere que debe estar en la nueva sociedad. Los conservadores tampoco se atreverían a rechazar esta fórmula. Ni los medios radicales, laicos o

La sabiduría filosófica de Simone Weil, tan creativa y libre como bella y profunda, se sustenta en su calidad racional y el rigor conceptual de un pensamiento que casi no proviene de ninguna tradición establecida; o bien establece una distancia crítica de las filosofías con las que construye su propio y original discernimiento. Según ella la distorsión del valor de la espiritualidad -como de prácticamente todas las prácticas y potencias vitales de los seres humanos- es una de las consecuencias del desarraigo. El des-enraizamiento de los seres humanos se revela en la “mentira” acerca del mundo y de sí mismos; y lleva a la filósofa a considerar que sea probable que consecuentemente la desatención a la belleza del mundo merezca el castigo de la desdicha.⁶⁴⁴

Debido al hecho de que es por medio de la *poiesis* o el trabajo (consistente en la acción corporal guiada por el pensamiento) como comprendemos esencialmente el mundo, podemos afirmar que somos co-creadores de él. Weil sostiene que en el nivel moral también participamos o intervenimos en la realidad. Por ende, habiendo constatado que el conocimiento no se adquiere sólo de forma intelectual, se plantea la búsqueda de la verdad no sólo en términos sociales sino también personales; en tanto considera que: “Para expresar lo verdadero es preciso un trabajo. También para recibirlo. Sin trabajo se expresa y se recibe lo falso, o cuando menos lo superficial”.⁶⁴⁵

francmasones. Los cristianos la harían suya con júbilo. Tal idea podría suscitar la unanimidad” (*Ibidem*).

⁶⁴⁴ Afirma en su profundo escrito sobre “El amor a Dios”, en relación con la facultad humana de la Atención que permite contemplar la belleza esencial del mundo: “No conceder atención a la belleza del mundo es quizá un crimen de ingratitud tan grande que merece el castigo de la desdicha” (“Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, *PD*, p. 88).

⁶⁴⁵ Esto es así en tanto que, como dice en referencia a las “ilusiones”: “entre los hombres (y excepción hecha de las formas supremas de la santidad y del genio), lo que produce la impresión de ser verdadero es casi necesariamente falso, y lo que es verdadero produce casi necesariamente la impresión de ser falso” (“Ilusiones”, *GG*, p. 99).

Sin embargo también sostiene que, en la medida en que la comprensión de lo real involucra la participación de la persona, todo conocimiento es hipotético. Por ello la posible participación del ser humano en el mundo depende, correlativamente, de la posibilidad efectiva de comprenderlo. De modo que el original y pertinente enfoque de la reflexión weiliana, cuya cualidad más alta es la coherencia entre su pensamiento con sus experiencias vitales, nos permite no sólo la posibilidad teórica de comprender el mundo y comprendernos, sino también la posibilidad de arrebatarnos a los técnicos de la materia el dominio del espíritu; puesto que es a ellos a quienes en la modernidad se ha encargado equivocadamente su cuidado.

El despliegue de la ciencia moderna que ha terminado por responsabilizar a los técnicos de la *materia* de la dirección y del cuidado del *espíritu* ha sido resultado para Weil de una negligencia intelectual que considera necesario enfrentar y superar con los recursos de la filosofía: “En el curso de los últimos siglos se ha advertido confusamente la contradicción entre la ciencia y el humanismo, aunque nunca se ha tenido el valor intelectual de mirarla de frente. Se ha intentado resolver esa contradicción sin haberla expuesto primero a la vista de todos. Esta falta de probidad de la inteligencia se castiga siempre con el error”.⁶⁴⁶

La serie de sentencias recogidas (por sus editores) en el libro titulado *La gravedad y la gracia* resultan ser formulaciones bastante crípticas si no se leen cimentadas en el amplio contexto de su obra.⁶⁴⁷ A través de ella podemos constatar

⁶⁴⁶ “Echar raíces”, *ER*, p. 188.

⁶⁴⁷ Entre los textos posteriores a su experiencia de trabajadora -desde 1934 hasta su muerte en 1943- se cuentan los abundantes escritos que Simone Weil acostumbraba apuntar en sus *Cahiers*. Ideas, reflexiones, que a manera de notas serán el núcleo de los numerosos ensayos que posteriormente compondrán la que se considera su obra filosófica más relevante (y

que, desde cualquier campo de experiencia desde el que se oriente su análisis de la realidad, el hilo conductor de la tarea es la búsqueda de realización de *la justicia*. Weil desarrollará plenamente su concepto ontológico de la realidad en torno al componente espiritual de la *justicia* como la forma más pura de conciliación del ser humano con el mundo (la materia). El camino de dicha conciliación pasa por una ubicación precisa del lugar que le corresponde al ser humano en el universo. Así aclara que el ámbito propiamente humano del espíritu es el único lugar que puede habitar; no la Justicia, que es del orden de lo humano si se deja tocar por lo divino, sino el Amor a la justicia.

Compartiendo en algún sentido –como lo sugiere Carmen Revilla, mediante una cita de María Zambrano- la idea de que “el alma [...] no es una cosa, sino un medio donde entran todas las cosas haciéndose, diríamos, verdaderas, transmutando su anónima condición en verdad”,⁶⁴⁸ para nuestra filósofa la opresión y la desigualdad (que operan en la dimensión social, regida por la necesidad) podrían ser equilibradas hasta cierto punto, una vez identificado el camino humano del enraizamiento a través de la política, aunque sólo cuando ésta se realizara como *amor a la justicia*, que es *la verdad en el esplendor de lo humano*.

mayormente conocida): *La gravedad y la gracia*. Conformada a partir de los 12 cuadernos que contienen sus reflexiones diarias escritas sobre todo durante 1941-1942, el libro es una compilación que el editor traduce como “una experiencia interior de una autenticidad y exigencia poco comunes” (*GG*, Primera de forros) debido a la condición de intimidad con la que fueron elaborados (como notas personales).

Para Carlos Ortega “la publicación en 1947 y 1949 de *A la espera de Dios* y *La gravedad y la gracia* [...] que perseguía la rotación de su figura –en lo que tenía de vida ejemplar– en una órbita católica” (“Introducción”, *GG*, p. 9) indujo una lectura religiosa de su pensamiento y la conformación de un público católico cuyo interés hizo que cincuenta años después de su muerte se pudiera pedir su canonización por parte de la Iglesia católica.

⁶⁴⁸ María Zambrano, citada por Carmen Revilla, “España, sueño y verdad”, “El exilio de la razón: Isabel de Bohemia y Simone Weil ante la ciencia cartesiana”, *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003, p. 136.

Desde el primero hasta sus últimos escritos Simone Weil expresa con clarividencia la importancia y actualidad filosófica de este tema primordial sobre el que, desde nuestro punto de vista, edificará la estructura completa de su pensamiento: “La justicia consiste en vigilar para que no se haga daño a los hombres. Se le está haciendo daño a un ser humano cuando grita interiormente: ‘¿Por qué se me hace daño?’. Se equivoca a menudo en cuanto intenta darse cuenta de qué mal sufre, quién se lo inflige, por qué se le inflige. Pero el grito es infalible. El otro grito que se oye a menudo: ‘¿Por qué el otro tiene más que yo?’, se refiere al derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y hacer que se acalle el segundo tanto cuanto se pueda, con la menor brutalidad posible, echando mano de un código, de tribunales ordinarios y de la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas pertenecientes a ese ámbito, basta la Escuela de Derecho. Pero el grito ‘¿Por qué se me hace daño?’ plantea problemas muy diferentes, para los que es indispensable el espíritu de la verdad, de la justicia y del amor”.⁶⁴⁹

Los tres principios platónicos articulados en su unidad real constituyen para nuestra filósofa lo esencial de la belleza; el equilibrio hoy destruido del mundo, cuya expresión es el patente desarraigo y desequilibrio en que vivimos. No por nada el símbolo de la justicia: la balanza, es también el del equilibrio (concebido por ella como la frágil armonía del mundo que constituye la belleza). En el contexto de la relación que el ser humano tiene con los dos niveles de la realidad, Weil comprende y ubica el lugar preciso en el campo moral de las sustancias: extensa y pensante, que implican la simultaneidad del acto de pensar y el de sentir. Así logra establecer una visión más

⁶⁴⁹ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 36.

completa de la realidad humana, de sus facultades y de la posibilidad de conocer el mundo sin renunciar a él. “Pienso, luego existo”, pero a la vez estoy sintiendo: sufro y gozo; y este padecer se vive en la conciencia, tiñendo con el ánimo (tono del alma) la percepción y finalmente la comprensión del mundo.

Desde este suelo teórico estrictamente dualista la filosofía weiliana permite comprender y expresar aspectos inéditos o muy poco explorados de la realidad; como el tema de la diferencia de los sexos, el valor de la experiencia, la relación del pensamiento con la vida y, lo más importante, el concepto de una verdadera humanidad centrada en el amor a la justicia. El pensamiento weiliano es una potencia humana todavía desconocida, portentosa, capaz de transformar la realidad mediante la realización de una difícil síntesis entre *Eros* y *Nous*, entre el amor y la inteligencia. Su perspectiva implica simplemente introducirnos en la posibilidad exclusivamente humana de realizar la justicia y alcanzar -correlativa y simultáneamente- la verdad. El Amor sólo crece bajo la luz de una belleza capaz de refulgir para mostrarnos el camino del conocimiento de la potencia divina (oculta ante los ojos) de los seres humanos. Si la justicia ocupara su lugar en la realidad éste sería el corazón del ser humano, ya que para nuestra filósofa: “Si la justicia es imborrable del corazón del hombre posee realidad en este mundo. Quien se equivoca entonces es la ciencia”⁶⁵⁰ que reduce la comprensión del mundo a un ejercicio meramente intelectual frente a los hechos, sin atender al equilibrio como medida de la justicia, tanto en el nivel físico como en el social.

⁶⁵⁰ “Echar raíces”, *ER*, p. 189.

Para la pensadora es evidente que el *Amor (Eros)*, siendo la facultad humana más potente, ha resultado ser la más desperdiciada en todos los niveles de la realidad y su potencia la más desconocida. En su propia filosofía en cambio el amor cobra una vigencia inusitada. Las consecuencias del fatal error del abandono de *Eros* son asumidas irremisiblemente por todos los individuos que conforman la cultura a lo largo de la historia; ella las enfrenta directamente con su pensamiento –y también a lo largo de su vida. Por esa unidad perdida que la reflexión de Simone Weil intenta recuperar es comprensible que su análisis del desarraigo contemporáneo derive en la idea -defendida persistentemente por ella- de que: “más vale fracasar que triunfar haciendo el mal”.⁶⁵¹

⁶⁵¹ “El desarraigo”, *ER*, p. 88.

1. VERDAD, JUSTICIA Y AMOR.

(RELIGIÓN, CULTURA Y FILOSOFÍA EN LA UNIDAD PLATÓNICA DEL SER).

Entre las muchas razones para valorar el pensamiento filosófico de Simone Weil; además de su coherencia, valentía, y de su clara honestidad intelectual: “una filosofía tan audaz como carente de ardidés”, dirá Ortega; una de las más importantes es la rigurosa manera en que su estilo filosófico se compagina con descripciones poéticas y con formulaciones sólo aparentemente místicas, que realmente representan un intento de pensar con los recursos conceptuales de tradiciones diversas su propio desarrollo filosófico y espiritual.

En el contexto de recurrentes interpretaciones que antes de intentar comprender su pensamiento la clasifican como pensadora cristiana, asumimos que la expresión y búsqueda espiritual de la filosofía weiliana es totalmente personal. Coincidimos con Ortega en sostener que la constatación de “la tensión que expresa su obra [...] y su existencia, de una radicalidad tal que desemboca en una muerte voluntaria, deberían ser suficientes para disuadir a cualquier confesión de apropiarse de su figura”.⁶⁵² Sobre todo considerando que ella manifestó explícitamente “hallarse ‘al lado de todas las cosas que no tienen cabida en la Iglesia’”.⁶⁵³ El equívoco de la interpretación contraria surge cuando Weil -ante la necesidad de pensar bajo nuevas categorías la realidad inédita de su tiempo- se ve filosóficamente obligada a utilizar hasta los recursos conceptuales de la religión; aunque en general todas las religiones

⁶⁵² Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 10. Tensión además “tan paradójica como la del propio Juan de Yepes”, asegura. (*Ibidem*).

⁶⁵³ *Ibidem*. Lo que equivale, dice él mismo, “a afirmar que su verdad, la que encontró en el fondo de todo desamparo y de toda desgracia, no es accesible a aquella institución” (*Ibidem*).

(como los partidos políticos, la ciencia y hasta el arte y la filosofía) le parezcan simples formas de consuelo; productos de la imaginación cuyo desarraigo les ha hecho perder su propio sentido de identidad y de su posición en el universo.

Respecto al catolicismo que muchas veces se le atribuye llega a decir: “La religión como fuente de consuelo es un obstáculo a la verdadera fe: en ese sentido el ateísmo es una purificación [... Y en una forma de espiritualidad que no se distingue de la filosofía, continúa], debo aspirar a tener de la misericordia divina un concepto que no desaparezca, que no cambie, independientemente de lo que el destino me tenga reservado, y que pueda ser transmitido a cualquier ser humano”.⁶⁵⁴ De esta manera su fe, más filosófica que religiosa, le permite plantear la necesidad de una depuración conceptual de los principios y dogmas religiosos, una: “limpieza filosófica de la religión católica [que] no se ha hecho jamás. Para hacerla habría que estar [dice] dentro y fuera”.⁶⁵⁵

En la búsqueda de su propio desarrollo espiritual –que es la manera en la que, según Ortega, obedece a su vocación de verdad-⁶⁵⁶ y sobre todo en función de una posición que naturalmente, tanto teórica como políticamente, mantenía en torno al catolicismo, Weil se avoca a esa limpieza. Su posición de filósofa judía de formación agnóstica –en la que confluyen corrientes de pensamiento diversas- le permitió moverse entre los conceptos provenientes del *lógos*, e integrar en ellos la idea de *Eros* como lo que constituye el sentido vital de la racionalidad.⁶⁵⁷ Su inédita concepción

⁶⁵⁴ “El ateísmo purificador”, *GG*, p. 152.

⁶⁵⁵ “La inteligencia y la gracia”, *GG*, p. 166.

⁶⁵⁶ Cf. C. Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 33.

⁶⁵⁷ Sin hablar directamente de *Eros*, aunque sabemos que su idea platónica del amor ya lo contiene, nuestra filósofa asegura que hay un aspecto esencial perdido en la misma traducción

filosófica y la vocación de justicia que mantuvo siempre dan cuenta de la complejidad de su vida, de la vida en general, y de la importancia que tienen en su concepción teórica temas morales acerca de Dios, lo Sagrado, la Libertad, la Verdad, el Sufrimiento, la Belleza, el Mundo, los Otros y la *Diferencia sexual*. El último, como el tema de la *experiencia* -y la coherencia mantenida entre los dos planos de posibilidad humana de participación en el mundo: entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace- sin ser explícitamente desarrollados por ella son de alguna manera condición de su disertación.

También su reflexión sobre lo religioso está nutrida por su valoración de la cultura griega. Su original concepción expresa la posibilidad humana de comprensión del mundo, a través de la dimensión religiosa y espiritual en la que integra la religión de “Las Diosas”. El germen de luz -cuyo referente mítico es para la pensadora la semilla de granada que Perséfone come y la obliga a volver cada seis meses a vivir con Hades, después de otros seis de vivir con su madre- se comprende a partir de su clara y profunda intuición del carácter divino de la persona. Una vez aclaradas las funciones cognoscitivas del alma y la importancia que ésta tiene en el método de acceso a la verdad, el pensamiento de Simone Weil posibilita comprender la relación del ser humano consigo mismo y con los otros gracias al otro componente que introduce como parte esencial de la realidad: *lo sobrenatural*.

Desde una ubicación precisa de los dos componentes de la condición humana: el material y el espiritual (o inmaterial), Simone Weil establece filosóficamente la

de *Logos*: “el hecho mismo de haber traducido ‘Logos’ por ‘Verbo’ indica que algo se ha perdido, pues *λογος* quiere decir ante todo *relación*, y es sinónimo de *ἀριθμός*, número, en Platón y los pitagóricos. Relación, es decir, proporción. Proporción, es decir, armonía. Armonía, es decir, mediación. Yo traduciría: al comienzo estaba la mediación” (CR, p. 58).

posibilidad de una vida humana comprendida en estrecha liga con la justicia y el amor. Frente a la representación que el ser humano hace de sí mismo desde dentro de la caverna platónica, la filósofa postula la existencia de otra fuerza que opera en el mundo y que, sin ser capaz de negar o contrarrestar a la primera (Gravedad), sí tiene la posibilidad de introducirse hasta lo más profundo de las almas y hacer que éstas reconozcan lo que les es más propio y esencial: el germen de luz que posibilita la comprensión de la Verdad y su identidad con la belleza y con el Bien. Descrito bajo la metáfora de las plantas, que frecuentemente utilizará como referencia óptima de lo humano, para nuestra filósofa el único remedio que existe frente al pecado y el error que caracterizan a la cultura humana (de habitantes, al fin, de “la caverna”) es “una clorofila que permitiera alimentarse de luz”⁶⁵⁸ y que, como la luz, permite visualizar la unidad de la Verdad y la Justicia.

Su deslinde de la religión complementa, por último, el retrato de su propio y espiritual camino de inspiración, más política que religiosa, cuya rigurosa y poética expresividad nunca abandona el plano racional. Sus conceptos, concebidos y desarrollados al tenor de un pensamiento y la acción comprometida de una mujer de arrojo moral e intelectual, son aún poco valorados rigurosamente en el plano intelectual, según la costumbre patriarcal de ignorar las aportaciones de mujeres por más lúcidas, oportunas y deslumbrantes que éstas sean. El trágico panorama de la realidad humana en un mundo desigual e injustamente compartido y todavía más pobremente comprendido que hemos descrito, indisolublemente ligado a su reflexión

⁶⁵⁸ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 55.

ética, le servirá a nuestra filósofa para encontrar las claves de elucidación de *La verdad*.

Sobre la base de su teoría del conocimiento, que no podemos aislar del resto de su pensamiento y menos de su teoría ética, en uno de sus más conocidos textos (publicados bajo el título: *La gravedad y la gracia*) establece como principio ontológico para la acción humana la tesis de que: “*Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad*”.⁶⁵⁹ Posteriormente precisará la naturaleza específica de la primera, tan escasa como sobrenatural;⁶⁶⁰ lo que deja al mundo regido básicamente por la segunda. La fuerza de gravedad es un concepto que Weil toma de la física y extiende hacia toda la realidad, incluido el ámbito moral: “tragedia de la gravedad. Todo cuanto denominamos bajeza constituye una manifestación de la gravedad. Además, ya lo dice el propio término”.⁶⁶¹ Desde la postura epistemológica realista que adopta en su lectura de Descartes, la ley de la mecánica que rige la materia del mundo y que ella propone como categoría nodal del análisis social, no es la necesidad sino la fuerza, y ésta rige también en el ámbito moral. Todos los fenómenos del universo están regidos por la fuerza, sostiene Weil, porque “Dios ha confiado todos los fenómenos sin excepción a la mecánica del mundo”.⁶⁶² El uso interhumano que hacemos de la fuerza

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁶⁰ De modo que “siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural” (*Ibidem*).

⁶⁶¹ *Ibidem*.

⁶⁶² “La distancia entre lo necesario y lo bueno”, *Ibidem*, p. 143) Cito la referencia al texto editado por Trotta, en la que Carlos Ortega cita a su vez la apostilla de G. Thibon: “es significativo comprobar cómo S. Weil 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” (*Ibidem*).

no nos permite por tanto prescindir de una descripción precisa de sus efectos en la dimensión moral.

Sobre esta base desarrolla su definición de la moral, en el contexto de la unidad del cuerpo y el espíritu; considerando que, como establece en uno de sus postulados: “Todos los movimientos *naturales* del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia”,⁶⁶³ cuya característica es precisamente la posibilidad de contrarrestar la fuerza física de *Gravedad* en el plano moral.

Desdicha y conocimiento.

El complejo abordaje teórico que Weil realiza para explicar el tema de *la creación* es fundamental para comprender la cualificación de las dos fuerzas que activan las relaciones y el equilibrio del mundo. En una primera referencia a la creación establece que el mal es: “el bien hecho trozos y esparcido a través del mal”.⁶⁶⁴ Sin embargo, la errónea representación que tenemos desde “la caverna” impide el enraizamiento de los seres humanos, que podría acercarlos a la posibilidad de actualizar la justicia.

A través del concepto de la creación y de la relación que el ser humano ha mantenido históricamente con dios y con el mundo, desde el pensamiento weiliano podemos comprender la razón de la mecánica natural con la que nuestra filósofa describe el mundo y la relación entre los seres humanos, en la que sólo a veces interviene lo sobrenatural. El apego que los seres humanos tienen a los bienes del

⁶⁶³ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 53

⁶⁶⁴ “El mal”, *GG*, p. 111.

mundo cierra todas las grietas que en el alma pudieran permitir el paso de la gracia.⁶⁶⁵ Lo desventajoso es que esa representación falsa de la realidad niega la posibilidad de la existencia de Dios y simultáneamente sustituye su necesidad con el apego a falsos dioses.

Los seres humanos sólo pueden esperar el descenso de la gracia; mientras tanto el peso de la materia (gravedad) hace estragos en el alma: “cualquier vacío (no aceptado) produce odio, acritud, amargura, rencor. El mal que se desea a quien se odia, y que imaginamos, restituye el equilibrio”.⁶⁶⁶ Weil se refiere con esto a una imaginaria necesidad de equilibrio interior que describe, simplemente, como la necesidad humana de colmar el vacío. Ella propone en cambio la posibilidad de un equilibrio verdadero: “Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios”.⁶⁶⁷

A lo largo de la obra filosófica de Weil, el tema estético es desplegado a través precisamente de su concepto de equilibrio. Con él desarrollará la tesis de que las ideas geométricas y físicas van más allá de lo que podemos saber, y las considera falsas si por ellas se atribuye a la sustancia extensa líneas y movimientos dirigidos. Las ideas geométricas no pueden hacerme conocer nada pero me instruyen, testifica Weil, en cuanto no soy sólo entendimiento sino también imaginación, y a través de las oscuras

⁶⁶⁵ O bien, como sostiene Weil, “la imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia” (“La imaginación colmadora”, *GG*, p. 67).

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ (“Aceptar el vacío”, *GG*, p. 62). Por ello añade a lo anterior: “Dios ha creado un mundo que es, no el mejor posible, sino el que contiene todos los grados de bien y de mal. Nosotros nos hallamos en el punto en el que se da lo peor posible. Más allá de eso se halla el estadio en el que el mal se convierte en inocencia” (“El mal”, *GG*, p. 118).

impresiones “me ayudan a suponer que el verdadero texto es la extensión”.⁶⁶⁸ Según nuestra filósofa es el movimiento del universo el que forma las figuras geométricas, y ellas representan la belleza: la armonía, y el frágil y dinámico equilibrio del cosmos; de la naturaleza y de la realidad en todas sus expresiones.

Como un antecedente que define las bases de importancia que cumple la desdicha en la búsqueda de la verdad como experiencia de lo divino,⁶⁶⁹ desde esta perspectiva y con la aguda percepción de la realidad que le brinda su propia experiencia, nuestra filósofa construye su definición del mundo como desdicha y necesidad, en tanto cree que “la desgracia extrema que acomete a los seres humanos no crea la miseria humana; simplemente la pone de manifiesto”⁶⁷⁰ ante las facultades del alma.

En una carta a Joë Busquet (que sería publicada posteriormente bajo el título “El amor a Dios”)⁶⁷¹ Weil desarrolla ideas fundamentales de lo que significa amar a Dios. Cuando trabajó como obrera cerca de un año, la combinación de experiencia personal y simpatía por la miserable masa humana que la rodeaba (según sus propias

⁶⁶⁸ “Ciencia y percepción en Descartes”, *SC*, p. 77.

⁶⁶⁹ En esta carta expresa también algunas reflexiones morales en términos personales bastante significativas al tema que nos ocupa: “Usted dice que pago mis cualidades morales con la desconfianza a mí misma. No es desconfianza sino una mezcla de desprecio, odio y repulsión que está más abajo, en el nivel de los mecanismos biológicos. Es el dolor físico, situado en torno al punto central del sistema nervioso, en *el punto de unión del alma y el cuerpo* y que no se ha suspendido ni por un instante” (“Carta a Joe Bousquet” *PD*, p. 57. El subrayado es mío).

⁶⁷⁰ “El mal”, *GG*, p. 118.

⁶⁷¹ La carta fue escrita el 12 de mayo de 1942, durante la Segunda Guerra Mundial, (CF. *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Maliñao, 2000). Para la imaginación de Weil la amistad hacia ella era imposible. Por ello la disposición de su amigo la hacía tener un sentimiento tierno hacia quienes realizan ese imposible, pues la amistad era para ella una fuente de vida, no metafórica sino literalmente. Renunciar a este consuelo por amor a la verdad era para ella la locura de amor de renunciar a los bienes y seguir (la luz) de la verdad en persona. Lo que para ella es verdaderamente llevar la cruz.

palabras) hizo entrar en su corazón la desdicha de la degradación social y le hizo sentirse desde entonces una esclava, en el sentido que esa palabra tuvo para los romanos. Entonces ni siquiera la palabra Dios tuvo lugar en sus pensamientos, hasta que tres años antes de escribir la carta que analizamos, revela, ya no pudo rechazarla.

Es claro que para ella la desdicha, comprendida en su realidad esencial, es la que constituye el bien verdadero y una fuente inapreciable de conocimiento. No obstante la desdicha no debe desearse: “Si no se está hundido en ella, se puede tan sólo desear que, en el caso de que sobrevenga, constituya una participación en la cruz de Cristo”.⁶⁷² Lograr acercarse hacia esa meta depende, en parte, de la atención a la verdad con que se viva. Las condiciones extremadamente difíciles en las que se desarrolló la vida de Simone Weil despertaron en ella motivaciones morales -no exentas de interés gnoseológico- que le inducen a dirigirse a su amigo para expresarle que el tiempo es “la cruz”, en la medida en que “la apariencia se adhiere al ser, y únicamente el dolor puede arrancar al uno de la otra”.⁶⁷³ Se refiere con ello a la posibilidad de pasar del mundo de las apariencias (de las tinieblas de la caverna) al de la realidad (de la luz), que es el mundo de la Verdad y del Bien.

En tanto que el ser y la apariencia son contrarios, explica nuestra filósofa: “quien tiene el ser no puede tener la apariencia. La apariencia pone cadenas al ser. *El paso del tiempo arranca violentamente al parecer del ser y al ser del parecer*”.⁶⁷⁴ Esta interpretación del tiempo muestra el valor que Weil da a la paciencia, pero sobre todo

⁶⁷² “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, *PD*, p. 76.

⁶⁷³ “Descreación”, *GG*, p. 86.

⁶⁷⁴ Mas adelante profundiza en relación con la necesidad de descrearse: “El tiempo pone de manifiesto que no es la eternidad. Es preciso desarraigarse. Talar el árbol y hacer con él una cruz para luego llevarla todos los días” (*Ib.* El subrayado es nuestro).

a la tragedia como fuente de conocimiento de la realidad. En su escrito sobre Antígona -en referencia a la fatalidad que finalmente derrota a Creonte- termina con la frase: “Las altivas palabras de los hombres orgullosos se pagan con terribles desgracias; y así envejeciendo [con el tiempo] aprenden la moderación”.⁶⁷⁵ En su propia experiencia la metáfora de la cruz es importante como expresión de la verdad, porque con ella representa la *paciencia* y la *atención* concentrada en la desdicha, que son totalmente necesarias para la comprensión de la realidad.

Para comprender la función redentora del dolor debemos reconsiderar el papel que cumple el mal en el mundo y nuestra relación con él. Según ella “una parte del alma está continua e inseparablemente unida al dolor”,⁶⁷⁶ y es gracias a ello que la semilla del amor divino puede crecer y dar frutos.⁶⁷⁷ Explica: “dado que todo bien está ligado a un mal, siempre que se desea el bien y no se quiere esparcir alrededor de sí su correspondiente mal, se está obligado a concentrar ese mal en uno mismo, ya que evitarlo resulta imposible”.⁶⁷⁸ También humanamente el dolor inmoviliza, y esto lo establece en una analogía con Cristo: “el cuerpo y el alma quedan no sólo traspasados sino clavados en un lugar determinado”⁶⁷⁹ al ser tocados por la desdicha.

De modo que tanto si la experiencia implica literalmente la inmovilidad (como en el caso de su amigo, que tiene una bala alojada en su cuerpo) como si no lo hace, existe siempre un nivel de inmovilidad forzada, de fijeza del alma. Recordemos que

⁶⁷⁵ “Antígona”, *EHP*, p. 278.

⁶⁷⁶ “Carta a Joe Bousquet”, *PD*, pp. 54-55

⁶⁷⁷ La referencia a la semilla fecunda de Dios a la que recurre para expresar la posibilidad humana de comprender el mundo y alcanzar la verdad, toma como base el mito griego de “Las diosas” de la fertilidad Demeter-Persefone (Cf. “Búsqueda del hombre por parte de Dios”, *IP*, pp. 13-16), que será analizada más profundamente en el capítulo de conclusiones.

⁶⁷⁸ “Contradicción”, *GG*, p. 140

⁶⁷⁹ “Carta a Joe Bousquet”, *PD*, p. 54.

para Simone Weil el opuesto del Bien absoluto no es el mal sino la relatividad del bien y del mal que operan en la realidad,⁶⁸⁰ formando un equilibrio que sólo puede ser sustituido por otro: “El mal no es más que la distancia entre Dios y la criatura”.⁶⁸¹

La amistad, que daba al pensamiento de Weil la parte de su vida que no le venía de dios o de la belleza del mundo, le lleva a identificar una disposición de la sensibilidad únicamente inteligible por aquellos para quienes la propia existencia es directa y continuamente sentida como un mal. En la carta a Joë Busquet expresa una aparente paradoja: “Voy a decirle algo duro de pensar, más duro todavía de formular, y casi intolerablemente duro de decir a quienes se ama: para cualquiera que esté en la desdicha, el mal puede quizá ser definido como todo lo que procura un consuelo”.⁶⁸²

En su propia persona, durante los últimos diez años de su vida el dolor y el agotamiento subsecuente le hacían parecer que el esfuerzo de *atención* y de trabajo intelectual carecían de esperanza. Sus experiencias de dolor le parecían estériles y sin fruto inmediato, asevera.⁶⁸³ Siendo su cuerpo y su alma contaminada por un sufrimiento inhabitable, su pensamiento tenía que trasladarse a otra parte. El pensamiento, dice: “No puede habitar en Dios si no es por cortos espacios de tiempo. A menudo habita en las cosas. Pero sería contrario a la naturaleza humana que el pensamiento no habitara nunca en alguna cosa humana”.⁶⁸⁴ Esa disposición de la sensibilidad le hacía fácil cumplir lo que Cristo pide: negarse a sí mismo, ya que

⁶⁸⁰ “El mal es la sombra del bien. Todo bien real, dotado de solidez y de espesor, proyecta una parte de mal. Únicamente el bien imaginario no la proyecta” (“Contradicción”, *GG*, p. 140).

⁶⁸¹ “Cuaderno X”, *C*, p. 800.

⁶⁸² “Carta a Joe Bousquet”, *PD*, p. 59.

⁶⁸³ Sin embargo su esfuerzo estaba sostenido en la fe “de que jamás ningún esfuerzo de *atención verdadera* se pierde, aun cuando no pueda tener nunca, ni directa ni indirectamente, ningún resultado visible” (*Ibidem*, p. 57. Los subrayados son míos).

⁶⁸⁴ “Carta a Joe Bousquet”, *PD*, p. 58.

“participamos en la creación del mundo descreándonos a nosotros mismos”,⁶⁸⁵ sostiene.

De manera semejante a la sensación personal que describe, considera que lo que pasa en el mundo es para la mayoría “una confusa pesadilla”; una especie de “vago telón de fondo” o un “decorado de teatro”. En cualquier caso la experiencia del mundo es vivida por la mayoría como algo irreal. Sólo para algunos privilegiados el estado actual del mundo es una realidad y entre esos pocos privilegiados se encuentra Joë Busquet, quien transitó por medio del dolor en el espacio terreno de la muerte y de la guerra llevando consigo cicatrices profundas que le hacen mantener la atención totalmente volcada sobre la experiencia.

En tanto los seres humanos viven en la caverna, la filósofa considera la experiencia de la guerra como una forma de contacto extremo con la realidad. Cree que si pretendemos comprender el mundo circundante, es necesario mantener una concentrada *atención* que consiste en un “esfuerzo” extremo de la voluntad; esfuerzo que describe a través de lo que llama “la metáfora del huevo”. Más allá de la capacidad humana del pensamiento, la participación del ser humano en el mundo consiste auténticamente en la capacidad de imitación de la potencia divina que es la descreación. La condición de privilegio de quienes atraviesan el mundo por la experiencia de la desdicha -en su caso como en el de su amigo, encarnada en el cuerpo- es la antesala de la comprensión de Dios.⁶⁸⁶ Pero si el ser humano, a pesar de

⁶⁸⁵ “Descreación”, *GG*, p. 82.

⁶⁸⁶ Si debemos “pensar en el destino que arrastró y abandonó a tantas gentes” —el mismo destino que marcó a Busquet para siempre, al dejarlo parálítico debido a las lesiones de columna sufridas en la primera guerra— (S.W. lo conoció postrado en su cama y cultivo hacia él una profunda amistad). y que en ese momento “vuelve a arrastrar a millones de hombres”,

la experiencia de la desdicha, no está listo (sigue explicando Weil) es porque “le falta tan sólo romper la cáscara para salir de las tinieblas del huevo a la claridad de la verdad”.⁶⁸⁷ Se refiere esencialmente a la *Atención*, el agua que verdaderamente riega la semilla de posibilidad de comprensión y de descreación del yo.

Partiendo del hecho de que en el pensamiento weiliano los movimientos del alma están regidos por leyes análogas a las del mundo físico o natural, con excepción de la gracia, por lo que tienden a caer de acuerdo con el principio de la gravedad, mientras la gracia -la otra fuerza que reina en el universo- representa la luz y se dirige hacia lo alto; mirar a la desdicha, que es una de las dos vías privilegiadas a Dios (la otra es la belleza), significa para nuestra autora en cierto modo des-posicionarse: salirse del cuerpo y, en cierto sentido, también del alma. Por ello declara: “La creación es un acto de amor y es perpetua. A cada instante nuestra existencia es amor de Dios por nosotros [... sin embargo] Dios sólo puede amarse a sí mismo. Su amor a nosotros es amor de sí a través de nosotros. Por eso él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento a no ser. Nuestra existencia está hecha de su espera de nuestro consentimiento a no existir”.⁶⁸⁸

En esta descripción de la descreación consiste la capacidad sobrehumana de ser guiado por la luz divina. La condición común a muchos seres de enfrentar la experiencia del dolor no es suficiente para comprender la realidad si la persona no se *abandona* contundentemente a la experiencia de la desdicha como el camino de la

entonces se “está preparado [dice] para pensar en ello” (Cf. “Carta a Joe Bousquet”, *Op. cit.*, pp. 53-54).

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p 54. “El huevo [dice Weil] es el mundo visible. El polluelo es el Amor, el Amor que es Dios mismo y que habita en el fondo de todo hombre, en principio como germen invisible” (*Ibidem*).

⁶⁸⁸ “Descreación”, *GG*, p. 81.

verdad (terrestre y divina). Hace falta pues, para romper el huevo, dar ese *esfuerzo de suspensión de la voluntad* (eliminación de todo interés) que es la atención vuelta sobre lo divino, en tanto que “Dios es atención sin distracción”.⁶⁸⁹ La pensadora sostiene que cuando el ser sale del huevo sigue teniendo por objeto este mundo pero ya no está allí adentro. El espacio se ha abierto y desgarrado y el espíritu es trasladado a un punto fuera del espacio, hacia un lugar que no es propiamente un punto de vista sino un sitio desde el que no hay perspectiva alguna.

Se trata de un punto desde el que el mundo visible es contemplado como realmente es, sin perspectiva, en un instante que es inmóvil y a través de un silencio denso que no es la mera ausencia de sonido –dice- sino “un objeto positivo de sensación, más positivo que un sonido”.⁶⁹⁰ Se trata –indica- de la palabra secreta del amor que desde el origen mismo nos mantiene en sus brazos: La palabra secreta del amor a la que sólo la atención puede conducirnos.

Finalmente Weil considera felices a quienes tienen la desdicha incrustada en la carne, ya que su propia desdicha es la desdicha del propio mundo en su época, y en *comprenderla* consiste su función redentora. Inversamente son desgraciados quienes teniendo esta función no la cumplen (y debido a ello sufren un dolor infernal o destructivo).

Debido al error de la modernidad de concebir al ser humano remitido a la mera consciencia no nos damos cuenta que el mundo no es algo hecho o acabado sino que - para existir como tal- requiere de nuestra participación, tanto material como

⁶⁸⁹ CS, p. 81.

⁶⁹⁰ “Carta a Joe Bousquet”, PD, p 54.

espiritual, en él.⁶⁹¹ La filósofa comprende que el mundo es lo que los seres humanos hacemos de él a través de nuestras acciones y nuestras concepciones, y procura mostrar la desarmonía que existe entre nuestra idea del mundo que es errónea, ya que es producto de nuestra permanencia en “la caverna” -y por ende limita la posibilidad de una participación eficaz- y nuestra posible participación efectiva en él.

Realmente, para Simone Weil, quien lleva la desdicha en la carne puede mirar y comprender en su desdicha la desdicha del mundo, porque su posibilidad y su función son conocerla en toda su verdad y contemplar su realidad. Desde el “espíritu de finura” del que hablaba Pascal; es decir, si captamos el mundo a través de la sensibilidad y no sólo de la razón analítica o “espíritu de geometría”, es evidente que la atención a la desdicha es difícil en tanto dolorosa. Siendo la guerra desdicha y sumamente difícil dirigir el pensamiento voluntariamente hacia ella es necesario sostener, como dice nuestra autora, que para pensar la desdicha hay que llevarla “hundida en la carne muy dentro, como un clavo, y llevarla largo tiempo”;⁶⁹² de modo tal que el pensamiento pueda hacerse lo bastante fuerte para mirarla de frente.⁶⁹³

Realizar ese esfuerzo implica un abandono de la apetencia material, esto es, del deseo que caracteriza la condición esencial del ser humano. Debido a que nuestro concepto de la realidad se encuentra mezclado, confundido por los deseos y bajo el control de la imaginación, esto obliga a los seres humanos a apegarse a cualquier cosa

⁶⁹¹ Cómo sostiene de algún modo la teoría crítica: el mundo no está completo sin la idea que tengamos de él.

⁶⁹² *Ibid.* Enseguida señala la cercanía que la desdicha tiene con la política (opresión social) como con la religión: “Hace XX siglos (durante el imperio romano) la desdicha de la época era la esclavitud y la crucifixión su límite extremo”. *Ibidem.*, p. 55.

⁶⁹³ *Ibidem.* En otro momento dice, “la pureza es nuestra capacidad para contemplar la mancha” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 158).

que aminore el dolor. Por ello Weil aclara que somos nosotros quienes definimos el mundo sin siquiera darnos cuenta: “la realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior. Ésta no es perceptible más que por medio del desapego total”.⁶⁹⁴

La importancia del acto supremo de la voluntad (a través de la atención concentrada en la desdicha) que significa “romper el huevo”, consiste para ella en que, una vez fuera del huevo, es posible conocer la realidad de la guerra. Ésta es la forma de realidad más importante de conocer porque la guerra –dice- es “la irrealidad misma”.⁶⁹⁵ La guerra representa la plenitud del conocimiento de lo real, en cuanto conocer la guerra implica entrar en la armonía pitagórica como unidad de los contrarios. Por eso considera a Busquet un ser infinitamente privilegiado, a diferencia de aquellos que murieron en la guerra y “no tuvieron tiempo para dirigir sobre su muerte la frivolidad errante de sus pensamientos”; pero también de los que volvieron intactos, ya que pueden matar “su pasado en el olvido”.⁶⁹⁶

En una clara inspiración kierkeggardiana (que se combina con su permanente posición heracliteana), Weil sostiene que ya en nuestra dualidad alma-cuerpo se vive la contradicción: La realidad es que “nuestra vida es imposibilidad, absurdo. Cada cosa que queremos resulta contradictoria respecto de las premisas o las consecuencias que lleva aparejadas, cada afirmación que hacemos comporta la afirmación contraria,

⁶⁹⁴ “Desapego”, *GG*, p. 64. Y añade: “Mientras quede un hilo, habrá asimiento” (*Ibidem*).

⁶⁹⁵ “Carta a Joe Bousquet”, *PD*, p. 54.

⁶⁹⁶ En cambio cree que la guerra y el dolor que ésta deja es una fuente de sabiduría, y un privilegio para quien “lleva la guerra permanentemente alojada en su cuerpo, esperando fielmente [... estar] maduro para conocerla” (*Ibidem*).

todos nuestros sentimientos se hallan mezclados con sus contrarios”.⁶⁹⁷ Ya en el hecho mismo de participar de la materia los seres humanos vivimos en contradicción, y éste es nuestro ser: “al ser criaturas, al ser Dios y ser infinitamente distintos de Dios, somos contradicción. 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*”.⁶⁹⁸

Existe por cierto una diferencia a tener en cuenta entre *desdicha* y *dolor*: el dolor es “subjetivo”, es el efecto que produce la percepción de la realidad como proyección en el alma. Desde su descripción del alma el dolor es ineluctable. Weil lo explica en sus tres formas de expresión: el dolor redentor, el dolor expiatorio y el dolor cuasi infernal (que también podría llamarse dolor destructor). Los seres humanos podrían y deberían usar el dolor expiatorio, aunque se reducen frecuentemente a sufrir y hacer sufrir el dolor cuasi infernal.⁶⁹⁹ La desdicha en cambio no corresponde sólo a la parte subjetiva, anímica (espiritual), de nuestra relación con el mundo. Es más bien (en tanto objetiva, real) la respuesta o la reacción del alma ante la necesidad y el enfrentamiento necesario con la fuerza que deriva de la participación del ser humano en la materia. En este sentido las pruebas de resistencia y fortaleza de ánimo de los hombres valientes frente a la desdicha resultan ser, en el mismo sentido que las formas erróneas de dolor (dolor infernal), casi una forma de evasión de la

⁶⁹⁷ “Lo imposible”, *GG*, p. 133.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁹⁹ Todos son explicados por Weil. El más puro es el primero, aunque al final explica la principal dificultad para practicar esta virtud: “Mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento extremo [...] 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” (“El yo”, *GG*, p. 76), y éste corresponde a los santos.

realidad cuando un mejor uso de ellas sería verlas, dice, como testimonio sensible de la miseria humana: “¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que la misma condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta de toda sabiduría?”.⁷⁰⁰

(Creación) Atención y realidad.

Según Weil el cuerpo es el instrumento del alma y el mundo el referente externo de lo que el ser humano identifica como dolor. La justicia toma en su pensamiento el rostro del amor, y la belleza del universo nos exige el acto de la *descreación*. Proceso que la filósofa concibe como renuncia al Yo: a esa parte del alma que tiende a atarse a la materia y a olvidar, desconocer su parte espiritual que es lo que le es más esencial. Debido a que el mundo es fuente de engaño para los seres humanos y que esto tiene consecuencias, especialmente en el ámbito moral, Weil apunta la necesidad de buscar nuevos caminos para la comprensión de lo real.⁷⁰¹ Caminos que construye a través de múltiples recursos (a veces considerados incompatibles) de la ciencia, la filosofía, el arte y la religión. Así concibe, con el apoyo de religiones diversas, la necesidad de *desapegarse* de lo que desde la caverna concebimos como el mundo real; superar el

⁷⁰⁰ “Descreación”, *GG*, p. 84. No obstante, “con frecuencia los sufrimientos físicos (y las privaciones) resultan para los hombres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de ánimo. Pero se puede hacer un mejor uso de ellos [...] Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana” (*Ibidem*).

⁷⁰¹ La urgencia de parámetros conceptuales para corregir la desigualdad la lleva a la conciencia de que “hay que llegar a encontrar una realidad más plena aún en el sufrimiento que es nada y vacío” (“La Desgracia”, *GG*, p. 123).

mundo de las apariencias: “despojarse del señorío imaginario del mundo. Soledad absoluta. Es entonces cuando se posee la verdad del mundo”.⁷⁰²

La noción del Yo, con su eterno apego a los objetos del mundo de las apariencias, queda ligada de esta manera al *desapego*, que Weil retoma de la filosofía oriental y con el que caracteriza la posibilidad de verdad para los seres humanos: “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”.⁷⁰³ O lo que es lo mismo, amar sin objeto alguno.

De acuerdo con nuestra interpretación del concepto de atención, la inteligencia y la voluntad son igualmente valiosas para Weil, quien platónicamente afirmaba: “si la inteligencia se vuelve hacia el bien, es imposible que el alma entera no se vea arrastrada poco a poco hacia él, aunque no quiera”.⁷⁰⁴ Tales afirmaciones más filosóficas que teológicas dirigen su pensamiento hacia una valoración de la espiritualidad como religiosidad auténtica que se expresa por medio de la *atención*: “la atención extrema es lo que constituye *la facultad creadora del hombre*, y no existe más atención extrema que la religiosa. [Por ello] la magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, [de *atención* espiritual o] de religión auténtica, en dicha época”.⁷⁰⁵

Su noción de Atención está muy cerca de la voluntad, aunque muy diferente de como la entendemos normalmente (no como ejercicio sino precisamente como

⁷⁰² “Desapego”, *GG*, p. 63.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 64. Dice en una nota: “El amor fati representa la obediencia al orden del mundo, la aceptación del destino, una aceptación valiente, no pasiva como la resignación” (*Ibidem*, “Nota 2”).

⁷⁰⁴ “La atención y la voluntad”, *GG*, p. 154.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

supensión); y con la inteligencia, pero sólo como posibilidad de poner la dirección sobre la imaginación o el cuerpo. Reforzando su idea de que el conocimiento se adquiere sólo mediante el intelecto (alma) dirigido sobre sí mismo, o bien a través la acción del cuerpo (en el trabajo) sobre la materia, añade en el margen del cuaderno I (después de una caracterización de lo que la ciencia debe ser): “Lo que actualmente llamamos hipótesis no son más que suposiciones arbitrarias que no responden ni a una necesidad del intelecto ni a una necesidad práctica”.⁷⁰⁶ Filosóficamente, por el contrario, Weil concibe la Atención como la inteligencia y la voluntad orientadas al servicio del Bien.⁷⁰⁷ Por ello desarrolla la idea de que el punto de la relación entre ética y epistemología es la Voluntad. Sin embargo la Inteligencia también cumple un papel fundamental en la búsqueda del bien y la verdad: “si la inteligencia se vuelve hacia el bien, es imposible que el alma entera no se vea arrastrada poco a poco hacia él, aunque no quiera”.⁷⁰⁸

La mecánica que permite definir socialmente al mundo como obstáculo, necesidad y azar, es percibida por el alma humana en el ámbito de las afecciones personales y de las relaciones interpersonales como dolor. Esa es la razón por la que la gravedad también opera de forma central en la mecánica humana y por la que es necesario calcular las consecuencias de su impacto en el plano social.⁷⁰⁹ También la

⁷⁰⁶ “Cuaderno I”, C, p. 55.

⁷⁰⁷ La definición de la voluntad que Simone Weil ofrece resalta este carácter: “La voluntad. No es difícil hacer cualquier cosa cuando te anima la clara visión de un deber. Pero lo duro llega en el momento de sufrir [...] La única arma que tiene la voluntad es, como pensamiento que es, el de poder abarcar los diversos instantes del tiempo, mientras que el cuerpo está limitado al presente” (*Ibidem*, p. 23).

⁷⁰⁸ “La atención y la voluntad”, GG, p. 154. En la medida en que “en su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración. Presupone la fe y el amor” (*Ibidem*, p. 153).

⁷⁰⁹ Weil cree que “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

aceptación del vacío que Weil exige a la persona para acceder a Dios –lo que filosóficamente significa comprender lo real, la verdad-⁷¹⁰ entraña, forzosamente, la experiencia del dolor. Por ello es importante comprender el sentido de la desdicha desde el plano moral; en tanto que la experiencia de la desdicha no es sólo real sino hasta necesaria y de suma utilidad para que el ser humano pueda comprenderse, comprender el mundo y alcanzar la verdad.

Para lograr el desapego se requiere –según Weil- la participación de algo exterior al Yo, en tanto que, como dice la filósofa, “intentar la liberación por medio de mi propia energía sería hacer como la vaca que tira de la traba y cae de rodillas. Entonces uno libera en sí energía mediante una violencia que aún lo degrada más”.⁷¹¹ Igual que en el mundo físico, en el plano moral la fuerza es ineludible. “En términos de termodinámica, compensación, círculo infernal del que uno no puede escapar si no es por arriba”.⁷¹² De ahí proviene el valor extraordinario que Simone Weil le otorga a la más escasamente reconocida instancia de la realidad que es la luz sobrenatural: “no ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. [Y como] ello va en contra

queda dentro y le envenena”. Antes establece que “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 [...] Y ello resulta insoslayable, como la gravedad” (“Vacío y compensación”, *GG*, p. 57).

⁷¹⁰ Sobre la base de que para Weil “el verdadero objeto de la ciencia debería ser el Bien, como lo fue en la ciencia antigua, y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna que se convierte así en un instrumento más al servicio de la opresión humana” —como afirma el editor de *La gravedad y la gracia*. (“Primera de forros”, *GG*).

⁷¹¹ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 55.

⁷¹² *Ibidem*. Pero el ser humano contiene en sí mismo un germen de adhesión al bien, que podríamos denominar hambre de verdad: “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 su conservación. Sólo la privación hace que se sienta la necesidad. Por eso, en caso de privación no puede dejar de orientarse hacia *algo* que sea comestible” (*Ibidem*).

de todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede conseguir”.⁷¹³ En consecuencia, lo sobrenatural –que puede ser identificado mediante el “espíritu de finura” del que hablaba Pascal- es el instrumento que permite reconocer la Verdad.

La noción de *atención* tiene por tanto relación con su definición de la inteligencia, según puede apreciarse por el desarrollo que nuestra filósofa hace de ese concepto. Sin embargo Weil concibe la “razón” como una facultad que no se limita al ejercicio de la sabiduría: “Lo racional en el sentido cartesiano, es decir, el mecanicismo, la necesidad humanamente representable, debe darse por supuesta allí donde sea posible, con el fin de poner en evidencia aquello que le resulte irreductible”.⁷¹⁴ La posibilidad de ser justos como de comprender el mundo se centra para ella en la mediación entre experiencia y conocimiento a través de la razón, ya que “el uso de la razón hace que las cosas le sean transparentes al espíritu”.⁷¹⁵

En este sentido explica que de lo que se trata no es de comprender algunas cosas nuevas sino de realmente comprender: cartesianamente, “llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo y a fuerza de paciencia, de trabajo y de método”.⁷¹⁶ Así vincula los resultados obtenidos en el plano epistemológico en su estudio sobre Descartes con una perspectiva ética que, fundada sobre la base ontológica de su noción de *fuerza*, roza con lo teológico al centrar su propuesta moral en la idea de la renuncia al mundo como posibilidad de comprenderlo.

⁷¹³ “Aceptar el vacío”, *GG*, p. 61.

⁷¹⁴ “Cuaderno X”, *C*, p. 806.

⁷¹⁵ “Cuaderno XI”, *Op. cit.*, p. 832.

⁷¹⁶ “La atención y la voluntad”, *GG*, p. 153. En el plano de la ética se trata sobre todo de “tratar de enmendar los errores por medio de la atención, y no por medio de la voluntad” (*Ibidem*). La Voluntad es lo que establece la relación entre ética y epistemología

Considerada como “facultad intelectual” en la que opera un ejercicio racional, la verdad política de la humildad y nuestra responsabilidad por la justicia, consisten para nuestra filósofa en la capacidad de comprensión de frente a la experiencia. Pero la reflexión sobre la realidad no puede definirse exclusivamente apoyada en el *Logos* (conciencia racional), siendo más bien expresión del *Nous*, que es guiado estrictamente por *Eros*; es decir, pensamiento guiado por el amor; lo que constituye algo que podríamos llamar una brújula interna de razonabilidad moral que nos devuelve a una posible armonía con la tierra a través de un diálogo con su esencia. Esto es así, en cuanto la Verdad no es una realidad objetiva y acabada, exterior al alma humana. Para alcanzar la verdad se requiere una receptividad del alma que Weil describe como vacío; y la aceptación de ese vacío caracteriza el proceso de la “descreación”.

Según Weil en este proceso resulta necesario admitir la imposibilidad absoluta de consuelo. Por ello afirma que “para lograr el desapego total no basta con la desgracia. Es necesaria una desgracia sin consuelo. Es necesario no tener consuelo. Ningún consuelo representable”. Es entonces cuando desciende lo que la filósofa llama el consuelo inefable,⁷¹⁷ cuya virtud es controlar la energía que se apega a cualquier cosa; contener la posibilidad del ejercicio imaginario del yo. En contra de las concepciones que desde la religión y la filosofía mantienen la idea ilusoria (consoladora) de un mundo pleno y feliz, Simone Weil está segura de que “Dios ha

⁷¹⁷ “Desapego”, *GG*, p. 63. Pero es necesario sin embargo condonar las deudas. Por ello más adelante afirma: “Aceptar el pasado sin pedirle compensación al futuro. Detener inmediatamente el tiempo. La aceptación de la muerte es también eso. ‘Él se vació de su divinidad’. Vacarse del mundo. Asumir la condición de esclavo. Reducirse al punto que se ocupa en el espacio y en el tiempo. A nada” (*Ibidem*).

creado un mundo que es, no el mejor posible, sino el que contiene todos los grados de bien y de mal. Nosotros nos hallamos [dice] en el punto en que se da lo peor posible”.⁷¹⁸ Sin embargo, nuestra posible intervención en el mundo -para su continuidad o su transformación- es una realidad poco conocida pero probable y, sobre todo, verdadera. Profunda y fundamental es, sin embargo, una verdad difícil de comprender en cuanto se involucra la parte afectiva del alma: “de manera que el deseo del bien totalmente puro implica la aceptación para sí del último grado de la desgracia”.⁷¹⁹

Debemos aclarar que para Simone Weil no se trata de recibir la desdicha y resignarse a ella. Igual que la filósofa política Hannah Arendt, la francesa desdeña la idea moderna de un ideal utópico como guía para la acción humana, en tanto cree que los ideales configuran meras formas de consolación; lo que en fondo es para ella una forma de evasión frente a la verdadera representación del mundo que sólo puede brindarnos la experiencia. La concordancia en varios puntos lleva a Arendt a sostener -y de algún modo a Weil también- que la comprensión es lo único que podemos enfrentar al mal. Esto involucra una implícita noción realista de verdad en la medida en que se refieren a la experiencia del mundo: “La comprensión, en suma, significa un

⁷¹⁸ “El mal”, *GG*, p. 118. Es más, “en cierto sentido, es exactamente lo contrario de lo que piensa Leibniz. Seguramente resulta más compatible con la grandeza de Dios, pues poco sería su poder si hubiera hecho el mejor de los mundos posibles” (“La cruz”, *Op. cit.*, p. 129).

⁷¹⁹ “Contradicción”, *GG*, p. 140. La desdicha, que es producto de la contradicción que somos es auténtica “y por eso [añade] hay que quererla. *Todo lo demás es imaginario*” (“Lo imposible”, *Ibidem*, p. 134. Los subrayados son nuestros).

atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere”;⁷²⁰ sostiene Arendt.

De forma similar Simone Weil afirma que la única forma de redención posible es resistirse al mal, pero enfrentarlo a través de la inteligencia; ya que ésta tiene un papel fundamental –como le dice a Joë Busquets- “a la hora de preparar el consentimiento nupcial a Dios”. La idea de que la inteligencia o la comprensión es lo único que podemos enfrentar al mal vincula la posibilidad de comprender y de pensar el mundo con el espacio de la política, concebida por la filósofa alemana como la acción del hombre sobre el mundo. Para Weil en cambio la posibilidad de la política, como de la ética, está centrada la actividad del “homo faber”: fabricante (o “hacedor”) del mundo, en un sentido tan concreto que su posibilidad de conocimiento del mundo radica en el contacto físico con la materia. Esa es la clave que le permite definir a la política como acción transformadora, si ésta es capaz de construir una adecuada valoración del trabajo.

Aunque no es sólo por razones políticas o de justicia por lo que para Weil es fundamental la dignificación del trabajo. El *trabajo* es la vía más directa para la “comprensión” en cuanto permite un acceso directo a la *realidad*, pero su valoración adecuada es necesaria -sobre todo- por las razones ontológicas con las que nuestra filósofa plantea la necesidad de un restablecimiento del pacto del espíritu con el

⁷²⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, V. I, Planeta-agostini, México, 1994, p. 10 y 17. El enfrentamiento a la experiencia de la Shoah le lleva a sostener: “Comprender no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías o generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera” (*Ibidem*).

mundo: su vinculación con la justicia y la verdad. El componente epistemológico de la filosofía weiliana se expresa claramente fundado en el papel que otorga a la percepción sensible como experiencia irrenunciable y simultánea a la *epojé* cartesiana. Ni la atención arendtiana ni la comprensión weiliana consisten en tratar de desembarazarse (o huir) del mal, ni menos resignarse a él, ni solazarse, o aceptarlo. Como sostiene Weil: “la atención ha de ser una mirada y no un apego”.⁷²¹ Desde este claro realismo, Weil se define a sí misma como materialista –paradójicamente- sobre la base ontológica platónica de identificar el Bien con la Verdad.

El pensamiento weiliano restituye también la unidad entre el alma y el cuerpo, conformando el referente realista con el que interpreta a Descartes como dualista. Desde este suelo teórico, la única manera positiva de enfrentar al mal (que es de donde proviene la desdicha) -sin transformarse en él y sin multiplicarlo-⁷²² es comprender la fuente y la razón de la desdicha. En este punto, aunque nuestra filósofa repara en el hecho relevante del rechazo moral, humano y natural, al dolor, confirma que el consentimiento al bien consiste en ser capaz de mirar el mal que uno lleva en sí mismo y odiarlo. De modo que el papel de la inteligencia frente al mal está centrado

⁷²¹ “La atención y la voluntad”, *GG*, p. 156. La atención es “un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar. Aplicación de ese método para discriminar lo real de lo engañoso. Dentro de la percepción sensible, si estamos seguros de lo que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados, y si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real” (*Ibidem*).

⁷²² Aunque esto sea hasta cierto punto inevitable: “Todo crimen [afirma] es un traspaso del mal de quien actúa a quien padece [... Aunque paradójicamente] siempre que hay traspaso del mal, éste no disminuye, sino que aumenta, en aquel de donde proviene. Fenómeno de multiplicación” (“El mal”, *GG*, p. 114).

para Weil en la *atención* (como para Arendt en el pensamiento): “La inteligencia tiene un papel a la hora de preparar el consentimiento nupcial a Dios”.⁷²³

La corrección básicamente ética del rumbo, el “enraizamiento” del ser humano, consiste para Weil en redefinir las relaciones del cuerpo con el mundo⁷²⁴ sobre una base realista en la que amar significa, simplemente, aceptar lo que existe.⁷²⁵ A partir de esta idea, desde una posición estoica de valoración de los hechos del mundo (*amor fati*), nuestra filósofa intenta realizar un balance, una crítica realista de la civilización, en la que afirma: “No debo amar mi sufrimiento porque sea útil, sino porque *es*”.⁷²⁶

⁷²³ Se trata pues de *discernir* el mal, antes de poder repudiarlo. Por eso añade: “e inclusive antes de haber dicho sí a su contrario, mantener la mirada fija en él para poder sentir repulsión” y verdaderamente repudiarlo. (“Carta a Joe Busquets”, *PD*, p. 48).

⁷²⁴ “Es preciso cambiar la relación entre el cuerpo y el mundo” (“Cuaderno III”, *C*, p. 154).

⁷²⁵ En el mismo sentido la discípula de Heidegger también cuestionaba prácticamente la tradicional oposición entre *pensamiento* y *mundo*, cuando declaraba en una carta al tiempo que escribía *Los orígenes del totalitarismo*: “realmente soy bastante feliz, porque uno no puede ir contra su propia vitalidad natural. El mundo, como Dios lo creó, me parece bien” (Hannah Arendt, citada por Elizabeth Youg-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1993, p. 17). Arendt también supo combinar lo que consideraba condición *sine qua non* del logro intelectual: el “inconformismo social”, con el rasgo más patente y potente de su pensamiento: el “amor al mundo”; postura desde el cual expresaba desde su propia posición existencial, más que una actitud conformista, un referente ético imprescindible para pensar; esto es, el fundamento que invoca la fuerza que se necesita para la comprensión filosófica. Desde su original y “apasionado pensar” volcado sobre la experiencia (“¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más!”, “Arendt sobre Arendt”, *De la historia a la acción*, ed. cit., p. 145) afirmaba en el mismo texto: “tengo una especie de melancolía, que sólo puedo intentar vencer por el entendimiento, pensando estas cosas hasta el final” (Elizabeth Youg-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 17). También María Zambrano reconoció esa capacidad humana de “sentir” el mundo y comprender, no intelectivamente, como se ve en la cita de Carmen Revilla (de *La confesión: género literario*): “Antes, antes de que el yo cartesiano la barrera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino. Este espacio fue borrado y en su lugar aparecieron los hechos psíquicos o los actos de conciencia” (Cf. Carmen Revilla, “Nota 55”, *Op. cit.*, p. 136).

⁷²⁶ “La desgracia”, *GG*, p. 119. Esta idea expresa un sentido similar a la idea arendtiana de que comprender es perdonar: ni justificar ni olvidar pero si reconciliarse con la realidad, es decir, saber que estas cosas (refiriéndose al Holocausto) son posibles.

Deseo, inteligencia y voluntad.

Correlativamente a su concepción del ser finito (humano), Dios también es concebido por nuestra filósofa de forma sumamente original. A la base de su definición se encuentran ideas de religiones y orientaciones diversas como el pensamiento védico de la sabiduría hindú, pero también algunas ideas del catolicismo que le permiten –sin separarse de su capacidad poética-reflexiva y su rigor filosófico- concebir una noción totalmente original de la divinidad: “Existe una fuerza ‘deífuga’. Si no, todo sería Dios”.⁷²⁷ Según ella, en tanto creador de la realidad Dios está en el mundo, pero permanece oculto debido a que solamente ocultándose ha podido crear: “De otro modo, sólo él existiría”.⁷²⁸ Dios se retira por amor a nosotros (lo creado) con el fin de que podamos amarle –dice- porque para ello la distancia es esencial.⁷²⁹

Con su tesis de la ausencia de Dios Weil se distancia de la noción positiva de un dios antropomórficamente personificado, dirigido al ser humano y abocado al cumplimiento de sus necesidades y deseos.⁷³⁰ Idea que sólo puede ser producto de la imaginación colmadora frente al vacío de nuestro ser. Nuestra autora concibe en cambio dos sentidos de Dios. Uno para cada sustancia: El de la interioridad que es definido como espíritu; posible aunque difícilmente alcanzable mediante un esfuerzo

⁷²⁷ “Descreación”, *GG*, p. 81.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 86. Respecto al vaciamiento de la divinidad por parte de Dios, dice el editor: “Simone Weil trata de expresar con palabras de san Pablo uno de los conceptos claves de su pensamiento: la creación es simultáneamente un acto de generosidad y de negación o renuncia” (“Desapego”, *Op. cit.* “Nota 1”, p. 63).

⁷²⁹ Es decir, debido a la diferencia radical con Dios: “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” (“Descreación”, *Op. cit.*, p. 81).

⁷³⁰ Lo cual implica distorsionar absolutamente el sentido de Dios. Para ilustrar esto dice: “Satanás en Dios: ¿Te ama de modo gratuito?” (*Ibidem*, p. 86). Antes bien, ella considera imprescindible en la recuperación de ese sentido el cumplimiento de nuestra responsabilidad hacia el mundo.

personal, y que se muestra a través de la desdicha; y el de la materia que se muestra como la belleza o armonía de la realidad.

Lograr que sus ideas sean comprendidas en el contexto de un sentido común deformado en la caverna, en medio de la tendencia filosófica a representar la realidad a través de la violencia y la injusticia toleradas históricamente (y que hasta la filosofía coincide en reforzar), la obliga a recurrir a concepciones y a términos extravagantes o incluso inexistentes. A veces utiliza nociones tomadas de la ciencia o de la religión, a las que dota de un sentido distinto de acuerdo a su necesidad de expresar lo inexpresable desde la lógica que nos heredó la tradición y que ella intenta poner filosóficamente en cuestión. La filósofa percibe la presencia de Dios de dos maneras: tanto en su “ausencia” como en su revelación más pura por medio de la materia: “Por ser creador, Dios está presente en todo lo que existe, desde el momento mismo en que existe”.⁷³¹

En el mismo sentido sostiene que “la alegría y el dolor son por igual preciosos dones que hay que saborear íntegramente uno y otro, cada cual en su pureza, sin tratar de mezclarlos. Mediante la alegría la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Mediante el dolor, entra en nuestro cuerpo”.⁷³² Ya decíamos que, a diferencia de Descartes, Simone Weil re-establece la formulación cartesiana invirtiendo el valor y redefiniendo la importancia de las dos sustancias en su relación. Sobre esta

⁷³¹ *Ibíd.*, p. 85. La presencia de Dios, cree Weil con pulcritud, “debe entenderse de dos maneras [...] La presencia por la que Dios necesita de la cooperación de la criatura es la presencia de Dios, no por ser el Creador, sino por ser el Espíritu. La primera presencia es la presencia de creación. La segunda es la presencia de descreación [...] Solamente ocultándose ha podido Dios crear. También la santidad debe, pues, ocultarse, ocultarse en cierta medida incluso a la consciencia. Y debe hacerlo dentro del mundo” (*Ibídem*, pp. 85-86).

⁷³² “El amor a Dios y la desdicha”, *ED*, p. 83.

concepción se basa su teología marcadamente espinosista, en la que sin embargo las cosas no pueden ser proyecciones de los atributos de Dios, precisamente debido al obstáculo del yo, que sólo es apetencia. “El yo no es más que la sombra proyectada por el pecado y el error, los cuales se interponen ante la luz de Dios, y a los que yo tomo por un ser”.⁷³³

Carlos Ortega desarrolla en su introducción a *La gravedad y la gracia* un análisis comparativo del pensamiento ético de Simone Weil con el de Pascal y Spinoza, en relación con el panteísmo, el maniqueísmo y el ateísmo. En él sostiene que “el modelo de *neutralización del yo* en Simone Weil destaca por su carácter metafísico, frente al contenido moral que encierra esa idea de expiación en Pascal. Simone Weil acuña un concepto e inventa una palabra para expresar esa gran renuncia: *descreación*. [...] Para ella la creación del mundo es consecuencia de un abandono o retirada de Dios, de un acto en el que Dios se niega a sí mismo, rechaza ejercer su poder como en una renuncia amorosa, o, por decirlo con una expresión suya, inspirada en san Pablo, ‘se vacía de su divinidad’, de manera que la existencia de las criaturas y el resto de lo creado es incompatible con la existencia de su creador, o cuando menos con su presencia”.⁷³⁴

⁷³³ “Desaparición”, *GG*, p. 87.

⁷³⁴ Carlos Ortega, “Introducción” *GG*, p. 37. A mayor abundamiento, continúa diciendo: “Esto, como se ve, va más lejos de lo que nunca pudo llegar a creer un maniqueo, y se siente la cercanía del ateísmo. En otras palabras, *la creación hereda lo divino*, como en Spinoza, pero a costa de la abdicación o retiro del creador, como en la tradición maniquea, lo cual hace que el mundo quede sometido a cierto *mecanismo* que opera precisamente desde la imposibilidad de intervención de lo divino en él, de igual modo que Spinoza decía que Dios no puede hacer ‘que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valgan dos *rectos*’ [(*Ibidem*)...] Exactamente así también pensaba, citando a Platón; Alain [...]: ‘No encuentro en Platón nada que no baste; y su dios, que se retiró dejando el mundo con leyes impecables, y a los hombres como hacedores de su destino, desentraña bastante bien nuestras más trágicas aventuras. Porque *la mecánica del mundo es pura y simplemente la que es, y no nos quiere ni mal ni bien*’

En un sentido más cercano a la postura de Pascal, quien pensaba que el corazón tiene razones que la razón no conoce,⁷³⁵ Weil reconoce la participación de lo real (el alma y el cuerpo) en Dios. Esto significa que la noción weiliana de persona es más amplia que la de la mera conciencia. En la persona está contenido el “yo”, pero también Dios y el universo; aunque existe una diferencia entre Dios y el Yo.⁷³⁶ La constatación efectiva del mundo como desdicha, a través de la percepción sensible en su contacto natural con el alma (o la sustancia pensante), produce una certeza íntima en la conciencia y desata un posible impulso en la voluntad.

Si bien la filósofa no rechaza la identidad del ser humano con Dios, ni por ende el carácter sagrado de la persona, sí excluye que tal identidad reduzca la noción de la divinidad al nudo imaginario (del yo) de un alma ciega y cercenada, que es lo que constituye al individuo. Reducir la subjetividad al identificar al ser humano con Dios ha hecho que el ser humano casi no sea capaz de identificar la luz sobrenatural (referencia a la sacralidad) en su interior, ni comprender la participación de la

[[*Ibidem*, “Nota 99”) subrayados míos]. Así, pues, asistimos a *un acontecimiento nunca antes contemplado: un Dios infinitamente alejado, o ausente, un Dios oculto como el de los jansenitas, y un Dios inmanente como el de los platónicos, reunidos en uno solo por vez primera* [...], gracias a un esfuerzo de conciliación que no priva al mundo ni del bien ni del mal por todas partes visibles: ‘La creación: el bien hecho trozos y esparcido a través del mal’” (*Op. cit.*, pp. 37-38). Ortega nos remite, para mayor abundamiento, al apartado relativo a “El mal”.

⁷³⁵ Estrictamente dice: “Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón. De esta última manera es como conocemos los primeros principios y es en vano que el razonamiento, que no tiene ninguna parte en ello, trate de combatirlos [...] Los principios se sienten, las proposiciones se deducen y todo ello con certeza, aunque por diferentes medios. Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para querer aceptarlos, como sería ridículo que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ésta ha demostrado, para querer aceptarlas” (Blais Pascal, *Pensamientos, opúsculos, cartas*, Madrid, Gredos, 2012, p. 277).

⁷³⁶ Esto es lo que significa la enigmática formulación siguiente: “El pecado en mí dice ‘yo’. Yo soy todo. Pero ese ‘yo’ de ahí es Dios. Y no es un yo. El padecimiento marca la diferencia, impidiendo que Dios sea equivalente a todo. Es mi miseria la que hace que yo sea yo. Es la miseria del universo la que en cierto sentido hace que Dios sea yo (es decir, una persona)” (“El Yo”, *GG*, pp. 78-79).

divinidad en el mundo. De esta manera la oposición de las sustancias atribuida a Descartes desde la lectura de la tradición es reinterpretada por Simone Weil como unidad divina del universo con el Yo; mientras, en contraparte, desde lo profundo de la caverna y sin entender la mecánica de la fuerza, el ser humano hace de ese universo empobrecido la fuente de su identidad. La consecuencia de esa disminución es una distorsión de la realidad, ya que: “todas las cosas que veo, oigo, huelo, como y toco, todos los seres que conozco, a todos les privo del contacto con Dios, y a Dios le privo del contacto con todo ello en la medida en que algo en mí dice yo”.⁷³⁷

Desde la perspectiva moderna que concibe al individuo como pura consciencia (racional) se reduce al ser humano, en tanto sólo se comprende a sí mismo como espíritu en oposición a una realidad que también reduce, al concebirla como materia grosera que él puede destruir y manipular. Reconocer los dos niveles de participación de Dios implicaría reconocerlo necesariamente, en cambio, en la interioridad y en la exterioridad establecidas por el cartesianismo que Weil mantiene en su replanteamiento de la dualidad. Comprender el carácter sagrado que según ella caracteriza la propia realidad implicaría naturalmente “identificarse con el propio universo”.⁷³⁸

Desde su estudio sobre Descartes, Weil hace una recomendación precisa acerca de la búsqueda de conocimiento: limitar a la imaginación como guía de nuestros movimientos. “Descartes había visto perfectamente que la principal dificultad no consiste en echar por delante el entendimiento, sino en disciplinar la imaginación.

⁷³⁷ “Desaparición”, *GG*, p. 88.

⁷³⁸ “El sentido del universo”, *Op. cit.*, p. 173, Ya que “todo lo que es menor que el universo queda sometido al sufrimiento” (*Ibidem*).

Finalmente la ciencia es un *arte*, y ése es, después de todo, su auténtico valor”.⁷³⁹ La dirección del cuerpo -que es nuestra única posibilidad de intervención y *conocimiento real*, no intelectual del mundo- aunque permite una comprensión de él (en cuanto “entendimiento en acción”),⁷⁴⁰ debe ser guiada por la parte racional del alma ya que la participación del ser humano en el mundo es más amplia que la mera intervención del cuerpo a través del trabajo, que es incomunicable.

Esto significa que también el alma, desde su pureza, puede operar (aunque no activamente) el descenso y la acogida de la Verdad (Dios). Más para ello tiene que estar dispuesta el alma, y esa disposición a la verdad del amor consiste en una inclinación del alma hacia el bien que sólo puede alcanzarse mediante lo que nuestra filósofa define como *Atención*, y que sigue o es simultánea al proceso de la “descreación”. En la medida en que la descreación es un proceso de imitación del gesto de renuncia de la divinidad y surge de una plena atención a Dios, a la Verdad,⁷⁴¹ la atención y la descreación parecen identificarse. En un sentido similar el “desapego” de la realidad -que exige la búsqueda del conocimiento- así como la propuesta política (sólo aparentemente contraria) de “echar raíces”, remiten al sentido de la renuncia al deseo de los objetos del mundo (la primera) y a la capacidad humana de reconocer lo verdadero y esencial (la segunda).

⁷³⁹ “Cuaderno I”, C, p. 55.

⁷⁴⁰ Como define Robert Chenavier la facultad humana del trabajo (Cf. “Introducción” *La condición obrera*, *Op. cit.*, pp. 30-31).

⁷⁴¹ Por ello afirma Weil que “la creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo, Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser. Nuestra existencia no está hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir. Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigárnosla” (“Descreación”, *GG*, p. 81).

Aunque parecen opuestas: la “atención” al “desapego”, dirigidos al mundo (o la materia) y el “enraizamiento” frente a la “descreación” de la persona (ubicadas en la dimensión del espíritu), resultan ser conceptos complementarios. La diferencia entre ellos refiere correlativamente a la distinción de los dos mundos: el de la profundidad de la caverna platónica en el que las sombras ocultan la realidad, y el de la luz del sol que no excluye la conciencia plena de nuestro propio lugar en el mundo. La recomendación de Weil consiste en “atender” al mundo sin “apegarse” a él, y simultáneamente “descrearnos” a nosotras mismas para poder “enraizar”.

La incompreensión de la mecánica moral y el desconocimiento consecuente de la propia fuerza hacen que generalmente los seres humanos se apeguen a falsos ídolos con los que sustituyen su apetencia (o anhelo infinito y natural) de Dios. A falta de ídolos y en la medida que, como dice Weil, los seres humanos no soportan el vacío: “El hombre se entrega siempre a un *orden*; salvo iluminación sobrenatural, este orden solamente se tiene por centro él mismo o tiene a un ser particular (que puede ser una abstracción) al cual se transfiere (Napoleón para sus soldados, la Ciencia, el Partido, etc.)”.⁷⁴² Sorprendentemente la fuente de esos falsos apegos es la misma de la que deriva la Gracia o la Atención bien dirigida hacia el anhelo de Dios o el Amor. Para diferenciarlas es necesaria la atención a Dios; la alternativa que Weil ofrece frente al apego a falsos dioses cuando poco más adelante afirma, “la humildad se halla en nosotros. Solamente nos postramos ante falsos dioses”.⁷⁴³

Construida desde la más profunda autenticidad de la razón, la filosofía weiliana sostiene que la idolatría -como muchas otras formas que calificamos como expresión

⁷⁴² “Idolatría”, *GG*, p. 103.

⁷⁴³ *Ibidem*.

del mal- no constituye pecado, sino error. La auténtica comprensión del mundo y nuestra dependiente relación con la fuerza de gravedad exigen en el plano moral como en la búsqueda de la verdad la identificación de un alimento espiritual: “A falta de ídolos, es preciso con frecuencia, todos o casi todos los días, penar en vacío. Y no se puede hacer sin pan sobrenatural”.⁷⁴⁴

La filósofa sabe que el ser humano contiene en sí la posibilidad en germen del amor. Al ser guiado por la imaginación el amor que contiene se dirige a los objetos finitos y se apega a ellos (“idolatría”) construyendo la mayor amenaza de destrucción de sí mismo, del mundo y para los demás. Entre las múltiples expresiones de idolatría a la que nos ha conducido la modernidad -y de la que no escapan expresiones superiores del espíritu humano donde se instala el desarraigo como la Política, la Religión, la Ciencia, el Arte y la misma Filosofía- Simone Weil describe la que considera la peor: el individualismo o la idolatría del Yo. El error de apreciación que los seres humanos tienen acerca de sí mismos los convierte en una suerte de monstruos avariciosos, deseantes hasta el límite de la destrucción, y cuyo apego -en su expresión más común- es el dominio donde se ejerce plena y soberanamente la apetencia del yo. Para Hannah Arendt esta modalidad del desarraigo representa la suplantación de Dios por parte de los hombres (y las mujeres) en la Modernidad. Similarmente, para Weil la acción moral se ve obstaculizada por la errónea interpretación de la realidad que históricamente priva desde la civilización romana y se mantiene hasta la exasperación en la actualidad agudizada por el capitalismo.⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ *Ibidem.*

⁷⁴⁵ Para nuestra filósofa la modernidad ahonda el desarraigo: “El capitalismo y el totalitarismo forman parte de este proceso de avance en el desarraigo” (“Cuaderno X”, C, p. 788).

La caracterización moral del mundo en la que la dispersión de trozos de bien en medio del mal oscurecen la superioridad del Bien a la que el alma tiende naturalmente lleva a Weil a afirmar respecto al tema moral: “Somos toneles sin fondo por no haber comprendido que tenemos un fondo”.⁷⁴⁶ Desde el punto de vista de nuestro comportamiento moral (personal) el desconocimiento producido por nuestra limitada perspectiva desde la caverna implica que produzcamos en los otros necesariamente dolor, en la medida en que la mecánica humana se caracteriza como una forma de mantener un equilibrio en el interior de sí -asevera Weil- mediante una “tendencia a extender el sufrimiento más allá de uno mismo”.⁷⁴⁷

De modo que: “Si por un exceso de debilidad no puede provocarse la compasión ni tampoco hacer daño al prójimo, *se daña a la representación del universo en uno mismo*. Cualquier cosa hermosa y buena resulta entonces como una injuria”,⁷⁴⁸ sostiene. El ser humano se coloca entonces en un equilibrio que en este nivel resulta básico como el de la materia, bajo, elemental, porque, como sostiene la pensadora: “cuando alguien nos ha hecho daño, se crean determinadas reacciones dentro de nosotros. El deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial”.⁷⁴⁹ Pero la búsqueda del equilibrio desde este nivel de desarraigo es mala -dice Weil- porque es imaginaria. Ante la dificultad de separarnos de aquello que imaginariamente nos ayuda a soportar la desdicha y a fin de lograr el conocimiento del mundo, sólo cuenta

⁷⁴⁶ “Descreación”, *GG*, p. 82.

⁷⁴⁷ “Vacío y compensación”, *GG*, p. 57. Tendencia que responde a la misma condición de la materia y su necesidad de equilibrio: “Hacer daño al prójimo es recibir algo de él. ¿Qué? ¿Qué se gana (y qué habrá que pagar a cambio) cuando se hace daño? Sale uno crecido. Sale uno más ancho. Ha colmado dentro de sí un vacío al crearlo en el otro” (*Ibíd.*, p. 58).

⁷⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 57-58.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, p. 58. “Hasta el que uno mate o torture de hecho a su enemigo es, en cierto sentido, imaginario”, según Weil. (*Ibíd.*).

para ella el amor sobrenatural. Adicionalmente a la afirmación de la participación del ser humano en lo sagrado, nuestra filósofa sostiene la idea de que no es el espíritu, o el alma, el único que goza de la divinidad. Del mismo modo que el espíritu, la materia del mundo es representación viva o encarnación de dios, quien se manifiesta paradójicamente como ausencia y se manifiesta en la materia de la realidad: “Dios no se hizo carne sólo una vez: se hace materia todos los días para darse al hombre y ser consumido por él. Recíprocamente, mediante el cansancio, la desgracia y la muerte, el hombre es hecho materia y consumido por Dios”.⁷⁵⁰

Tal concepción obliga moralmente al ser humano a la reciprocidad; esto significa, a reproducir el acto de la creación (que en síntesis consiste en el abandono del mundo), en tanto participa de la realidad tanto como de dios. Weil añade en referencia a la necesidad de “des-crearnos”: “¿Cómo negar esa reciprocidad?”.⁷⁵¹ Si queremos alcanzar la verdad, la tarea humana que tenemos que realizar es la “descreación”, que imita el gesto de desprendimiento de Dios, como ratifica Weil. En este sentido, en la medida en que la falta está constituida por el engaño, el desconocimiento, o la falta de comprensión, Weil sostiene que la divinidad le ha sido dada al ser humano sobre todo como virtud.⁷⁵²

⁷⁵⁰ “Descreación”, *GG*, p. 82.

⁷⁵¹ *Ibidem*. De modo que así como “él se vació de su divinidad. Nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido” (*Ibidem*); en tanto que el poder humano, siendo imaginario, es similar al de Dios. En otro momento dice que “el hombre ha *reclbido* el poder de hacer el bien y el mal no sólo al cuerpo sino también al alma de su prójimo [... Por tanto] no tiene que renunciar a dominar la materia y las almas puesto que cuenta con el poder para hacerlo. Pero Dios le ha conferido una imagen de ese poder, una divinidad imaginaria, para que también él pueda, aun siendo criatura, vaciarse de su divinidad” (Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 98).

⁷⁵² En este sentido afirma, respecto a la “imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia —en cierto sentido— a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros” (“Descreación”, *GG*, p. 82).

Su descripción de la mecánica moral pone el énfasis en el aspecto gnoseológico; en la comprensión de lo real que está a la base de la acción humana, sin desvincularla de la responsabilidad moral. Por ello apunta: “No juzgar. Todos los defectos son iguales. No hay más que un defecto: carecer de la facultad de alimentarse de luz. Puesto que, abolida esa facultad, todos los defectos son posibles”.⁷⁵³ Para nuestra filósofa lo que constituye pecado no es el acto mismo –que sólo responde a la necesidad, ya que el alma sólo responde a los requerimientos del mundo material que está regido por la fuerza- sino la cantidad de luz que hay en el alma. Naturalmente, debido a la mecánica de la fuerza, en la dimensión moral interviene de forma determinante ese constructo imaginario que es el nudo de la identidad individual: el yo, la conciencia, la subjetividad, que marca una identidad prácticamente absoluta entre el poder y el yo. Es decir: el poder del yo es el yo del poder. Por eso Weil define que, en términos sociales: “Nada en el mundo puede quitarnos el poder de decir yo”.⁷⁵⁴

Sin embargo, en el mismo párrafo y en términos ético-religiosos, asegura: “el pecado en mí dice ‘yo’”.⁷⁵⁵ Con ello indica que el poder humano es más amplio que la mera apetencia del yo, en tanto que, como asevera: “el poder es siempre poder de hacer el bien y el mal”.⁷⁵⁶ La alternativa que el ser humano tiene ante sí es la del

⁷⁵³ “La gravedad y la gracia”, *GG*, p. 55. Algunas ediciones traducen *faute* como “falta” o “pecado” y otras como “fallo” o “error”. Aunque en la mayor parte de este trabajo utilizamos la traducción de Trotta, que traduce: “defecto”, en éste caso nos parece más adecuada la de Jus que (aunque tiende a ser más literal) incluye con el término “falta” tanto el sentido gnoseológico como el moral. Más adelante (en la misma edición de Trotta) afirma: “No es el error el que prefigura el pecado mortal, sino el grado de luz que hay en el alma cuando se comete el error, cualquiera que éste sea” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 158).

⁷⁵⁴ “El Yo”, *GG*, p. 75.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁷⁵⁶ “Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 95.

desarraigo y la desdicha, frente a la posibilidad sublime de la descreación. Además de la materia que la constituye y la determina susceptible de ser afectada por la gravedad, la persona tiene como facultad también la posibilidad -si bien más rara- de contacto con lo sagrado, y ello le permite elegir entre dos tendencias extremas: la posibilidad de “destruir el yo en provecho del universo o destruir el universo en provecho del yo”.⁷⁵⁷ La misma distinción -política para Arendt; gnoseológica para Weil- corresponde a la distinción entre la caverna y la luz; también entre “Idolatría” y “Amor” (ya que la “idolatría” es, como dice en *La gravedad y la gracia*, una necesidad vital en la caverna).

Finalmente, introduciendo su sentido práctico, la disyuntiva planteada por Weil apunta hacia una visión abstracta y falsa de la realidad, frente a la verdad práctica de un compromiso con el mundo. Por ende agrega una caracterización más respecto a las “ilusiones”: entre “quienes permanecen en la caverna, cierran los ojos e imaginan el viaje, y aquéllos que lo hacen”.⁷⁵⁸ Afirmando su sentido realista de mirar la realidad, la posibilidad de enraizamiento está representada para Simone Weil en el amor a los hechos del mundo que expresa el *amor fati* de los estoicos, en el amor al prójimo del cristianismo, y en la capacidad humana de piedad, misericordia y compasión.

⁷⁵⁷ “El sentido del universo”. *GG*, p. 174. De nuevo en un sentido bastante similar al que usa Arendt —cuando divide el interés que mueve a los seres humanos como el “Amor al mundo” y el “Amor al yo”, característicos de la postura política del “incorformista social” y la del “arribista” o “*parveneuve*” (representante del ser humano moderno)— Weil por su parte habla de dos tendencias extremas. Y añade para expresar el carácter gnoseológicamente relevante de su posición ética: “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” (*Ibidem*).

⁷⁵⁸ “Ilusiones”, *GG*, p. 96.

Finalmente la alternativa de apego al Bien siempre está ahí; representada en su valoración de la política, el trabajo, y en general la vida práctica o el mundo de la pluralidad (establecido también desde el arendtiano *amor mundi*). La alternativa frente al desarraigo es disponible al ser humano en tanto que –como asevera Weil en sus notas: “La doctrina es clara. La simiente sobrenatural se halla en nosotros como un ser vivo dentro de nosotros, un ser divino, un mediador [...] Es la caridad, el órgano del amor sobrenatural”.⁷⁵⁹

⁷⁵⁹ “Cuaderno XI”, C, p. 824. Dicho contacto con lo sobrenatural -que exige un proceso de “descreación” que imite el gesto de Dios- será analizado más adelante.

2. DIOS, LA BELLEZA Y LA VERDAD.

(LA LUZ Y LA ATENCIÓN: FILOSOFÍA DESDE UN CUERPO DE MUJER).

Uno de los puntos fundamentales de incompreensión del pensamiento weiliano deriva en ciertas interpretaciones que leen el vínculo entre el tema del amor y la religión –de la que efectivamente nuestra filósofa toma los recursos conceptuales más potentes de su pensamiento- más como criterio (o prejuicio) filosófico, que como un dato biográfico que permita profundizar en la comprensión de su filosofía. Como cualquier pensador (que es concebido y) definido como “filósofo”, Simone Weil es capaz de desprender de los eventos que vive las ideas que nutren y enriquecen su propio aparato conceptual. Sus ideas pueden ser tomadas del campo teológico, de la física y hasta de la poesía, sin que sea declarada científica o poeta, aunque por las primeras se le “reduce” a mística. Las miradas más incidentales que profundas a sus escritos también son recurrentes.⁷⁶⁰ Ello incide en una reducción de la potencia filosófica de nuestra pensadora, que se refuerza al *ser leída* como “mística” más que como filósofa.⁷⁶¹

⁷⁶⁰ En una de sus últimas cartas a sus padres ella se queja de la poca profundidad de la atención que recibe: “Cuando se me escucha o se me lee, es con la misma atención apresurada que se concede a todo, decidiendo interiormente, de manera definitiva, para cada trocito de idea a medida que aparece: ‘estoy de acuerdo con esto’, ‘no estoy de acuerdo con aquello’, ‘esto es estupendo’, ‘aquello es una locura completa’ (esta última antítesis es de mi patrón). Y concluyen: ‘Es muy interesante’ y se pasa a otra cosa”. (“Últimas cartas”, *ELUC*, p. 194).

⁷⁶¹ Lo anterior se produce mediante el establecimiento de una carga valorativa de la religiosidad: apologética o peyorativa (da igual) que no llega a explicitarse pero que se juega de forma imperceptible en la realidad. Respecto a la importancia de esa reducción en el contexto del tema de los otros y de lo que esto implica directamente en la valoración de su pensamiento hablaremos más tarde. El propósito no es rechazar la mística o a la religión *per se*, sino señalar que de esta identificación se sigue la imposibilidad de identificación de propuestas filosóficas novedosas para comprender no sólo la posibilidad de libertad y de justicia, sino aún la misma espiritualidad y la fe. (Cf. comparativamente, en relación con la

Entre sus críticos tanto como entre sus adeptos se cuentan personalidades intelectuales, políticos y teólogos de corrientes ideológicas tan diversas como lo fueron sus objetos de crítica (paradójicamente, algunos de ellos son al mismo tiempo sujetos de profunda valoración): el comunismo, el catolicismo, el judaísmo y todo lo que Marx llamaba ideología; tanto los dogmas religiosos de cualquier fe⁷⁶² como los dogmas científicos, filosóficos y políticos (incluido el marxismo). Nuestra filósofa rechaza cualquier dogmatismo, incluidos los que llegan a producirse en el campo del arte y en la filosofía y, sobre todo, el más cuestionado por ella: el dogmatismo de la ciencia, a la que concibe distorsionada en su objetivo ya que promueve el desarraigo y no busca la verdad sino el control de la realidad.

Asimismo cuestiona todas las formas de lo que llama “idolatría”⁷⁶³ y que las colectividades promueven como fuentes de consuelo, al colocar -por medio de la imaginación- diversos objetos de apego en sustitución de lo que, en términos políticos, llama: una auténtica inspiración espiritual. Para que el resplandor de la verdad que Weil construye con los recursos del espíritu -aunque sin renunciar jamás a la experiencia- pueda orientar la posibilidad de la vida humana y su necesaria interacción con los otros, nuestra filósofa se dirige al misterio más profundo de toda religión: la creación. El planteamiento de ese tema es la clave que le permite

distinción entre místicas y filósofas, el análisis de G. Fraisse sobre la distinción entre la musa y el artista, *Desnuda está la filosofía*, ed. cit.).

⁷⁶² En tanto es posible afirmar “sin temor a exagerar que hoy el espíritu de verdad está casi ausente de la vida religiosa [ya que] el pragmatismo ha invadido y ensuciado la concepción misma de la fe” (“Echar raíces”, *ER*, p. 194).

⁷⁶³ La cual “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” (“Idolatría”, *GG*, p. 103). “La idolatría es, pues, una necesidad vital en la caverna. [Pero] aún para los mejores, no puede evitarse el hecho de que limite estrechamente la inteligencia y la bondad” (*Ibidem*).

desarrollar el tema ético -fundamental en su filosofía- con los recursos terminológicos, metafóricos y conceptuales de la ciencia y la teoría filosófica modernas, bajo el núcleo de la filosofía platónica (pensamiento que ella postula representativo de la cultura griega).

Más si queremos aprehender el valor esencial de su filosofía tenemos que leerla como hacemos cuando nos enfrentamos al pensamiento de cualquier filósofo. Es un deber hacerlo con el mismo rigor, y una exigencia hacerlo con la atención naturalmente dirigida al uso estrictamente filosófico (ontológico y epistemológico) de sus conceptos. En nuestro caso atendemos también -en un mínimo grado- al ambiente intelectual que la circundaba, y a algunas de las disputas que cruzan su pensamiento.⁷⁶⁴ La portentosa fuerza que, de ser reconocida, permitiría superar el apego y las confusiones de la imaginación, así como reconocer la sacralidad de la realidad y la del alma humana, es denominada por nuestra filósofa: Gracia, Luz sobrenatural, y en otros momentos: El amor divino.

⁷⁶⁴ Es conocido el hecho de que durante los funerales de Simone Weil, cuya sepultura fue realizada en un lugar intermedio entre tierra católica y judía (tierra de nadie, se dice), no hubo más que alrededor de media docena de personas y ningún clérigo. No obstante, una vez que fueron dados a conocer algunos de sus escritos las disputas que circundan su pensamiento son múltiples y diversas, incluida la propuesta de su canonización por algunos sectores del catolicismo. En el entorno de tales disputas frente a su pensamiento y la consecuente división radical de las posturas, figuran personajes de la talla de Gabriel Marcel y George Bataille entre los críticos, Albert Camus y Maurice Blanchot entre los adeptos. Uno de sus lectores más serios y atentos de su pensamiento es Charles Mœller, clérigo y autor de una célebre historia de la literatura cristiana quien, a pesar de su valoración personal por la virtuosa “virgen roja” (como fuera llamada en su época de estudiante), al identificar sus contradicciones con (o más bien su oposición a) los dogmas más sólidos del catolicismo, denuncia firmemente la herejía de su sistema (Cf. Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 10.). Ortega añade que posteriormente, muchas personas más se sumarán al “rechazo de los textos de Simone Weil y a la curiosidad, o a la intriga, ante su vida. Así se explica la suerte corrida por su obra [y ejemplifica:] (que ha tardado ocho lustros en llegar a España, por ejemplo)” (*Ibidem*, p. 11).

Desde su concepción filosófica -fundamentalmente platónica- Simone Weil hace aseveraciones que aunque parecen remitir a temas metafísicos de alguna religión, sólo enriquecen su interés filosófico por el conocimiento y la verdad. Sin fundamento teórico, a partir de una interpretación acrítica de temas como “la atención sobrenatural”, “dios”, “el amor”, como si fueran patrimonio exclusivo de la religión y la teología, llega a entenderse que el interés de Weil por temas filosóficos asociados a conceptos de corte teológico tiene como motivo una especie de vocación mística. Vocación que ella desmiente con toda claridad en varios textos y puntualmente en su *Carta a un religioso*. En este documento metódicamente razonado Weil expresa sus discrepancias y los obstáculos que la alejan del catolicismo, del que cuestiona su cercanía real con el amor: “es dudoso que haya habido desde Cristo más amor y conocimiento de Dios en el cristianismo que en ciertos países no cristianos como la India”.⁷⁶⁵

A través de dicho texto podemos ver que su concepto filosófico de Verdad no está reñido con la búsqueda del Bien de todas las religiones. Es evidente que progresivamente va haciendo mayor uso de una terminología religiosa.⁷⁶⁶ Sin embargo su pensamiento se distingue de todas las iglesias y particularmente del cristianismo, en la medida en que mantiene que debemos juzgar las cosas por sus

⁷⁶⁵ “Antes que el cristianismo, un número indeterminado de hombres, dentro y fuera de Israel, han ido quizá más lejos que los santos cristianos en el amor y el conocimiento de Dios. Lo mismo ocurre desde los tiempos de Cristo con la parte de la humanidad situada fuera de la iglesia católica (‘infiel’, ‘herético’, ‘increyente’)” (CR, p. 53).

⁷⁶⁶ Aunque no exclusiva de alguna religión particular: “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”, afirma en la proposición 7 de *Carta a un religioso* (CR, p. 22).

resultados: “está escrito [dice] que al árbol se le juzga por los frutos. La iglesia ha producido demasiados frutos malos como para pensar que no ha habido un error de partida”.⁷⁶⁷ La filosofía de Simone Weil sustenta que Dios no es un *objeto* de conocimiento, sino más bien el *medio* para comprender la realidad; la luz que ilumina el alma en nuestro acercamiento al mundo.

A este respecto recomienda radicalmente: “Amar a Dios, a través de la destrucción de Troya y de Cartago, y sin consuelos. [En tanto que] El amor no es consuelo, es luz”.⁷⁶⁸ Y aunque la *atención* es diferente de la *voluntad* (unidad del querer y el hacer⁷⁶⁹) y de la *inteligencia* (Luz o belleza contenida en el alma),⁷⁷⁰ la filósofa exige la participación de ambas, ya que sostiene que la verdad no debe desligarse del bien. De esta manera hace un uso de temas religiosos que le son útiles para construir su método de acceso al mundo (como en otros momentos lo hace con la poesía y la ciencia). Para nuestra filósofa como para Pascal el corazón une lo que la inteligencia separa, por ello asienta que la sensibilidad es crucial en el ámbito del conocimiento y para la comprensión de la realidad, pero sobre todo en el ámbito moral, en el que ocupa un lugar fundamental la responsabilidad y el compromiso de la persona con la realidad.

⁷⁶⁷ CR, p. 31.

⁷⁶⁸ “Desapego”, GG, p. 64.

⁷⁶⁹ En el cuaderno I, para definir la Voluntad, escribe: “No es difícil hacer cualquier cosa cuando te anima la clara visión de un deber. Pero lo duro llega en el momento de sufrir, cuando esa clara visión desaparece y no queda más que la conciencia de un sufrimiento imposible de soportar [...] El único arma que tiene la voluntad es, como pensamiento que es, el de poder abarcar los diversos instantes del tiempo, mientras que el cuerpo está limitado al presente. Así que se trata, en definitiva, de negar a las pasiones el amparo del pensamiento. No ‘tomar decisiones’, sino más bien atarse antes las manos” (“Cuaderno I”, C, p. 23).

⁷⁷⁰ Por ello afirma en su cuaderno IV que “Todo lo que sea un acto de la inteligencia es intuición” (“Cuaderno IV”, C, p. 276).

En torno a la relación del cuerpo con el mundo -en su estudio sobre *La Ilíada* y desde su tesis sobre Descartes- nuestra filósofa señala que aunque el cuerpo humano está capacitado para sentir placer y dolor es más frecuente el dolor debido a que el alma humana, por definición, sufre violencia por el hecho mismo de habitar en la prisión de un cuerpo. Si a esto le sumamos el fenómeno humano irrenunciable -que sólo puede ser matizado, auto-moderado- de la violencia y la opresión social,⁷⁷¹ podremos comprender el grado de pulverización del alma que la opresión y la desigualdad producen, y estaremos en mejores condiciones para entender el sentido profundo de la desdicha como la experiencia humana fundamental; la que además de permitirnos comprender el mundo es el punto central de su filosofía moral.

La belleza es, por otra parte, la última y más segura posibilidad de contemplación de la verdad. Weil considera que la belleza del mundo es la vía más directa para acceder a Dios: “En lo que concierne al uso sobrenatural de la desdicha, la compasión y la gratitud no son únicamente cosas raras sino que actualmente se han convertido para la mayor parte de los hombres en algo poco menos que inteligible. La idea misma casi ha llegado a desaparecer y el significado propio de esas palabras se ha visto rebajado. Pero el sentimiento de lo bello, aunque mutilado, deformado y mancillado, permanece irreductible en el corazón del hombre como un móvil poderoso”.⁷⁷²

⁷⁷¹ Y que Simone Weil identifica como la fuente del dolor redentor: “a lo mejor resulta que el dolor redentor tiene que ser de origen social. Tiene que ser injusticia, violencia ejercida por seres humanos” (“El mal”, *GG*, p. 113).

⁷⁷² “Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 101. Asimismo, con el fin de demostrar el carácter divino de la materia, pero sobre todo la capacidad de comprensión humana de la verdad, más adelante expresa: “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

Grandeza y Verdad. Pasión y Razón.

Más allá de la experiencia personal del deseo, para la filósofa francesa es pertinente -a la vez que su búsqueda ontológica de la verdad que la conduce a su noción de Dios- tener presente la vinculación política que nos coloca frente a los problemas del mundo, ya que atestigua que la comprensión verdadera es la única posibilidad de hacer del mundo un lugar menos cruel. Su comprensión de los fenómenos del mundo la lleva, no a rechazar la violencia, sino, a propugnar el ejercicio de nuestra responsabilidad por él: *“El hombre no tiene poder alguno, pero sí tiene una responsabilidad. La responsabilidad le corresponde al futuro, y la impotencia al pasado. Y todo lo que está por venir, será pasado”*.⁷⁷³ En un equilibrio sólo digno de una gran inteligencia, respecto a la polémica relación que mantiene con la religión y la política la filósofa discurre en un sentido para el cual la acción y la contemplación no se oponen. Sólo aparentemente la atención de la filósofa a lo sobrenatural es contraria a sus preocupaciones y a la acción de los seres humanos sobre el mundo.

Verdaderamente Weil reflexiona en torno al mundo como el objeto principal de su filosofía: “detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido en la política”.⁷⁷⁴ Como una forma de establecer la posibilidad de enraizamiento en el mundo (localizar el lugar del ser humano en él), debido a que su

función de la estructura de nuestro cuerpo y de nuestra alma [...] El amor a esta belleza procede de Dios descendiendo a nuestra alma y va hacia Dios presente en el universo” (*Ibidem.*, p. 102).

⁷⁷³ “Cuaderno IV”, C, p. 254.

⁷⁷⁴ “El gran animal”, GG, p. 192.

concepción del bien y del mal no es simplemente antitética, Weil no rechaza categóricamente la violencia. No concibe la posibilidad de comprensión auténtica del mundo más que mediante la mirada realista y digna de un estoicismo necesario y profundamente vital que la lleva a sostener, más que la paz, la no violencia; siempre y cuando resulte eficaz. Se trata para ella de esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia *eficaz*.⁷⁷⁵

Inversamente a la concepción que coloca en oposición al mundo con Dios (como lo trascendente), para Weil es necesaria la capacidad de la atención sobrenatural, para poder hacer de la política una práctica humana más efectiva; lo que implica la necesidad de poner más peso en el platillo más liviano para reequilibrar el mundo, como medita algunas veces. Evocando la doble posibilidad de búsqueda de la justicia: la vía política y la vía ontológica (el micro y el macro cosmos) pero en relación con la desigualdad de clase, sostiene: “el que está por encima de la vida social, entra en ella cuando quiere, pero no así el que está por debajo de ella”.⁷⁷⁶ El compromiso con ambas vías parece ser el mismo: la búsqueda de la verdad humana, y simultáneamente la del cosmos (lo Trascendente o Dios). Y en ambas la desdicha es el factor clave de una resolución que abarca todo lo real, incluido el mundo humano (del deseo) y el

⁷⁷⁵ “Cuaderno IV”, C, p. 253. Para nuestra autora “la violencia sólo es buena si es eficaz. Pongamos por caso la pregunta de aquel joven a Gandhi acerca de su hermana. La respuesta debió haber sido: usa la fuerza, a no ser que seas de tal manera que puedas defenderla sin violencia con la misma probabilidad de éxito. A no ser que poseas la irradiación de una energía (es decir, de una eficacia posible, en el sentido más material del término) igual a la contenida en tus músculos [... ya que para Weil] *nada que sea ineficaz tiene valor*” (*Ibidem*, pp. 253-254).

⁷⁷⁶ “El gran animal”, GG, p. 192. No obstante es necesario distinguir la falsa espiritualidad de la auténtica Gracia. La crítica que considera incompatible su posición espiritual con la posible acción política (de la que su propia vida da ejemplo) deriva de su precisa crítica de la religión, de ella afirma: “Una sociedad con pretensiones divinas, como la Iglesia, resulta tal vez más peligrosa por el *ersatz* de bien que contiene que por el mal que la ensucia” (*Ibidem*).

equilibrio del cosmos. Por eso cree que “hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible, porque la desgracia no sirve para nada más que para la gracia”.⁷⁷⁷

Ontológicamente especula, evocando una idea similar en Hannah Arendt: “la desgracia no es nada fuera de la relación entre el pasado y el futuro; pero, ¿hay algo más real para el hombre que esa relación? Es la realidad misma”.⁷⁷⁸ En esa medida, la portentosa función de la desdicha que nuestra filósofa construye abarca hasta la dimensión estética. Debido al dominio físico y espiritual de la sensibilidad, la desdicha cumple el papel de moderador epistemológico con la realidad ya que nos permite evitar el engaño.⁷⁷⁹ Pero además el objetivo principal del pensamiento weiliano es el conocimiento profundo y real del mundo, por ello la renuncia al Yo –además de la función fundamental de eliminar tanto como se pueda toda huella de sí misma en el “objeto”- tiene la tarea de reconstruir la sensibilidad; imprescindible para el encuentro con la verdad.

Weil mantiene una valoración precisa de la belleza en el mundo, pero también de la facultad humana de la *sensibilidad*. En cuanto forman parte de la realidad, tanto el placer como la desdicha están en un mismo plano en cuanto fenómenos sensibles: perceptibles y por ende susceptibles de ser comprendidos mediante la facultad

⁷⁷⁷ “La carta social”, *GG*, p. 189. Y como dice Weil, “esta sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desgracia para los elegidos. [De ahí que el] problema social [sea] restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para hacer respirable la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es malo (es tentar a Dios)” (*Ibidem*). Lo importante sería destacar que Weil insiste en la distinción y separación de ambos niveles (acción y contemplación), advirtiendo sobre todo del riesgo de su confusión, pero manteniendo la idea de que ambos son necesarios y complementarios. Aunque en el orden de subordinación señalado.

⁷⁷⁸ “La desgracia”, *GG*, p. 120.

⁷⁷⁹ Cf. *Supra*, “Nota 461”.

humana de la Atención. La pensadora certifica que “también el placer, la felicidad, la prosperidad, si se sabe reconocer en ellas lo que proviene de fuera (del azar, de las circunstancias, etc.), dan testimonio de la miseria humana”.⁷⁸⁰

La verdad del mundo implica pues el reconocimiento de lo que Weil concibe como inmanente al mundo: la divinidad. Las alturas sobrenaturales donde reina la luz representan el Dios que fue capaz de enraizar en la tierra como un hombre. Por ello es que la Gracia, la Luz, la fuerza sobrenatural está presente en el universo, aunque haya perdido su función debido al hecho de que los seres humanos no han sabido reconocerla. Reducido el mundo a la definición física de la fuerza, ni siquiera reconocemos la función moral que cumple la gravedad en su contacto con el alma. Por ello manifiesta: “Solo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad el árbol está enraizado en el cielo”.⁷⁸¹

El rechazo de la civilización a la sustancia espiritual, que es una parte esencial y constituyente del ser humano, agudiza el desarraigo de los seres humanos del presente. En este sentido el interés weiliano por la política y sus inquietudes teóricas por la desigualdad social, tanto como su interés ético y sus definiciones de la divinidad, responden a su primordial interés de comprender el mundo fuera de la caverna. Esto nos lleva a sostener que su interés teológico y sus referencias a lo inmaterial, de acuerdo con la concepción cartesiana del mundo -que ella reconstruye

⁷⁸⁰ “Descreación”, *GG*, p. 84. En sus *Cuadernos* sostiene que se trata del contacto efectivo que podamos tener con la realidad, ya que es necesario cambiar la relación entre en cuerpo y el mundo: “Sentir el universo en cada sensación. Qué importa si es placer o dolor” (“Cuaderno III”, *C*, p. 154).

⁷⁸¹ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 30.

para su propio tiempo en concordancia con los conceptos de la filosofía perennis- no son divagaciones místicas sino revelaciones ontológicas, rigurosamente filosóficas, de la realidad social y de su (nuestro) vínculo con la verdad (a veces nombrada como “divinidad”).

Recordemos que la fuerza bruta de la materia –como sostiene Weil- “no es otra cosa, en realidad, que obediencia perfecta”. De modo que todas las cosas del mundo ocurren de conformidad con la voluntad de Dios: “Hay tanta conformidad con la voluntad de Dios en una hoja que cae sin ser vista como en el diluvio. [Al grado de que] en el plano de los acontecimientos, la noción de conformidad a la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad”.⁷⁸² En relación con el desarrollo weiliano de la inmanencia divina, Carlos Ortega afirma que la recurrencia a Dios no significa una desviación de su pensamiento filosófico hacia el misticismo, sino una “atenuación” de su trascendencia.⁷⁸³ El máximo ejemplo de esa atenuación lo brinda la definición weiliana de la *Encarnación*, en la que el clérigo Moeller situaba el núcleo del supuesto “error”. Simone Weil sostiene que Dios es el azar, que ofrece tanto el sol como la lluvia a los buenos y a los malos: “Dios envía la desgracia indistintamente a los malos ya los buenos, del mismo modo que la lluvia o el sol”.⁷⁸⁴

⁷⁸² “Echar raíces”, *ER*, p. 208. Todo ello sin que haya realmente una voluntad expresa o particular en cada caso, ya que en cuanto es el Azar, Dios es la “justicia que no da a nadie por amor y ni quita por odio” (“Cuaderno XI”, *C*, p. 849).

⁷⁸³ La insistencia de Weil a hablar de Dios tiene “el propósito de desarrollar la atenuación, menos radical que la negación de Spinoza, pero atenuación al fin y al cabo, de su trascendencia” (Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 35).

⁷⁸⁴ “Aquel al que hay que amar está ausente”, *GG*, p. 149. Y agrega a mayor explicación: “No ha reservado la cruz para Cristo. No entra en contacto con el individuo humano como tal sino mediante la gracia puramente espiritual que responde a la mirada que se le ha dirigido” (*Ibidem*).

A la filósofa le interesa fundamentalmente remarcar su propio sentido de la noción de Dios, evitando la nociva idea de un Dios que sea mera consolación. Por ello agrega: “No existe acto alguno que sea un favor divino; únicamente lo es la gracia”.⁷⁸⁵ Contraria a ciertas nociones religiosas o concepciones teológicas que definen a Dios como su propiedad (como “el avaro a su tesoro”), su concepción de Dios es la de quien se expresa en el mundo a través de su ausencia, y como azar. La idea oriental de *Kharma* se explica muy bien desde esta concepción de bases filosóficas y físicas. Ontológicamente su proyecto la lleva a explicar la relación de Dios con la materia, como de casi impotencia; relación que representa con el tema cristiano de “la encarnación”: “Dios es débil porque es imparcial. Él envía los rayos solares o la lluvia tanto sobre los buenos como sobre los malos. Esa indiferencia del Padre y la debilidad de Cristo se corresponden. Ausencia de Dios”.⁷⁸⁶ Ahora bien, por mor de la sabiduría divina, la materia del mundo es –según nuestra filósofa- expresión de Dios: “Gracias a la sabiduría de Dios, que ha puesto en este mundo la marca del bien bajo forma de belleza, se puede amar el Bien a través de las cosas de este mundo. [...] la belleza es a las cosas lo que la santidad es al alma”.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ *Ibidem*. Y su definición es importante porque permite comprender la realidad sin evasión o consuelo: “si pensara que Dios me enviaba el dolor merced a un acto de su voluntad y por mi bien, me creería algo, y desaprovecharía la principal utilidad del dolor, que es la de hacerme ver que no soy nada” (*Ibidem*). En las notas publicadas bajo el título de *Cuadernos*, especifica: “Con referencia a la creación, Dios estpa perfectamente presente y perfectamente ausente” (“Cuaderno VIII”, C, p. 582).

⁷⁸⁶ “Aquel al que hay que amar está ausente”, *Op. cit.*, p. 148. Esto es así en tanto que “el reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza” (*Ibidem.*, pp. 148-149). Y añade: “A Cristo lo mataron de rabia, porque no era Dios” (*Ibidem*, p. 149).

⁷⁸⁷ “Cuadernos de América”, CS, p. 78. Más adelante, complementa: “Las cosas carnales son el criterio de las cosas espirituales [...] Sólo las cosas espirituales tienen valor, pero sólo las cosas carnales tienen una existencia constatable. En consecuencia, el valor de las primeras no es constatable más que como iluminación proyectada sobre las segundas” (*Ibidem*, p. 86).

Más allá de la clara inspiración platónica con la que estructura su filosofía política, en la que ésta y el arte quedan enlazados bajo la triada: Bien, Belleza y Verdad, la originalidad de Weil emerge refulgente -aunque con ello la dificultad misma para comprender su pensamiento- en el tema de *la justicia*. Evidentemente la justicia también está asociada a la desdicha. Y aunque ambas son centrales en su pensamiento, en sus textos equivocadamente considerados religiosos cuando no se toma en cuenta su crítica de la religión, el énfasis teórico en la desdicha llega a interpretarse sólo en términos teológicos (queremos decir en el nivel abstracto del pensamiento, que la convierte en dolor) y sin vinculación con el mundo.

Para aclarar y comprender a fondo su posición teológica y filosófica en torno a la justicia es importante tener en cuenta lo que sostiene Carlos Ortega -quien asegura que la desdicha es el núcleo de su filosofía: “lo que confiere singularidad a la teología weiliana es que [...] hace del sufrimiento, de la desgracia humana, su núcleo”.⁷⁸⁸ Sin embargo, Weil separa la concepción tradicional de cierto cristianismo, que acepta con resignación el sufrimiento, de su propia postura. Ella concibe a la desdicha como algo objetivo: “la desdicha no es un estado anímico. Es una pulverización del alma por la brutalidad mecánica de las circunstancias”.⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ Carlos Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 39. Pero como nos recuerda él mismo: “en nada se parece este uso del sufrimiento y la desgracia a la complacencia o el delirio con que los mártires cristianos, por ejemplo, se arrojaron al martirio” (*Ib.*).

⁷⁸⁹ “El amor a Dios y la desdicha”, *PD*, *ed. cit.*, p. 84. Según su propia concepción de la fe, aclara incluso, puntualizando así también su propia concepción del cristianismo, que “con frecuencia se reprocha al cristianismo una complacencia mórbida en el sufrimiento y el dolor [... cuando] El cristianismo no se centra en el dolor y el sufrimiento, que son sensaciones, estados anímicos en los que siempre puede buscarse una voluptuosidad perversa. Se trata de algo muy distinto” (*Ibidem*).

Realmente en todo su pensamiento está formulando una crítica profunda y total al sentido mismo de la religiosidad y al de la política. En sus textos considerados religiosos define filosófica y originalmente su propia idea de dios, como hará también en su momento críticamente respecto de la ciencia, la filosofía, y hasta del arte en un nivel relativamente menor.⁷⁹⁰ La profundidad ontológica y ética de Simone Weil tanto como su postura política de lucha contra la dominación de clase y su preocupación por temas religiosos como la belleza y el dolor le permiten comprender la realidad en toda su plenitud, en la medida en que lo hace desde el plano del pensamiento y sin perder de vista el vínculo natural del cuerpo con la sensibilidad; como estableció desde su tesis de grado.

Progresivamente, habiendo pasado por la descripción ontológica de la realidad y establecido el valor de la inspiración espiritual (contra la opresión) que la política puede y debe brindar, el paso de su interrogación inicial sobre el conocimiento se convierte sigilosa pero persistentemente en una búsqueda de identificación de una Verdad que -para ella- está íntimamente relacionada con la Justicia y cuyo camino o método es la Belleza. Una definición sintética de su pensamiento estético podría ser la idea de que *la belleza es la luz de la verdad* para comprender *el bien*. Por consiguiente su noción de Dios también es forma (equilibrio), y está representada en la belleza; Belleza que resplandece iluminada por la Luz sobrenatural; luz que ilumina el camino de la verdad y que nos lleva a comprender el bien. Por ello insiste que la luz es el

⁷⁹⁰ En el espacio del arte también hay consecuencias de desarraigo. Pero la *atención* le puede permitir al arte encontrar la espiritualidad de la capacidad creadora: “La atención extrema es lo que constituye la facultad creadora del hombre, y no existe más atención extrema que la religiosa. La magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, de religión auténtica, en dicha época” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 154).

método, y que “se le degrada al convertirla en objeto”. De acuerdo con esto, si la *desdicha* es el concepto central de su filosofía moral, *la atención* (a ella y a la belleza del mundo) es el núcleo de su teoría del conocimiento. Por ello manifiesta: “Se busca la verdad no en cuanto verdad, sino en cuanto bien. La atención se halla ligada al deseo. No a la voluntad, sino al deseo. O, más exactamente, al consentimiento”.⁷⁹¹

Esto implica un nivel de participación –aunque mínimo pero fundamental- de la persona, quien comparte con Dios un “grano” de sacralidad dentro de sí (aunque no lo sepa). El grano de granada al que Weil se refiere y que remite a la religión de *Eleusis* representa “el consentimiento que le da el alma a Dios casi sin ella saberlo, y desde luego sin proponérselo, y constituye algo así como lo infinitamente pequeño entre la masa de las distintas inclinaciones del alma, a pesar de que es lo que determina para siempre su destino”.⁷⁹² Para nuestra filósofa la virtud consiste en la búsqueda del bien. Por ello continúa diciendo: “el amor instruye a los dioses y a los hombres, porque nadie aprende sin desear aprender”.⁷⁹³ Lo cual implica que la búsqueda de conocimiento tampoco está exenta del ejercicio del Amor, que es el *súmmum* de la realidad misma.

En términos generales -sobre la base de la propia definición de “amistad” que funda la filosofía- podemos decir que hasta el propio campo filosófico podría ser considerado ya como el suelo propio del concepto de *Amor*, y como la vía privilegiada

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² “Búsqueda del hombre por parte de Dios”, *IP*, p. 15. Y continúa, abundando en torno a la posibilidad original del bien que el ser humano concentra en su interior: “Es aquel grano de mostaza con el que Cristo comparaba el reino de los cielos, la mas pequeña de las semillas, que, sin embargo, más tarde se hará un árbol en el que vendrán a ponerse las aves del cielo” (*Ibidem*).

⁷⁹³ “La atención y la voluntad”, *GG*, p. 154.

de acceso al *conocimiento*. Por ello cuando la filósofa enfatiza la importancia de la relación del alma y el cuerpo con el mundo es porque es la relación entre lo sensible y lo trascendente lo que puede dar lugar al *amor* por la *belleza* del mundo: “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”.⁷⁹⁴

Según los editores de *La gravedad y la gracia*, Simone Weil dedicó su existencia a tratar de “desentrañar el grado y los modos de la participación de la gracia divina en el mundo, así como el punto de intersección de la misma con las leyes que lo dominan”⁷⁹⁵ a través de sus propias experiencias espirituales. Alguien así sólo podía considerar inadecuada la evasión del mundo a través de la imaginación, como según ella termina por hacer Freud con su teoría de la sublimación, debido a que la función de la sublimación consiste para Weil, precisamente, en una moderna forma de evasión de lo real: “la idea de la sublimación sólo podía nacer de la estupidez contemporánea”.⁷⁹⁶

Ella sostiene en cambio una valoración profunda -inclusive sacralizadora- y de la forma más realista posible, de toda la realidad y de forma especial de la materia, del orden del mundo; posición que está sostenida en su comprensión del estoicismo. Expresada en términos más ontológicos que políticos, su valoración por el mundo le lleva a sostener: “Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya

⁷⁹⁴ “Formas del amor implícito a Dios”, *ED*, p. 102.

⁷⁹⁵ “Primera de forros”, *GG*.

⁷⁹⁶ “El amor”, *GG*, p. 106. En sus cuadernos, en torno al tema de la sexualidad, un punto que parece referir un eco de Freud, amplía y precisa su distancia: según aquél “cualquier apego, cualquier pasión no sería más que deseo sexual. Todo Freud está enteramente en Platón. ¡Pero no al revés! Aquél atisbó esta misma verdad, pero no entendió nada” (“Cuaderno XI”, *C*, p. 824.

marca es la belleza [...] lo bello es presencia real de Dios en la materia [...] el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento”.⁷⁹⁷ No aceptar esto - renunciar al realismo y con ello a la evidencia de este hecho- deriva en un reforzamiento del egocentrismo moderno: “negarse a aceptar un acontecimiento del mundo es lo mismo que desear que el mundo no exista. Y eso está de mi mano; si lo deseo, lo consigo. Soy entonces un absceso del mundo [...] Desear que el mundo no exista es desear que yo, tal como soy, sea todo”. Contraria a esta postura la afirmación realista que Weil sostiene y su concepto materialista de Dios, la llevan a afirmar enseguida: “Ojalá que el universo entero, desde la piedrecita que está en mis pies hasta las estrellas más remotas, exista en todo momento para mí”.⁷⁹⁸

Si la materia del mundo expresa de suyo un elemento de sacralidad, por la misma razón concibe que Dios, la Gracia, o la Luz, no debe ser el objeto del conocimiento. En sus propias palabras: “el objeto de la búsqueda no debe ser lo sobrenatural, sino el mundo. Lo sobrenatural es la luz: si hacemos de ello un objeto lo menoscabamos”.⁷⁹⁹ Con esto ubica el mundo como el lugar al que se dirigen sus preocupaciones, distinguiendo su marcado interés político de las preocupaciones

⁷⁹⁷ “Belleza”, *GG*, p. 183. En este sentido el mundo es accesible al conocimiento humano precisamente por medio de la sensibilidad, y en la medida en que, como ella dice: “Así como la esencia misma de Dios es la de ser bien —no un ser que lleva asociado el bien como atributo, sino bien absolutamente puro—, así también la esencia misma del mundo es la de ser sensible. Ser sensible es su propia realidad” (“Cuaderno VIII”, *C*, p. 585).

⁷⁹⁸ “El sentido del universo”, *GG*, p. 175. El *amor fati* de los estoicos en relación con la experiencia interior de la desdicha, le permite complementar: “no es preciso que la *aceptación* repercuta en la amargura, disminuyéndola, pues siendo así la *aceptación* disminuiría en fuerza y pureza. Porque *el objeto de la aceptación es qué significa amar en cuanto amar, y no otra cosa*. —Decir como Iván Karamazov: nada puede haber que compense una sola lágrima de un solo niño. Y aceptar, sin embargo, todas las lágrimas y los innumerables horrores que se dan más allá de las lágrimas. Aceptar estas cosas, no por las compensaciones que pudieran traer consigo, sino por sí mismas. Aceptar que *existan* sencillamente porque existen” (“La desgracia”, *Op. cit.*, p. 119. Los subrayados son nuestros).

⁷⁹⁹ “La inteligencia y la gracia”, *GG*, p. 165.

teológicas, que muchas veces han sido consideradas como su interés principal. En verdad la sensibilidad, la percepción y el cuerpo, son fundamentales para comprender el mundo, por ello recomienda hacer uso de los recursos que ofrecen las facultades humanas, “e incluso de la gracia, en su calidad de fenómeno sensible”.⁸⁰⁰

No obstante es necesario aclarar que para Weil el sufrimiento y el goce no están en el mismo rango como fuentes de saber. De hecho para ella el placer y el dolor son parejas inseparables.⁸⁰¹ De acuerdo con la mecánica del mundo, el consuelo que el ser humano naturalmente desea consiste en la búsqueda de un equilibrio que resulta fatal,⁸⁰² ya que al ser humano le resulta más fácil orientar su acción hacia la búsqueda del placer. Más los placeres son finalmente inmerecidos, porque quien procede en busca de consuelo no busca dar sino recibir (y esto significa llenar el vacío por el que pasaría la Gracia, en cuanto ésta se identifica con la Luz). Por tanto, aunque tanto el placer como las alegrías son una muestra de lo que el mundo es, el único inconveniente es que son inútiles para comprender. En el plano epistemológico sostiene la filósofa: “La serpiente ofreció el conocimiento a Adán y Eva. Las sirenas ofrecieron el conocimiento a Ulises. Estas historias ponen de manifiesto que el alma se pierde al buscar el conocimiento en el placer. ¿Por qué? El placer es quizá inocente, siempre que no se busque en él el conocimiento. A éste sólo está permitido buscarlo

⁸⁰⁰ “Descreación”, *GG*, p. 84.

⁸⁰¹ Lo que la lleva a sostener que “los opuestos no son el placer y el dolor, sino las especies de uno y otro. Existe un placer y un dolor infernales, un placer y un dolor curativos, un placer y un dolor celestes” (“La desgracia”, *GG*, p. 121).

⁸⁰² Lo anterior en la medida en que la fragilidad del alma humana no resiste su paradójica condición; “entonces uno libera en sí energía mediante una violencia que aún lo degrada más. En términos de termodinámica, compensación, círculo infernal del que uno no puede escapar si no es por arriba” (“La gravedad y la gracia”, *Op. cit.*, p. 55).

en el sufrimiento. [Ya que es] la miseria humana, y no el placer, [la que] contiene el secreto de la sabiduría divina”.⁸⁰³

Tal posición confirma su *interés primordial en el tema del conocimiento*, así como la relación que existe entre éste y el tema de *la desdicha*. Pero sobre todo queda clara su línea de *coherencia* con el principio establecido desde el campo epistemológico, para el campo ontológico como para el moral. En contra de la interpretación que coloca a Simone Weil exclusivamente del lado de la contemplación, se encuentra en su filosofía un tema que le preocupa de forma absolutamente profunda: la desigualdad social, que trastoca la forma digna y la posibilidad misma de la vida humana. De dicho interés y su presencia permanente sostenemos que la referencia a los temas teológicos con los que Weil conforma su método de comprensión de la realidad -si bien se relacionan con su filosofía política y su ética en torno al tema de la justicia, aplicada tanto al espacio social como al personal- deben ser ubicados filosóficamente como parte de su redefinición de la espiritualidad, de la filosofía y probablemente hasta de la mística, como tarea pendiente de la plena humanización.

Las referencias a lo espiritual deben ser asumidas como los recursos de una plena y auténtica comprensión del mundo. Es así como nuestra filósofa comprende y aprecia los valores del cristianismo, aunque los interprete de forma original. En el texto en el que expone su planteamiento crítico, sano y genuinamente reflexivo con el que reconstruye su propia idea de la religión, explica puntualmente las razones de su valoración del cristianismo y también de su rechazo: “El cristianismo, después de

⁸⁰³ “La desgracia”, *GG*, p. 122.

veinte siglos no ha salido prácticamente de la raza blanca; el catolicismo es todavía mucho más restringido. América ha estado dieciséis siglos sin oír hablar de Cristo [...] y sus pueblos han sido destruidos en medio de las más horribles crueldades antes de haber podido conocerle. El celo de los misioneros no ha cristianizado África, Asia y Oceanía, pero ha puesto esos territorios bajo la dominación fría, cruel y destructora de la raza blanca que lo ha aplastado todo. Sería extraño que la palabra de Cristo hubiera producido tales efectos si se hubiera entendido bien”.⁸⁰⁴

El tema del amor en la filosofía de las mujeres.

Simone Weil observa que la concepción de Dios generalmente se reduce a la búsqueda de consuelo que ofrece la religión. Ello refuerza el abandono del mundo que ella se propone recuperar por medio de una rehabilitación del concepto platónico de amor; concepto que a nosotras nos interesa dilucidar en el contexto de su condición sexuada, aunque ésta no sea tematizada por ella, explicitada, ni consciente. Para Geneviève Fraisse la diferencia de los sexos es un operador permanente en la producción del discurso filosófico. Este operador se revela precisamente a través de nociones como la de *Eros*, que alude mediante metáforas y analogías conceptuales a la sexualidad

⁸⁰⁴ CR, p. 31. Asimismo sostiene que “Cuando Cristo dijo, ‘Enseñad a todas las naciones y llevadles la noticia’ ordenaba transmitir una noticia, no una teología [...] Probablemente deseaba que cada apóstol añadiera de igual modo la buena noticia de la vida y de la muerte de Cristo a la religión del país en el que se encontrara. Pero la orden ha sido mal comprendida por el inextirpable nacionalismo de los judíos. Éstos han tenido que imponer en todas partes su Escritura” (*Ibidem*). 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” (*Ibidem*, pp. 31-32).

(erótica o reproductiva -como en el caso de Sócrates, como partera- atestigua la misma Fraisse).⁸⁰⁵

En este momento confirmamos que, como postulamos en la hipótesis general de esta investigación, preguntarnos por el tema del Amor a Dios como *conocimiento de la verdad* en el pensamiento weiliano es un punto de partida suficientemente firme para acceder a un pensamiento cuyo carácter asistemático no niega la profundidad filosófica, ni el interés propiamente filosófico por la verdad. El pensamiento de Simone Weil se interroga por la “justicia” y se dirige en general al campo de la “virtud” como condición de una “vida buena”. La base de posibilidad de realización humana de la virtud es el *amor mundi* de los estoicos; *Ágape* en la cultura griega. Lo que, creemos, puede ser la luz que ilumine el campo de la política y el de la ética, que logre aclararnos las posibilidades actuales de un pensamiento capaz de corregir el rumbo de la cultura destructiva que pervive.

Si queremos comprender plenamente la antigua noción filosófica del Ser resulta ineludible la experiencia de la desdicha, que Simone Weil considera indispensable para la búsqueda del bien (y en torno a la posibilidad de justicia que venga aparejada con él). Pero la desdicha, irrenunciable para la búsqueda de comprensión sobre la realidad del mundo, produce “en el plano de la perfección” un efecto similar o equivalente en el alma al de la destrucción exterior del yo. Ese efecto es la ausencia de Dios, que es necesaria para restablecer el equilibrio con el mundo. Es decir, la ausencia de Dios está ligada para la filósofa a un valor: el “dolor redentor” por

⁸⁰⁵ Cf. Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit.

el cual el padecimiento mismo –dice nuestra filósofa- “posee la plenitud del ser”.⁸⁰⁶ Pero lograr tal plenitud sólo es posible lograrla con la participación de la persona, y siempre y cuando se haya hecho el espacio necesario para recibir a Dios en el alma.

Ello implica eliminar el yo, descrearse, que es el modelo de la acción de dios propuesto por nuestra autora; aquella acción por lo que su ser es su ausencia.⁸⁰⁷ Pero también hay consecuencias ontológicas respecto a la ausencia de Dios, Weil asevera que “mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento extremo. Pues la ausencia de Dios es el modo de presencia divina que corresponde al padecimiento -la ausencia sentida”.⁸⁰⁸ Lo que la filósofa llama la “plenitud del ser”, queda totalmente representada en la frase: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.⁸⁰⁹ Frase que expresa absolutamente la miseria del hombre, el abandono total de Cristo a la miseria del mundo por parte de Dios. Tal abandono expresa también la trágica reducción del ser humano a la materia que aprisiona su alma, y refiere con ello el germen de divinidad que la persona contiene. Con esta ausencia de Dios explica Weil el sentido profundamente verdadero de ese aspecto del cristianismo que es la crucifixión, en cuánto revelación de la verdadera condición del mundo para los seres humanos: “La cruz es infinitamente más que el martirio. El

⁸⁰⁶ “El yo”, *GG*, p. 76.

⁸⁰⁷ En este sentido introduce su concepto de atención: “Al hombre le ha sido dada una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real [...] Renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia —en cierto sentido— a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros” (“Descreación”, *Op. cit.*, p. 82).

⁸⁰⁸ “El yo”, *Op. cit.*, p. 76.

⁸⁰⁹ En tanto que para ella es la “auténtica prueba de que el cristianismo es algo divino” (“La cruz”, *Op. cit.*, p. 127).

sufrimiento más puramente amargo, el sufrimiento penal, como garantía de autenticidad”.⁸¹⁰

Se trata para ella de reconocer fielmente los caracteres más esenciales que atribuye a la divinidad: “Parecerse a Dios, pero a Dios crucificado. A Dios todopoderoso en la medida en que está atado por la necesidad”.⁸¹¹ Banalizar la idea de dios al convertirlo en una forma o fuente de compensación, hacer de Dios un mago, un prestidigitador, o bien un jugador al que habríamos de apostar las condiciones de nuestro bienestar, es una forma de reforzar el Ego que sostiene el dogma egoísta de su amor a los seres humanos.⁸¹² La definición weiliana de Dios -opuesta a la de infierno- es análoga hasta cierto punto a la relación del ser humano con el mundo.⁸¹³ En este sentido Dios es para ella “la pureza, la perfección, la plenitud, el abismo del padecimiento. Mientras el infierno es un falso abismo. El infierno es superficial. El infierno es una nada que tiene la pretensión y produce la ilusión de que existe”.⁸¹⁴

⁸¹⁰ *Ibídem*, p. 128. Pero sobre todo la posibilidad de “saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado” (*Ibídem*). Ya que generalmente, como dice Weil, “es mucho más fácil ponerse con la imaginación en el lugar de Dios creador que en el lugar de Cristo crucificado” (*Ibídem*, p. 129).

⁸¹¹ *Ibídem*, p. 128.

⁸¹² Tal concepción es ilusoria en cuanto: “constituye un gran peligro amar a Dios como el tahúr ama el juego” (“Ilusiones”, *Op. cit.*, p 98). Por el contrario, según ella es porque Dios nos ama por lo que debemos amarnos, como afirma en otro momento: “Nosotros no debemos amar a Dios por el hecho de que él nos ame. Por el hecho de que Dios nos ame, debemos amarnos. ¿Cómo amarse a sí mismo sin esa razón?” (“El amor”, *GG*, p. 105). Sólo la soberbia puede hacernos pensar de otra manera.

⁸¹³ Sólo que nuestra interpretación es inversa. Apoyándose en las *Eneadas* de Plotino, Weil sostiene: “Uno, el número más pequeño. ‘El uno es el único sabio’. Es el infinito. Un número que crece piensa que se está acercando al infinito. Pero se está alejando de él. Para elevarse hay que bajar. Si 1 es Dios, ∞ es el diablo. [Por ello es que] la miseria humana, y no el placer, contiene el secreto de la sabiduría divina. Toda búsqueda de un placer es búsqueda de un paraíso artificial, de una ebriedad, de un crecimiento. Pero no nos ofrece nada, salvo la experiencia de que es vana. Sólo la contemplación de nuestros límites y de nuestra miseria nos coloca en un plano más elevado” (“Balanza y palanca”, *GG*, p. 131).

⁸¹⁴ “El yo”, *GG*, p. 76.

En términos gnoseológicos y con la terminología de Platón: el infierno es la caverna en la que vivimos como en una prisión. Y eso nos lleva al tema de la relación que tiene la desdicha con la vida. La desesperación de la vida desarraigada y su tendencia al apego provoca que el ser humano se afiance a cualquier cosa, incluido el dolor infernal en el que no cabe ni la gratitud (salvo en su forma baja) ni la justicia. Una forma de esclavitud, asegura Weil, en la que ya no existe energía suficiente para separarse o tomar distancia del dolor (ni del error). El apego sin forma queda así al descubierto, sin otro objeto que él mismo, y ese es el infierno: El apego a la vida sin ningún sentido, por sí mismo, carente de valor.⁸¹⁵

Por su parte el proceso de desprendimiento del yo que Weil llama la descreación es solamente un instante; un momento de acceso al bien que es el camino de la redención alimentado por la desdicha. Es pertinente preguntarse ¿de qué manera dejaría de existir el mal en el mundo? La respuesta que Weil ofrece es que primero es imprescindible que el mundo sea ajeno a nuestros deseos. Si así fuera, y además no cupiera el mal en él, entonces nuestros deseos serían eternamente malos. De manera que eso no es necesario. Más allá del cuestionamiento al apego del Yo, la filósofa comprende que el deseo cumple una función básica en el camino de la virtud, en la medida que la gracia exige una *disposición* del alma para recibirla. Si bien esa disposición del alma no es activa, ni depende únicamente de la inteligencia, es

⁸¹⁵ Contrario a lo que a veces se piensa, Weil cree que la vida en sí misma, sin significado humano, es el infierno: “Bajo ese aspecto, la desgracia es horrible como lo es siempre la vida al descubierto, como un muñón, como el pulular de los insectos. La vida sin forma. El único apego es sobrevivir. [Y esa es] la extrema desgracia, cuando todos los apegos se sustituyen por el de sobrevivir” (*Ibidem*, pp. 76-77).

necesario dirigirla plenamente al bien -aunque eso no sea suficiente- en tanto de nosotros depende sólo la disposición inicial.

Es decir, la tarea a realizar para los seres humanos es difícil, no sólo debido a los apegos al mundo que son producto de la imaginación, sino también porque el acceso a la gracia sólo es parcialmente voluntario.⁸¹⁶ A diferencia de la gravedad, que sólo tiende hacia lo bajo, el movimiento de la gracia es doble: descendente por parte de Dios y ascendente por la Atención de la persona.⁸¹⁷ Pero el consentimiento al bien no es fácil porque compromete sin posibilidad de desdecirse o echarse para atrás. Hay una especie de virginidad del alma respecto al bien, similar -según Weil- a la de una mujer que tiene miedo a la hora de decir sí -asegura- aunque el amor llegue a triunfar sobre ese miedo.

Asimismo en cada ser humano hay una fecha desconocida (para él mismo), aunque ésta sea completamente determinada, después de la cual el alma humana no puede conservar su virginidad. Si antes de ese instante fijado eternamente el alma no ha consentido en ser tomada por el bien, será inmediatamente tomada, a pesar suyo, por el mal, ya que en cualquier momento puede un ser humano entregarse a él. En ese caso el ser humano se entrega en la inconsciencia -asevera- sin saber que se introduce

⁸¹⁶ Como dice en una carta a su amigo Joe Busquets: quien no siente la distinción entre el bien y el mal es porque hay otro hombre en su interior, que es el mal en usted. Esto es porque “no ha dado todavía su consentimiento para reconocer esa distinción en tanto que bien y mal” (“Carta a Joë Bousquet”, *PD*, p. 55). Sin embargo añade: “Un examen atento [...permitiría ver] lo que en sus pensamientos, palabras y actos alimenta ese otro a sus expensas y lo que usted alimenta a las de él” (*Ibidem*).

⁸¹⁷ Esto significa precisamente la insuficiencia del esfuerzo (no obstante necesario mediante la atención) por parte de la persona “en nosotros, el movimiento ascendente es vano (y aun peor que vano) si no proviene de un movimiento descendente”; que es precisamente la gracia de Dios representada como luz divina (“Balanza y palanca”, *GG*, p. 132).

en él una autoridad exterior: “El alma bebe un narcótico antes de entregarle su virginidad”⁸¹⁸ al mal.

Por la lógica misma del mal –que se manifiesta como la realidad misma del mundo y la materia- no es necesario decir sí al mal para ser tomada por él; en cambio el bien no toma al alma más que cuando ella dice “sí”.

El libre albedrío queda transfigurado en esta idea que juzga inocente al alma en su vinculación con el mal. La diferencia entre la entrega de un alma al bien o al mal no está determinada por el contenido de las acciones ni sólo por la capacidad o cualidad específica de las fuerzas, sino por la naturaleza misma de ambas posibilidades (o fuerzas que dominan en la realidad), cuya cualidad es definitivamente opuesta: una naturalmente dada al ser humano (gravedad), la otra (gracia) simplemente como posibilidad (¿lejana?) de elección, y cuya realización depende de lo que Simone Weil llama *atención sobrenatural*.

Pero así como el plano gnoseológico está relacionado con el del Bien, la definición de la virtud no está separada de la verdad; por ello es que el pecado no depende del uso de alguna de las fuerzas sino en función de la cantidad de luz que hay en el alma en el momento de usarlas.⁸¹⁹ El pecado depende, por ende, de nuestra capacidad de comprensión. Por otra parte Weil sostiene que el temor a la unión nupcial con Dios es tal que el alma no tiene poder para decir sí al bien, si el instante en el que su suerte sea eternamente fijada no la presiona de manera urgente.⁸²⁰ Pero en

⁸¹⁸ “Carta a Joë Bousquet”, *PD*, p. 55.

⁸¹⁹ Cf. *Supra*, “Nota 755”, p. 332.

⁸²⁰ En el caso de nuestra filósofa, durante un momento de intenso dolor físico, mientras se esforzaba, según dice, en amar sin creer tener derecho a darle un nombre a ese amor, sintió la presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano, inaccesible tanto a los

quienes antes de acercarse a este punto se han dejado tomar por el mal, ese instante límite ya no tiene realidad. Por ello lo máximo que un ser humano puede hacer moralmente, hasta que se acerque el momento, es guardar intacta la facultad de decir “sí” al bien. Y esto significa rechazar el mal, en tanto que al mal sólo se le conoce rechazándolo; al bien en cambio sólo ejerciéndolo.⁸²¹

Es evidente que en el pensamiento de Simone Weil el amor es la facultad humana más potente y simultáneamente la más desdeñada en todos los niveles, en la medida en que subyace aún a la peor de las idolatrías: la del “yo”. También es innegable que el amor -en la imagen que Weil nos ofrece de Grecia, por ejemplo- es otra forma en que los hombres pueden descubrir su alma. Entre las formas puras de amor que aparecen mencionadas en *La Iliada* se cuentan: La hospitalidad, el amor del hijo por los padres, el amor fraternal, el amor conyugal y la amistad. Pero hasta frente a los enemigos se llega a sentir la gracia del amor -testifica Weil. Esta obra representa para ella: “el triunfo más puro del amor, la gracia suprema de las guerras, es la amistad que sube al corazón de enemigos mortales. Hace desaparecer la sed de venganza por el hijo muerto, por el amigo muerto, borra por un milagro aun mayor la distancia entre bienhechor y suplicante, entre vencedor y vencido”.⁸²²

sentidos como a la imaginación, análoga al amor que se transparenta a través de la sonrisa más tierna de un ser amado. “Desde ese instante el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos” (“Carta a Joë Bousquet”, *PD*, p. 58). Por ello, en el momento de decir sí al bien (dice a su amigo) le será concedido el perdón a esa bala que un día entró en su cuerpo y, con ella, a todo el universo que la dirigió.

⁸²¹ Por ello afirma: “No se tiene la experiencia del bien si no es realizándolo. No se tiene la experiencia del mal si no es impidiéndose su realización, o, si ya se ha realizado, arrepintiéndose de ello. Una vez hecho, al mal ya no se le conoce, porque el mal rehúye la luz” (“El mal”, *GG*, p. 112).

⁸²² “La Iliada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 37. El autor de la Iliada, sostiene nuestra autora, “consiguió amar a Dios a través de la miseria ajena” (“Cuaderno VI”, *C*, p. 452).

Para la filósofa el uso necesario de la gracia consiste inicialmente, cuando logra iluminar el camino del amor en el plano social y político, en la posibilidad imprescindible de lograr, como ella alega, “un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje [aunque ello], exigiría una virtud más que humana, tan poco habitual como una constante dignidad *en la debilidad*”.⁸²³ Esos escasos momentos de gracia, asegura, son raros en *La Iliada*, “pero bastan para hacer sentir con extremo pesar lo que la violencia hace y hará perecer”,⁸²⁴ y constituyen una alusión a aquello más recóndito y valioso de la condición humana.

La portentosa capacidad que todos poseemos -que nuestra filósofa dota de características no sólo morales sino aún imprescindibles para el encuentro con la verdad- es el amor.⁸²⁵ Amor que es, en la búsqueda de la verdad, tanto motivo como instrumento, nunca objeto. Sin embargo el principal objetivo de Simone Weil es claramente establecido en términos mundanos; como interpreta una de sus lectoras;

⁸²³ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 29 (La traducción de Jus, menos textual, dice: “exigiría una virtud más que humana, y tan rara como *mantenerse digno en la debilidad*”. El subrayado es mío. *La fuente griega*, ed. Jus, p. 26).

⁸²⁴ “La Ilíada o el poema de la fuerza”, *FG*, p. 37.

⁸²⁵ El sentido preciso del concepto del amor weiliano queda de manifiesto en el texto de Maite Larrauri, en el que cuenta una anécdota de Camus que ilustra el deber humano de concentrar y disolver en sí mismo la tendencia al mal: “La ley que rige los comportamientos humanos es que todo aquel que se encuentra en una posición de superioridad se muestra autoritario o condescendiente, porque de esta manera sus actos son una confirmación de la inferioridad del otro y de su propia superioridad. Camus dice que habría que alabar a los humanos no por sus grandes hazañas, como normalmente se hace, sino por aquello de lo que se han abstenido aún pudiendo hacerlo. Camus, que no conoció a su padre, muerto durante la Primera Guerra Mundial, cuenta de él la historia que guarda en su recuerdo como único legado. Cuando su padre vio el modo bárbaro en el que habían torturado a unos soldados, cortándoles el pene e introduciéndoselo en la boca hasta la asfixia, dijo lleno de rabia que eso no era un comportamiento propio de hombres, y cuando le hicieron notar que esas brutalidades suceden siempre en las guerras, añadió la frase que Camus conservó como un tesoro: ‘Un homme, ça s’empêche’, o sea, un hombre tiene que contenerse, impedirse, reprimirse y si no lo hace no es un hombre”. (Maite Larrauri, “Entre la pobreza y el sol: Albert Camus”, *Fronterad. Revista digital*, <http://www.fronterad.com/?q=entre-pobreza-y-sol-albert-camus> 4/I/2016).

se trataba de “desentrañar la interrelación de la conciencia superior y el universo físico y social”,⁸²⁶ bajo una óptica platónica capaz de unificar la búsqueda de la justicia en tanto bien, y en su relación con la belleza y la verdad. Esto queda claro en la afirmación realista, alimentada por su estoicismo, de que “el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. Por esa razón, belleza y realidad son idénticas. Por esa razón, el gozo y la sensación de realidad son idénticos”.⁸²⁷

Para la filósofa, la luz y la belleza del mundo son los recursos a mano del espíritu, a través de los cuales puede ofrecer la representación de la realidad como unidad vital del espíritu con la materia. Desde esta perspectiva construye su visión de una nueva política, cuyo objetivo debería ser la construcción de la justicia y que, lejos de sustentarse en la idea romana del derecho, se dirige hacia una total transformación de la vida y la cultura humanas a partir de su original propuesta de sustitución de los derechos humanos por deberes humanos. Deberes dirigidos a atender las necesidades imprescindibles y más básicas del alma humana.

Entre esas necesidades que la filósofa establece como vitales y relaciona firmemente con los deberes morales, la primera, la más fundamental, es la de echar raíces y, al mismo tiempo, desde un plano personal, *descrearse*. El resto son los valores vitales imprescindibles que la modernidad ha negociado, o bien sacrificado. Se trata de un programa para saciar las necesidades básicas del alma y con ello echar raíces. Según ella en todo ser humano existe una base de sacralidad que hay que preservar y que está ligado radicalmente a algo por encima de este mundo. Por encima de todas

⁸²⁶ Fátima Fernández, Prólogo de *La fuente griega*, ed. Jus, p. 6.

⁸²⁷ “El amor”, *GG*, p. 106.

está el arraigo, que es el tema que aborda en la última parte del libro, y queda definido como la principal necesidad del alma humana.

El arraigo consiste en una forma de cultivo del ambiente vital de los seres humanos, que le permite situarse en una atmósfera propia en la cual poder desarrollarse y crecer como las plantas, refiere Weil. Se trata de restablecer el pacto individual que cada ser humano efectúa con sus propias condiciones, y recuperar la alianza establecida en el origen del mundo, entre el espíritu y el universo.

El *orden* es la primera “necesidad vital del alma humana” con la que inicia su lista. La define como el deber que los seres humanos tienen de saber identificar las obligaciones más básicas sobre las secundarias, prorizando las que son esenciales, como la atención a la belleza del mundo. Ello permite separar las fantasías de los vicios y los alimentos de los venenos para el alma. La *libertad* es otro alimento indispensable para el alma; consiste en la posibilidad de elegir en torno a reglas que deben ser simples y razonables. Cuando esto no es así y las reglas son tantas que se obstruyen entre sí, los seres humanos se refugian en la irresponsabilidad, la puerilidad o la indiferencia.

Es importante también que las normas provengan de una autoridad reconocida por todos. La *obediencia* es otra necesidad vital del alma humana, y se refiere a la obediencia de las reglas establecidas como a la obediencia a seres humanos. La obediencia requiere el consentimiento libre y voluntario. No responde a la coerción ni a estímulos exteriores. La sumisión voluntaria al orden de las reglas no implica indignidad. Pero es necesario que la obediencia sea considerada como un deber en tanto es imprescindible alimentar la humildad en el alma. Otra necesidad es la

responsabilidad. Ésta implica la iniciativa y hasta la necesidad de mando. Se relaciona con el sentimiento de utilidad y de aportación en la colectividad; lo que le permite al ser humano ubicar su lugar en ella.

También la *igualdad* es una necesidad vital del alma humana que consiste en el reconocimiento y el respeto público necesario para expresar el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos. Las diferencias entre ellos no deben vivirse como un diferente grado de respeto, sino establecer un equilibrio entre ellas. La *jerarquía* es la siguiente necesidad vital del alma humana, y se caracteriza por una especie de veneración y devoción hacia los superiores. Superiores considerados en su aspecto simbólico, por lo que representan, no porque de suyo se establezca alguna superioridad.

La verdadera jerarquía consiste, según Simone Weil, en el hecho de ubicar moralmente a cada uno en el lugar que le corresponde. Se trata de jerarquía en el sentido moral, más que organizativo (aunque lo incluye). El *honor*, otra de las necesidades vitales del alma, tiene que ver con la consideración del ser humano dentro de su entorno social. Corresponde a aquellos considerados en su relación con la grandeza moral. La privación del honor constituye una privación total de consideración. Sólo el crimen puede quitárselos y el castigo debe devolvérselos. El *castigo* también constituye una necesidad vital para el alma humana.

Quien comete un crimen se coloca fuera de las obligaciones eternas que ligan a los seres humanos. Sólo el castigo le puede devolver al ser humano la dignidad y el honor. La *libertad de opinión*, sin ningún límite, es una necesidad absoluta para la inteligencia. La necesidad de libertad total de opinión, en la medida en que es esencial

para la inteligencia, exige protección contra la sugestión y la propaganda. La libertad de opinión es inútil sin la posibilidad efectiva de pensar. La *seguridad*. Esta necesidad del alma significa que, salvo en casos excepcionales, el alma no puede estar bajo el imperio del miedo. El miedo conlleva una parálisis del alma.

También el *riesgo* es una necesidad esencial del alma, ya que su ausencia debilita el ánimo hasta dejar al alma sin defensas contra el miedo. La *propiedad privada* es otra necesidad vital del alma, que si no se rodea de algunos objetos que vienen a ser como una prolongación de los miembros del cuerpo, se pierde. Para Simone Weil (como para Hannah Arendt, quien mantiene una importante distinción entre “propiedad” y “riqueza”) es deseable que las personas sean propietarias de su casa y de un terrenillo alrededor de ella. La *propiedad colectiva*, como participación en un sentimiento real de pertenencia, se da donde hay verdadera vida cívica; aunque se trata más de un estado de ánimo que de una disposición jurídica.

Finalmente la necesidad más sagrada de todas las que tiene el alma humana es la necesidad de *verdad*. Según Carmen Herrando, “Simone Weil fue una buscadora *sistemática* y casi obsesiva de la verdad: la persiguió con toda su alma”.⁸²⁸ Pero en la palabra verdad, sostiene Weil, “englobo también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trataba para mí de una forma de concebir la relación entre la gracia y el deseo”.⁸²⁹ Es necesario al alma que las personas satisfagan sus necesidades de verdad. Por otra parte, aunque no aparece en la lista de *L'Enracinement*, Carmen Herrando se refiere también a la *alegría* como una necesidad del alma. “La alegría es

⁸²⁸ Carmen Herrando, “Simone Weil. Insuflar una inspiración a Europa”, <file:///C:/Users/Dr.%20Teo/Downloads/SeminarioHerrandoWeil.pdf> 4/1/2016.

⁸²⁹ “Autobiografía”, *ED*, p. 39.

una necesidad esencial del alma. La falta de alegría, sea a causa de la desgracia o simplemente por aburrimiento, es un estado de enfermedad en el que se apagan la inteligencia, el valor y la generosidad. Es una asfixia. El pensamiento se alimenta de alegría [...] Pero esta alegría es sobre todo alegría de los adentros”.⁸³⁰

Tal es el programa que Simone Weil presenta para una política que tenga verdaderamente en cuenta a la persona; un código de comportamiento centrado en el valor de una humanidad que se ha perdido en la confusión y la oscuridad de la caverna. El arraigo –que no aparece enumerado entre las necesidades del alma pero al que le dedica gran extensión- es considerado por Weil una de las principales necesidades del ser humano, del mismo modo que el desarraigo es para ella uno de los peores males que pueden sobrevenir. Finalmente podemos asegurar que la justicia indispensable para garantizar un tiempo de estabilidad, y finalmente la sobrevivencia de los seres humanos como de nuestra dignidad, depende precisamente de la capacidad de *atención* para identificar lo más propio de sus facultades. La atención en el plano político consiste sobre todo en la disposición humana para alcanzar la justicia o, al menos, en lograr atemperar las injusticias. Weil asegura que por la gracia es posible no sólo superar al yo, sino aún acercarlo al plano del espíritu;⁸³¹ en tanto que es posible “mediante la contemplación de la distancia infinita entre uno mismo y lo que es grande, hacer del yo un instrumento de grandeza”.⁸³²

⁸³⁰ Carmen Herrando, *Op. cit.*

⁸³¹ Debido a que “nuestros deseos son infinitos en sus pretensiones, pero limitados por la energía de la que emanan. Por esa razón, es posible, con el concurso de la gracia, dominarlos y erosionarlos hasta destruirlos” (“La atención y la voluntad”, *GG*, p. 156). Así nos predispone Weil en contra del deseo (que hace que el yo se apegue a la imaginación), como la parte del mundo que paradójicamente es su propio medio.

⁸³² “Ilusiones”, *GG*, p. 99.

El tema del *amor* es justamente uno de los datos que ha llevado a interpretar el pensamiento weiliano en un sentido teológico, cuando se da por sentada sin cuestionamiento una vinculación de pertenencia mutua y exclusiva de la iglesia católica con este tema. En este sentido la espiritualidad tampoco es concebida y ofrecida por nuestra pensadora como objeto de conocimiento (es decir, como algo susceptible de análisis objetivo y exterior), sino precisamente como el medio para llegar al pleno conocimiento de la realidad. La búsqueda de lo divino es por ello la *Luz* que ilumina el camino de la verdad, tanto como la disposición del alma a acoger el bien y recibir la verdad. Verdad que también la religión y hasta la ciencia desdeñan, y que la pensadora se propone replantear de forma rigurosa a través de la filosofía.

Para escapar a la reducción de misticismo al que varias veces y explícitamente nuestra filósofa renunciara, debido a que considera que “los errores de nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural [...Y que] la religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe”,⁸³³ debemos recordar que el concepto de amor inicialmente -y particularmente el Amor a Dios- es un tema que ha ocupado a varios filósofos en profundas reflexiones que acaban por conducirlos a terrenos del conocimiento que pasan por la ética, por la ontología y hasta por la filosofía política; como se expresa, más claramente que en cualquiera, en el pensamiento arendtiano.

En este mismo sentido es conocido el caso de Platón; quien configura su filosofía sobre la unidad de los conceptos de *bien, belleza y verdad*; y para quien la

⁸³³ En ese sentido, dice, “el ateísmo es una purificación. Debo ser atea en aquella parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan” (“El ateísmo purificador”, *GG*, p. 152).

amistad y hasta el amor erótico conducen a la plenitud del mundo de las ideas. Hegel también realiza el entramado complejo de su filosofía del espíritu y su concepto clave de la *dialéctica* sobre la base del concepto de *amor* que se discutía fervientemente por sus contemporáneos durante su período de juventud.⁸³⁴ El también incuestionablemente filósofo (cristiano), San Agustín, se interesaba por dilucidar filosóficamente el tema del *acceso de la criatura a Dios* a través del concepto de *Amor* - según el cual la criatura busca al creador conformando su vida conforme al bien. Sobre este tema preciso del Amor construye su noción de *Tiempo*, y Hannah Arendt escribirá sobre él su tesis doctoral.⁸³⁵

Posteriormente la filósofa alemana dirige su preocupación hacia el campo político de la acción humana, y el Amor deriva en la definición de su concepto de *comprensión*, que está ligado al tema del *perdón* aunque sin consecuencias teológicas ni morales; pero sí políticas y epistemológicas, éticamente sugerentes, como la facultad humana de comenzar de nuevo. Afín a la definición de la comprensión que Weil expresa en este punto, Hannah Arendt también mantiene un elemento de aceptación del orden del mundo, en la medida en que la propia comprensión implica, de algún modo, una conciliación con él.

⁸³⁴ Como lo afirma uno de sus importantes estudiosos: Dieter Heinrich (Véase *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990).

⁸³⁵ *El concepto de Amor en San Agustín* (Editada en español por Ediciones Encuentro, Madrid, 2001). Hannah Arendt es, como sabemos, la filósofa política más importante. El destino de esta pensadora judía la acercó al existencialismo a través de personajes como Heidegger y Jaspers, y con su primera investigación que consistió en una reflexión sobre el concepto de Amor en San Agustín. La influencia de este estudioso del tiempo (que fue su primer objeto de amor intelectual), nunca dejará de manifestarse a lo largo de su pensamiento. Arendt seguirá compartiendo la preocupación agustiniana por temas que en el fondo constituyen el sustento más firme para desarrollar su propio pensamiento: amor y tiempo; a los que añadirá (desprendiéndolo de otro tema agustiniano de juventud: la libertad del hombre) el carácter quasi-sagrado de la política y la definición del hombre como inicio.

Es éste un proceso en el que la comprensión juega una especie de función redentora; sin embargo Arendt precisa que, a diferencia del “perdón” que se ubica en el orden de la acción,⁸³⁶ la “reconciliación” para la pensadora alemana, en un sentido más gnoseológico que moral, no significa justificar. Significa simplemente aquello que nos permite comprender. Refiriéndose al fenómeno totalitario Arendt afirmó: “entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”.⁸³⁷ Aceptar lo que existe, diría la francesa.

En el mismo sentido que Weil concibe la atención, la comprensión -que es para Arendt “la otra cara de la acción”- nos permite aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.⁸³⁸ Para Weil, además, la comprensión de lo divino nos permite acercarnos a los otros y a nosotros mismos; aunque -a través de la descreación que ella concibe como la referencia a lo increado- sólo en tanto referentes absolutos de la presencia divina. Es decir, la diferencia entre la Descreación y la destrucción es relevante en términos no sólo morales sino en términos ontológicos: “Descreación [dice]: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la descreación”.⁸³⁹

Para nuestra filósofa el Amor representa la unidad de la verdad, la justicia y la belleza. Por ello la capacidad humana de aceptar la realidad se enfrenta al hecho de que el pacto roto del ser humano con el universo -que ostenta el desarraigo- es la

⁸³⁶ Cf. “Labor, trabajo y acción”, *De la historia a la acción*, *ed. cit.*, p. 107.

⁸³⁷ “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, *ed. cit.*, p. 30.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁸³⁹ “Descreación”, *GG*, p. 81.

separación de la justicia y la verdad. Es la belleza la que representa la clave para comprender la necesidad de su unidad y establecer el valor de su fragilidad, como expresión misma del equilibrio que representa el orden del mundo. De la separación de la materia y el espíritu deriva el concepto de verdad formal que se separa del mundo y se ejerce como dominio sobre la materia. Dominio de los seres humanos que controlan la palabra, frente a los que “sólo” dominan a la materia.⁸⁴⁰ Dominio que se extiende a todo y produce inclusive el dominio de los técnicos -a quienes se les concibe como los nuevos sacerdotes-; que promueve la superioridad de la ciencia sobre el trabajo como una falsa forma de conocimiento (y de control) del mundo.

Contrariamente, Simone Weil cree que si la justicia es imborrable del corazón del hombre, es porque posee realidad en este mundo. Y quien se equivoca, entonces, es la ciencia moderna. En este punto nos interesa ver cómo ha jugado eros en el pensamiento de las mujeres filósofas (Arendt, Fraisse, Weil). En el caso de Simone Weil, el referente de su concepto de amor se encuentra en Grecia, particularmente en Platón: “La disposición del alma que recibe y acoge la gracia no es otra cosa que el amor. El amor de Dios es la raíz y el fundamento de la Filosofía de Platón”.⁸⁴¹

La particularidad que Weil añade a los desarrollos filosóficos del concepto de amor, y especialmente al platónico, estriba en su coherente idea de que la causa del

⁸⁴⁰ Y a quienes finalmente nadie escucharía, ya que para Weil la desgracia en sí misma es inarticulada: “Los desgraciados suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en las que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan. Muy a menudo están lejos de la desgracia por el lugar en el que les han puesto las circunstancias. Pero incluso si están cerca, o si se la han encontrado dentro de un período de sus vidas, incluso reciente, no obstante son ajenos porque se han vuelto ajenos tan pronto como han podido”. (“La persona y lo sagrado”, *ELUC*, pp. 29-30).

⁸⁴¹ “Platón”, *FG*, p. 89.

desarraigo, como el de la posibilidad de echar raíces, es la misma: “todos los hombres están dispuestos a morir por lo que aman. No se diferencian más que por el nivel del objeto amado y por la concentración o dispersión de su amor. [Pero en el fondo, a pesar de su evidente narcisismo] Ninguno se ama a sí mismo. Al hombre le gustaría ser egoísta, pero no puede. [Es así como no se da cuenta de que el amor] el carácter más clamoroso de su miseria constituye [también, cuando se es tocado por la gracia del amor sobrenatural] la fuente de su grandeza”.⁸⁴²

El Pensamiento y la Vida.

Una de las cosas que más llama la atención en el caso de las pensadoras del último siglo (XX) es precisamente la capacidad filosófica, creadora, de introducir en el discurso temas negados, aspectos reprimidos, o formas simplemente ausentes de la definición legítima del campo filosófico, como es la introducción del pensamiento de la diferencia sexual iniciado con Mary Wolstonecraft, desarrollado por Simone de Beauvoir y desplegado plenamente por Luce Irigaray.⁸⁴³

La creatividad filosófica que se esconde en los múltiples (y todavía aislados) ejemplos de pensamiento producido por mujeres podría empezar a iluminar el futuro,

⁸⁴² “Idolatría”, *GG*, p. 103.

⁸⁴³ Luce Irigaray (Bélgica, 1930) es considerada una de las mayores exponentes del movimiento filosófico feminista francés contemporáneo. Irigaray es una teórica y psicoanalista cuyas experiencias como investigadora académica (y políticas sin ella planteárselo) han estado ligadas coherentemente con sus principales propuestas teóricas. A partir de la edición de su libro: *Especulo de la otra mujer* (1974) Luce Irigaray tuvo que enfrentar todo el peso de la institución psicoanalítica representada por Jaques Lacan y el círculo psicoanalítico francés, quienes la desplazaron de su cátedra y la censuraron por diversos medios a partir de sus ideas críticas al psicoanálisis, expresadas como derivado de su análisis de la identidad femenina. Así, contrapuesto a la visión universalista y supuestamente neutral del psicoanálisis, emergió o nació el pensamiento de la diferencia sexual.

y permitirnos vislumbrar nuevos senderos de indagación en aquellos mínimos espacios en los que la perplejidad frente al mundo no ha claudicado ante la hostilidad del mundo masificado.⁸⁴⁴ En este contexto, Hannah Arendt ya había definido premonitoriamente, en concierto con algunos de los elementos vitales y conceptuales con los que las mujeres filósofas han definido nuevos parámetros de reflexión filosófica, que “la actividad de comprender es necesaria”, aunque no para proveer directamente a la lucha de objetivos, sino para “darle sentido y prodigar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano”.⁸⁴⁵

En este trabajo, al análisis del pensamiento de Simone Weil -apasionado ante la vida aunque también fascinado con el recurso humano de la inteligencia (pasión y razón, *Eros* y *Logos*)- agregamos el componente de “la diferencia de los sexos” e intentamos comprenderlo sin hacer omisión del posible carácter sexuado del pensamiento.⁸⁴⁶ Pudimos vislumbrar así que la imagen paradójica y casi incomprensible que algunos críticos de nuestra filósofa han llegado a proponer es producto de una incapacidad, latente y amenazadoramente excluyente, que la filosofía adopta frente a pensamientos que no se circunscriben a los límites de sistematicidad

⁸⁴⁴ En México algunas de nuestras mejores y mayores plumas femeninas no han quitado el dedo del renglón de una crítica feminista de y desde el pensamiento filosófico y la literatura. Las más grandes pensadoras y artistas mexicanas, desde Sor Juana hasta Rosario Castellanos, han insistido en revelar a través de sus propios medios y de los recursos al alcance de cualquier mujer de su tiempo una expresión humana, aun no realizada, que permita la inclusión de lo humano sin distingos, y la formulación de un pensamiento y una escritura liberada, al fin, de la esclavitud de la inconsciencia.

⁸⁴⁵ H. Arendt, “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, ed. cit., p. 32.

⁸⁴⁶ Cf. Geneviève Fraisse, *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1989. O bien desde su propia condición de mujer —en un contexto en el que el pensamiento filosófico no era precisamente igualitario, aunque a esa tradición pertenezcan grandes mujeres cuyo pensamiento no se distingue ni en profundidad ni en rigor al de los hombres.

histórica y de continuidad paradigmática que le son impuestos desde la tradición (casi exclusivamente) masculina de la filosofía.

Tal resultado de exclusión es visible tanto en la religión como en el arte y la ciencia, así como en la práctica auto-legitimadora que la filosofía ha realizado a través de su historia, al establecer la marca de legitimidad y bastardía -como dice Celia Amorós- que expulsa a las mujeres del discurso filosófico.⁸⁴⁷ El siglo XXI es el momento en el que apenas comenzamos a reconocer cabalmente a las mujeres, aun y sobre todo en el ámbito del pensamiento filosófico. Este momento (aún incipiente) de inclusión de las mujeres en dicha historia nos permite comenzar a percibir el valor de verdad, profundidad y belleza que encierran las vigorosas reflexiones filosóficas de Simone Weil.

Seguramente, si nuestra hipótesis acerca de que las posibilidades que ofrece el pensamiento femenino en la filosofía es verdadera, el futuro sea capaz de reconocer plenamente todo su genio. En este momento nos conformamos con haber logrado los objetivos que nos planteamos inicialmente: identificar algunas claves de orientación humana hacia relaciones más justas; y demostrar la importancia de la relación del pensamiento con la vida. Alimentado con las sombras y luces de un presente abrumado por múltiples experiencias dolorosas, no sólo individuales, el pensamiento de Simone Weil es una ventana abierta al alma de lo intangible. El hilo de una esperanza que se opone a morir por más que las penumbras y los alaridos del caos, el miedo, el sufrimiento ante el terror totalitario lo circunden.

⁸⁴⁷ Cf. Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, ed. cit.

Acorde a la intención eminentemente filosófica de comprender la realidad, a partir de identificar las modalidades de la construcción filosófica, Simone Weil manifiesta un distanciamiento de esa forma de filosofía que es el sistema, ya que mantiene, dirá Ortega, “la sospecha de que toda voluntad de sistema encubre una falta de sinceridad, una manera de burlar el padecimiento de lo real que el conocimiento filosófico exige”;⁸⁴⁸ idea que ratifica explícita y filosóficamente su rechazo a la filosofía sistemática en favor de un pathos filosófico que ella prolonga desde Grecia, a través de su involucramiento con los *Misterios Eleusinos*, en un intento de difícil aunque lograda vinculación con el conocimiento teórico.

Si se quiere adscribir el pensamiento de nuestra filósofa en alguna corriente de pensamiento, difícilmente se sostiene la definición alternativa que se hace de ella como una pensadora cristiana o como marxista crítica. Resulta tan difícil definirla que, a veces, dice Giniewski, se le ha comparado con “otros escritores de marcado radicalismo personal e intelectual, como Kierkegaard, Nietzsche, Dostoyevsky, Kafka, Baudelaire o Genet” y su pensamiento es tan diverso que es valorada por personalidades tan distintas como Pablo VI, Bataille, Octavio Paz y Albert Camus.

Frente a la dificultad de adscribir su pensamiento a alguna corriente establecida, lo que hemos intentado hacer se circunscribe al marco de la filosofía feminista. Más allá de su reiterada y paradójica (imposible) imagen de “virgen roja” (como era conocida en su época escolar en tanto fue leída como católica mística y marxista), deberá considerársele más bien como una re-formuladora del pensamiento filosófico del siglo XX; como autora de una de las críticas más serias y profundas a los

⁸⁴⁸ C. Ortega, “Introducción”, *GG*, p. 43.

fundamentos de la modernidad; y sobre todo como una antecesora de la filosofía feminista. ¿En qué consiste esta idea? ¿Qué valida o legitima la idea de que hay algo que debería ser llamado así? Ello habrá que dilucidarlo precisamente en esta parte, con la que cerramos nuestra indagación.

Aproximándonos a un intento de conclusión, este apartado consiste en una reconstrucción de todos los momentos y temas relevantes para comprender -en el contexto histórico-político actual, y bajo la radicalidad de la crítica feminista a la cultura y a la filosofía en tanto que patriarcal- la relación entre pensamiento y vida. Relación en la que sostenemos se concentra la misma condición de posibilidad de la filosofía.

La experiencia colectiva e histórica que varias mujeres filósofas del siglo XX se esfuerzan en construir, y cuyo valor intentamos recuperar aquí, está representada en Simone Weil: uno de los pocos ejemplos de pensamiento femenino que logra extender lazos de autocomprensión hacia otras mujeres de generaciones posteriores. Las feministas italianas, autoras de *No creas tener derechos*, inspiradas en su perspectiva ética desarrollan un concepto de filosofía política no desvinculado de ella. La unidad establecida teóricamente y asumida vitalmente entre los intereses políticos de nuestra pensadora y su vivencia ética, profundamente preocupada por la religión, produjo una obra profunda e intensa, que es expresión no sólo de un intelecto penetrante sino, sobre todo, de una voluntad pensante y actuante, capaz de sintetizarse en una pasión inteligente o en una inteligencia sintiente; como quería Hannah Arendt,⁸⁴⁹ quien tenía

⁸⁴⁹ “Ni la pura reflexión, ni el simple sentimiento, sino sólo ‘un corazón comprensivo’ nos hace soportable el vivir en un mundo común, con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos” (Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *Op. cit.*, p. 45).

claro que “sólo el corazón humano puede asumir la carga que el don divino de la acción (...) ha colocado sobre nosotros”.⁸⁵⁰

Todavía con el apoyo de Hannah Arendt -quien comprende a Sócrates mejor que muchos filósofos- podemos concluir que la fórmula socrática significa, desde el plano moral, que quien recibe la condena al mal es la conciencia.⁸⁵¹ Esta interpretación muestra la tesis socrática de rechazar cometer injusticia como piedra angular de la ética, en la medida en que sepamos identificarla no como mera teoría, sino como una verdadera práctica (sostenida con la misma coherencia socrática) y como una plena acción moral en la que como seres humanos estaríamos comprometidos todos.

Puesto que lo que está en juego somos nosotros mismos como personas, y también como humanidad, Weil afirma el deber frente a los otros y la responsabilidad por el mundo. Su libro *L'Enracinement* lleva como subtítulo “Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano”. Según nuestra autora, quiere ser ante todo “un método para insuflar una inspiración a un pueblo” en un momento de extrema urgencia. Una obra sumamente inspiradora aún hoy que nos hallamos tan necesitados de un pensamiento sólido en confrontación con lo real. Para Albert Camus, editor de este último trabajo y de otras obras de Simone Weil, se trata de un “verdadero tratado de civilización”. El punto de partida de esta obra es que: nunca se debe concebir la política como una suerte de “técnica del poder”, sino entenderla a la

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

⁸⁵¹ Y conciencia significa, para Arendt: conocer con y por sí mismo. “La misma palabra ‘conciencia’ (...) significa ‘conocer con y por sí mismo’, una especie de conocimiento que se actualiza en cada proceso del pensamiento”. *La vida del espíritu, El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política, Op. cit.*, p. 15.

manera de un *arte inspirado y creativo* que participe de la propiedad de estar orientada hacia el bien, como cualquier actividad humana (y hacia la justicia).

Finalmente la responsabilidad compartida por el mundo nos obliga a redefinir el objetivo de la política como la búsqueda y realización humana de la justicia, ya que – como asegura Simone Weil- “son los hombres los que tienen que vigilar que no se les haga daño a los hombres”⁸⁵², en la medida en que “la fuerza no es una máquina que pueda crear automáticamente la justicia”.⁸⁵³ Por tanto, desde el plano político resulta necesario que “por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad [...] Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables”.⁸⁵⁴

Para lograrlo resulta imprescindible tomarnos la política en serio y, como asegura Simone Weil, elevar su rango de valoración hasta el nivel del arte: “Casi nunca se considera la política como un arte de especie tan elevada. Pero es que durante siglos nos hemos acostumbrado a considerarla sólo, o en todo caso principalmente, como la técnica de la adquisición y de la conservación del poder. Pero el poder no es un fin. Por su naturaleza, por su esencia, por definición, es exclusivamente un medio [para la búsqueda y realización de la justicia. Por ende, el poder] es para la política lo que un piano para la composición musical”.⁸⁵⁵

⁸⁵² “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 37.

⁸⁵³ “Echar raíces”, *ER*, p. 188.

⁸⁵⁴ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 40.

⁸⁵⁵ “Echar raíces”, *ER*, p. 171.

Según establece el planteamiento filosófico de Simone Weil, el ser humano tiene que velar sin descanso por esta orientación hacia el bien. Su libro titulado *Echar raíces* se divide en tres partes: la primera dedicada a las necesidades del alma, la segunda trata el tema del desarraigo, y la tercera está propiamente dedicada a *l'enracinement* (arraigo). Weil está segura de que un ser humano, considerado en sí mismo, "sólo tiene deberes, entre los que se cuentan algunos para consigo mismo; los demás, desde su punto de vista, sólo tienen derechos".⁸⁵⁶ Él tiene derechos cuando es considerado desde el punto de vista de los demás, quienes se reconocen obligados hacia él. En este sentido afirma que la noción de obligación está por encima de la de derecho, la cual le está subordinada y es relativa a ella. "Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación a la que corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se reconocen obligados en algo hacia él [el portador del derecho]".⁸⁵⁷

La primera parte de *L'Enracinement* trata de las necesidades del alma, ya que Simone Weil está convencida de que a las personas nos constituye un profundo amor al bien, que es en lo que consiste precisamente el alma humana. El alma es un misterio y a la vez un milagro. En ella mora la capacidad que toda persona tiene para renunciar a sí misma en favor de otro (Misericordia, Compasión social), para dejar al otro ser él mismo y favorecer su vida propia. Desde el presente análisis, la filosofía producida por los seres humanos de nuestro tiempo, en la que se incluye por fin a las mujeres (aunque éstas tengan que ser referidas todavía a corrientes y autores masculinos como "discípula de..."), anuncia un renacimiento luminoso para el pensamiento

⁸⁵⁶ "Las necesidades del alma", *ER*, p. 23.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

filosófico, siempre y cuando éste logre penetrar los recovecos del pensamiento activo que no ha perecido ante los embates del anti-pensamiento que la sociedad instrumental y la cultura global impone.

En este sentido Geneviève Fraisse sostiene que el filosofema diferencia de los sexos no existe en la historia de la filosofía, aunque su realidad se expresa en los contenidos filosóficos mediante alusiones eventuales y fragmentarias (como un recurso anecdótico y de uso intercambiable según las necesidades de expresión política del filósofo y de procesos de sublimación de su vida privada), en la que se confunden la dimensión simbólica y la real, y predominan las definiciones imaginarias de la mujer sobre la descripción social, real y concreta. Aparentemente resulta inadecuado afirmar diferencias genuinas en la escritura, el pensamiento y el arte de mujeres y de hombres, dado que todas las diferencias son impuestas; tampoco parecería posible identificar cualquier diferencia legítimamente relevante, ya que cualquier postura en el plano de la creatividad artística o filosófica debe ser concebida como *expresión humana* de la libertad plena. No obstante, si se busca algún antecedente de interpretaciones culturales del tipo que intentamos sugerir, que atiendan a la necesidad de construcción del filosofema diferencia de los sexos, que señala G. Fraisse,⁸⁵⁸ encontramos entre otros a George Simmel, quien considera que la cultura es una organización compleja de formas y saberes femeninos y masculinos en donde la cultura de uno y de otro género construye la trama donde cultura subjetiva y cultura objetiva se entrelazan para definir el devenir universal de la sociedad.

⁸⁵⁸ Cf. Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit.

Herbert Marcuse también sostiene que la Modernidad se caracteriza como una cultura de la productividad y la eficiencia a costa de la significatividad de *Eros*, el principio vital (representativo del placer, el goce). Eros es el componente cultural representativo de la creatividad y la fecundidad femenina, mientras que Tanatos es la representación de la cultura moderna con sus valores de objetividad, eficiencia y la productividad que niegan el valor de la vida: “Eros: Energía libidinosa que aspira, en lucha con la energía de la agresividad, a la intensificación, satisfacción y unificación de vida y medio ambiente: instinto de vida contra instinto de muerte (Freud)”.⁸⁵⁹

El principio femenino es definido por Marcuse como la antítesis del principio del rendimiento: “Los valores propios del principio capitalista de la realidad son el principio del rendimiento, el dominio de la racionalidad funcional, que reprime las emociones, una doble moral, la ‘ética del trabajo’, que significa para la gran mayoría de la población el estar condenada a un trabajo alienante e indigno; y la voluntad de poder, el alarde de la «fuerza», de la virilidad”.⁸⁶⁰ En una convicción semejante a la intuición simmeliana y a la concepción de Marcuse en torno a la diferencia de los sexos como referentes de las pulsiones básicas en el nivel simbólico se despliega el pensamiento de la diferencia de los sexos. A partir de este concepto las mujeres estamos tácitamente obligadas hoy a romper ese destino desigual, no sólo para las mujeres sino para cualquier persona en situación de marginación.

Para ello es útil abordar el tema de la desigualdad complementando el análisis weiliano con los recursos del pensamiento de la diferencia sexual. G. Fraisse dice:

⁸⁵⁹ Cf. H. Marcuse, “Marxismo y feminismo”. *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Ed. Icaria, 1983, p. 8.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 12.

“Concluamos: La condición femenina ya no es lo que era. Desde la segunda mitad del siglo XX, sexualidad y reproducción finalmente se desligaron gracias a la anticoncepción científica y la legalización del aborto. La ciencia y el derecho modificaron uno de los fundamentos (si no el fundamento) de la vida de las mujeres”.⁸⁶¹ Lo anterior es sólo parcialmente cierto (ya que no en todas partes el aborto es legal). Las consecuencias sociales de las transformaciones culturales son simplemente referentes al hecho de que, al compartir procesos laborales con los varones sin haberlo elegido y en la medida en que el trabajo pagado para las mujeres ha dejado de ser una elección, el trabajo se ha convertido en parte “naturalizada” de la visión actual del género femenino.

El interés de recurrir a Simone Weil para lograr intentar desbrozar el camino hacia una sociedad más justa y plena se basa en el hecho de que nuestra autora se ha convertido, como afirma Paul Giniewski, casi en una figura de leyenda “del heroísmo y el sacrificio, con lo que esta palabra comporta de artificial y adulterado”,⁸⁶² sin que hayamos sido capaces hasta el momento de realizar un estudio que nos provea de las claves de interpretación más importantes para valorar su pensamiento, y sobre todo desconociendo sus valiosas aportaciones, fundamentales para el ámbito intelectual y para la praxis política y social.

Tal incapacidad de valoración de un pensamiento tan rico como el de Simone Weil se vuelve significativa en el marco de interpretación de la filosofía feminista; sobre todo si atendemos a la observación que Elena Laurenzi hace en torno al pensamiento de María Zambrano, otra filósofa de talante semejante al de Simone Weil:

⁸⁶¹ *Desnuda está la filosofía*, ed. cit., p 22.

⁸⁶² Paul Giniewski, *Op. cit.* p. 23.

“Hay una ley de mercado que gobierna la actividad editorial y que opera, salvo raras excepciones, como una censura de los aspectos más extremos e incómodos del pensamiento de un autor”.⁸⁶³ El machismo teórico y la ceguera filosófica que circundan los ambientes académicos hacen que aun en España -todavía hoy- Simone Weil sea poco abordada, y en México y Latinoamérica siga siendo prácticamente desconocida, a pesar de que las alabanzas de sus críticos son casi abrumadoras, al grado de que se habla inclusive de una especie de “insuficiencia del vocabulario” para referirse a ella.

Los comentaristas hablan no obstante de las cualidades morales e intelectuales que -como dijera uno de ellos; dada la consideración de que posee una especie de genio muy escaso en nuestro tiempo- la llevan a “encontrarse sola, sobre cumbres a donde nadie puede seguirla”.⁸⁶⁴ Albert Camus afirmó sobre la claridad de su pensamiento: “Desde Marx [...] el pensamiento político y social no había producido en Occidente nada más penetrante ni profético”. Según otros críticos Simone Weil “pertenece a un linaje de grandes pensadores y de santos, junto con Pascal y Teresa de Ávila”, y según Giniewski (quien nos ofrece las citas anteriores) Simone Weil es “uno de los dos o tres genios humanos que nos devuelven la vida, en esta prisión de dimensiones planetarias donde la humanidad agoniza”.⁸⁶⁵

Por esto y por todo lo anteriormente dicho, a estas alturas podemos sostener con un alto grado de confianza la idea de que las mujeres pueden y han podido variar las maneras de hacer filosofía. Probablemente la inserción de las mujeres en este

⁸⁶³ Elena Laurenzi, *Op. cit.*, p. 16.

⁸⁶⁴ P. Giniewski, *Op. cit.*, p. 16.

⁸⁶⁵ *Idem.* p. 20.

impresionante campo de la inteligencia humana pueda ser el comienzo de una transformación del mismo; de una inclusión más amplia en todos los sentidos, para todos los temas; y en una multiplicación de sus modos y formas que, después de permitirnos nombrar a las filósofas en referencia a una genealogía femenina de corrientes, maestras y discípulas, termine por fin en realizar la prematuramente anunciada disolución de la filosofía.

Disolución que concebimos, más que como su desaparición, como una nueva forma de encarnar la vida, habitar los espacios y concebir el mundo a partir de vivir en él, atreviéndose a pensarlo desde un cuerpo concreto y activo, comprometido con nuestro propio ser en los dos niveles de la realidad, y en atención al hecho de que, como asegura Weil: “la vida está dividida en dos merced a la división entre los sexos”.⁸⁶⁶Seguramente la tesis que sostenemos: que la filosofía ha podido y aún puede ser revitalizada gracias a la participación de las mujeres en ella, es insuficientemente compartida por los pensadores de nuestro tiempo, quienes llegan a considerar que los temas filosóficos han sido agotados y pronostican la muerte de la filosofía. Pero, en verdad, la ausencia o el desconocimiento de la participación de las mujeres en la filosofía representa un vacío que podemos comenzar a percibir ahora como el signo de posibilidad de un desarrollo continuado del pensamiento humano.

La hipótesis sostenida aquí puede sintetizarse en la tesis de que: la coherencia del paralelismo de la vida y el pensamiento de nuestra filósofa es una muestra de mayor excelencia en su capacidad filosófica, en cuanto femenina, para resolver y enfrentar los problemas y las interrogantes que se le plantean al ser humano de

⁸⁶⁶ “Cuaderno X”, C, p. 789.

nuestro tiempo. Finalmente, desde nuestra perspectiva, Simone Weil representa una suerte de filósofa existencialista, cercana en sus objetivos y preocupaciones a los filósofos que desarrollaron la teoría crítica de la sociedad, aunque personalmente añade aún algo más a la actividad de pensar, que puede ser asociado a su concepto de *Atención*: la congruencia entre su vida y su pensamiento o –a la manera de Arendt–, la vinculación estrecha de su pensamiento a la experiencia. Como asegura una de sus mejores biógrafas: “Nadie ha acordado de manera más heroica sus actos con sus ideas”.⁸⁶⁷

Esto significa que aquella que podríamos llamar: una pensadora de la justicia, fue capaz de mantener simultáneamente con su intensa *vocación política libertaria* y su *anhelo de lo divino*, una penetrante *capacidad racional*. Estos tres intereses son expresados magistral e integralmente en su filosofía (ontológico-política) tanto como en su revolucionaria vida de lucha y sacrificio personal por la convicción de sus ideas. Por ello sostenemos que su desarrollo filosófico, pertinente y adecuado a los problemas políticos del presente, deriva precisamente de la posición de coherencia que la filósofa francesa mantuvo entre su pensamiento y su vida.

⁸⁶⁷ Simone Pétrement, *Op. cit.*, p. 12.

CONCLUSIÓN 3. ADMIRACIÓN Y DIFERENCIA. BIEN, BELLEZA Y VERDAD.

En el contexto de indiferencia abrumadoramente generalizada a las aportaciones de Simone Weil en la historia del pensamiento filosófico, nuestro objetivo ha sido comprender, a través del análisis crítico de la filosofía feminista, el sentido general así como el valor actual de su Filosofía. Asimismo pretendimos comprender cómo confluyen la política y la moral en su obra filosófica, y definir su valor y pertinencia para establecer una necesaria relación con la filosofía práctica. Tratamos de desarrollar algunos conceptos básicos del campo de la ética para la época actual, a la luz de su teoría política y en relación o diálogo con otros pensadores y pensadoras contemporáneas, así como frente a algunos planteamientos filosóficos clásicos y modernos.

Nuestra finalidad ha sido establecer criterios de valor que permitan acreditar y reconocer la obra filosófica de las mujeres que han logrado penetrar en este campo, y visibilizar la obra de Simone Weil como un ejemplo genealógico de la tradición intelectual del feminismo teórico filosófico, así como una posible fuente de reflexión ética orientada por la necesidad presentida de una filosofía feminista. Desde el enfoque descrito comprendemos que la aparente contingencia de este pensamiento “disperso” (como se le ha concebido algunas veces) en el mar de ideas que la filosofía produce -y bajo la idea de que es posible integrarlo al *corpus* diverso y amplio de su desarrollo- fue el producto de una mirada atenta a los esfuerzos teóricos que se realizan, y simultáneamente un enfrentamiento directo a la dureza de una realidad inaprensible y terca en la que “los esfuerzos [decía nuestra autora refiriéndose a las

causas de la opresión] no han conducido nunca a otra cosa que a reemplazar un régimen opresor por otro”.⁸⁶⁸

Debemos añadir que la revelación mística que llevó a Simone Weil a desarrollar conceptos políticos, éticos y gnoseológicos de lucidez extrema no depende de arrebatos pasionales o de la irracional consigna de ignorantes miedos. Tampoco surge de un pensar metódico ni de una racionalidad sistemática que abandonando el mundo acceda a las entrañas de la verdad abstracta. Su encuentro con la verdad, en torno a la justicia de las relaciones humanas, es más una poesía surgida de un receptivo corazón que late y siente, con atención oída en su sagrado elevarse hacia la luz del día. Apoyadas en la idea de que vivimos en el tiempo de la diferencia sexual, más allá de que las mujeres lo asuman, sabemos que hombres y mujeres la viven (la diferencia). María Milagros Rivera atestigua que “aunque las funciones que ejercemos mujeres y hombres en el mundo (caminar, pensar, ...etc.) sean idénticas, la experiencia de vivir en un cuerpo sexuado en femenino es distinta de la experiencia de vivir en un cuerpo sexuado en masculino”.⁸⁶⁹

⁸⁶⁸ “Análisis de la opresión”, *RCLOS*, p. 55. “De tiempo en tiempo los oprimidos lograran arrojar a un equipo de opresores y reemplazarlo por otro y a veces llegan a cambiar la forma de opresión; pero en cuanto a suprimir la opresión misma para conseguirlos habría que suprimir sus fuentes, abolir todos los monopolios, los secretos mágicos o técnicos que dan el poder sobre la naturaleza, los armamentos, el dinero, la coordinación de trabajos. Aun cuando los oprimidos fueran lo bastante conscientes para resolverse a hacerlo, no podrían triunfar. Sería condenarse a ser pronto presa de otros grupos sociales que no han realizada la misma transformación; y aun cuando ese peligro se descartara por milagro, sería condenarse a muerte, pues cuando se han olvidado los procedimientos primitivos de producción y se ha transformado el medio natural al que correspondían, no se puede retomar el contacto inmediato con la naturaleza. Así, a pesar de todas las veleidades de poner fin a la locura y a la opresión, la concentración del poder y la agravación de su carácter tiránico no tendrían límites si éste no se encontrara felizmente en la naturaleza de las cosas” (*Ibidem*).

⁸⁶⁹ María Milagros Rivera, “Partir de sí”, Dossier “Feminismo. Entre la igualdad y la diferencia”, *El viejo topo*, 73, 1994.

El ejemplo de la política de las mujeres emprendida por las italianas nos demuestra que sólo mediante el intercambio simbólico con nuestras semejantes, y valorizando a través de ello nuestras experiencias comunes, las mujeres pueden constituirse en sujetos. Desde este marco de interpretación filosófica (existencialista y fenomenológico) en el que se sostiene la importancia fundamental de la existencia concreta de los individuos en el proceso de adquisición de saber, fue necesario aproximarnos al análisis de la diferencia de los sexos como experiencia histórica. Lo femenino y lo masculino son estructuras simbólicas, interdependientes, diacríticas (que componen el sistema de género y en un contexto patriarcal son dicotómicas, excluyentes y jerárquicas); esto es, el contenido o sentido de una se define en relación a la otra; aunque su contenido está referido siempre al orden de la cultura y a su ubicación histórica, no está preestablecido; el significado de género se construye a través del diálogo y la interacción, en todos los niveles.

En este caso el objeto filosófico que tratamos de constituir no puede construirse mediante una decisión conceptual; no es un asunto de conceptos porque como asegura Geneviève Fraisse “la expresión ‘diferencia de los sexos’ es una elección, distinta de la de “diferencia sexual”, la de *gender* o género”.⁸⁷⁰ La primera es una afirmación ontológica o psicológica de una diferencia; “el punto de partida para una filosofía de lo femenino”; mientras que la segunda, explica, es una “abstracción voluntarista” que con el fin de escapar de la determinación del género retoma la oposición naturaleza/cultura más que su cuestionamiento. En este sentido la “elección por lo neutro”, el “poco importa mi sexo” con el que ambas pensadoras (tanto Simone

⁸⁷⁰ *La diferencia de los sexos, ed. cit., p. 57.*

Weil como Hannah Arendt) se introducen en la filosofía significa para Geneviève Fraisse una forma de sublimación de los impulsos eróticos, desplazados hacia el espacio del ejercicio intelectual.⁸⁷¹ Los casos de indiferencia ante la propia condición sexuada usan este recurso, que Fraisse llama “el escondite tanto de lo masculino como de lo femenino, lo que oscurece el privilegio de lo masculino y la discriminación de lo femenino”,⁸⁷² al situarse en un espacio no cualificado por la diferencia sexual.⁸⁷³

Es desde esta experiencia, desde la cual se vive y desde la cual piensa nuestra autora. Personalmente el interés que representa analizar bajo esta perspectiva el pensamiento filosófico de una pensadora de su talla es la confianza, la certeza de que la humanidad de las mujeres coincide con la aspiración del feminismo italiano de “conjugar este saber de la dualidad sexuada con los grandes proyectos humanos”⁸⁷⁴. Durante mucho tiempo, la fe de Simone Weil había sido el *amor fati* de los estoicos: amor “por la ciudad, del universo, tierra natal, patria bien amada de toda alma, querida por su belleza, en toda la integridad del orden y la necesidad que constituyen su substancia, con todos los acontecimientos que en ella se producen”.⁸⁷⁵ El resultado fue que la cantidad irreductible de odio y repulsión ligada al sufrimiento y la desdicha

⁸⁷¹ Cf. *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 48. Geneviève Fraisse señala que la sublimación consiste para Freud en energía erótica desexualizada

⁸⁷² G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., p. 149.

⁸⁷³ Como señala Fraisse: “En la historia de la filosofía no hay un capítulo explícito y ni siquiera un libro (si se exceptúa a John Stuart Mill y *On the Subjection of Women*, de 1869); presencias en niveles epistemológicos incomparables (de las injurias de Schopenhauer a un post-scriptum consecuente en Fichte); presencias ocultas, solución de la cuestión a través de lo anecdótico, la nota a pie de página (un escolio en Spinoza) o, al contrario, puesta en acción de la diferencia de los sexos como operador de una filosofía (Feuerbach o Nietzsche), etcétera. Podríamos resumir diciendo que el desorden se juega siempre entre lo implícito y lo explícito de un discurso, lo oculto y lo visible, en un abanico bastante amplio” (G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, ed. cit., p. 63).

⁸⁷⁴ Librería de mujeres de Milán, *Op. cit.*, p. 19.

⁸⁷⁵ “Carta a Joe Busquets”, *PD*, p. 58.

se volvió sobre sí, al punto de que no le era dado imaginar siquiera la posibilidad de que un ser humano experimentara amistad por ella.

Sin embargo, sostiene que poseer esa disposición de vivir la existencia como mal, hace tan fácil la descreación que no tiene mérito alguno; no obstante es un inmenso favor, en tanto nos permite ver que del mismo modo en que el desapego del yo nos acerca a lo divino, ya que el todo es el medio por el que Dios existe. Simone Weil estaba convencida de que la desdicha, tanto como la alegría, en tanto “adhesión total a la perfecta belleza”, implican ambas la pérdida de la existencia personal, y son las dos únicas claves por las que se entra en el país de lo real. “Pero es preciso que ni uno ni otra lleven mezcla alguna [aseguraba]; la alegría sin sombra alguna de insatisfacción; la desdicha sin ninguna consolación”.⁸⁷⁶

Asimismo defiende la posibilidad de conocer el mundo plena y comprometidamente, no sólo a través de la desdicha sino igualmente por la belleza. La belleza se expresa también al nivel de las sustancias cartesianas, ante el alma y ante el cuerpo: “por la alegría entra la belleza en el alma, por el dolor en el cuerpo”.⁸⁷⁷ Paradójicamente esta misma idea está contenida en el amor divino que se toca en el fondo de la desdicha, en la resurrección de Cristo a través de la crucifixión, ya que ésta constituye la esencia no sensible y el núcleo central de la alegría. La belleza sin embargo no es una consolación. Ya que deja -dice- el dolor completamente intacto.

La verdad sostenida por Simone Weil (tanto en su pensamiento como en su propia vida) de un mundo (que no es sólo de hombres) en el que la injusticia y el dolor son experiencias preeminentes, es un valor superior al de su vida al cual llegó desde

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁷⁷ “El amor a Dios y la desdicha”, *ED*, p. 83.

su propia vida. La verdad descubierta por Simone Weil -esa para la cual, dice Augusto Isla, “sólo encontraba palabras dolorosas: humillación, fatiga, amargura, coerción, hambre, muerte en vida”- la acercó a la fe como resguardo del “desamparo metafísico” que vivió, con una pasión que le mostró los límites pero también la potencia de lo humano. Reconocer por ello la importancia de la fe nos permite abrir hoy derroteros nuevos a la filosofía. También a Weil le hizo volcarse al interior de sí misma, para comprender –como ella misma dice- “que algo debía cambiar, más allá del marxismo, de sus dogmas y contradicciones, del maquinismo y el productivismo”;⁸⁷⁸ así como de una religión vacía de verdad y de una ciencia que sirve a la dominación; de una política que no rechaza la injusticia y un arte que desconoce la belleza del bien.

La imposibilidad de articular salidas teóricamente factibles a la fragilidad de un mundo, que Simone Weil constataba en su desdicha más aguda –debido a las condiciones políticas de su propio tiempo y en su propia vida-, orientó sus preocupaciones hacia la construcción de ideas profundamente originales que han sido vinculadas a muchas religiones y especialmente al catolicismo, que ella valoraba al tiempo que cuestionaba permanentemente. Nuestra filósofa creía que ni siquiera las teorías sociales más comprometidas con el mundo que la filosofía especulativa más abstracta eran lo suficientemente penetrantes como para dar cuenta del sufrimiento humano que ella sintió y vivió electivamente, con el interés de comprender la propia materia desde la cual pensaba. La filósofa intentó comprender, no desde la mera conciencia descorporeizada, sino desde una conciencia que no renuncia a sentir (sufrir o gozar) para penetrar los intersticios más profundos de la realidad. En este

⁸⁷⁸ Augusto Isla, *Op. cit.*

sentido la pereza, la caída en la inercia que implica una suspensión de la atención dirigida hacia lo sobrenatural es considerada por ella como una forma particularmente despreciable de consuelo. En cambio las alegrías puras que, según el caso, o bien sustituyen por un tiempo al sufrimiento o bien se superponen a él, no son consolaciones. Por el contrario -manifiesta- se puede encontrar consuelo en una especie de agudización mórbida del sufrimiento.

En todos, pero especialmente en aquellos a quienes ha marcado la desdicha (sobre todo si ésta es biológica), la raíz del mal es la fantasía. Es ese el único consuelo, la única riqueza de los desdichados, el auxilio para soportar el terrible paso del tiempo. Pero hay que reconocer la fantasía por lo que es. Desde sus formas inofensivas por su puerilidad, como las más serias y respetables por su relación con el arte, el amor o la amistad, y hasta en la religión; en todas las formas, sin excepción alguna, la ilusión es la mentira y excluye el amor, porque el amor es real. El consuelo de la fantasía es, no obstante, inocente e indispensable, ya que no es posible soportar el mundo sin él. Su inconveniente es que no es real. Por ello es imprescindible realizar una atención dirigida hacia ese interior en donde habita la semilla de luz, que espera el agua del cielo para desprenderse del yo y poder ser dirigida hacia la gracia.

La semilla de luz que hace de los seres humanos participantes de la divinidad o entidades no sólo materiales sino también espirituales queda representada en la figura de La Diosa, a quienes los griegos nominaron como la diosa de la agricultura (posteriormente Ceres); esto es, la fuente de transformación civilizatoria que vincula tanto la dimensión natural de la fertilidad como la actividad cultural, nutricia, de la transformación del grano en alimento.

La filosofía de Weil contiene una propuesta de política no desligada del conocimiento, que la coloca en una posición muy original en relación con la verdad. El trayecto de la política a sus intereses teológicos pasa por la epistemología, construye una ontología y se detiene particularmente en el diseño de una ética capaz de condensar las necesidades y posibilidades del alma humana. Su descripción del funcionamiento de la realidad del mundo y de los seres humanos, la ubicación precisa del lugar de cada ente en la realidad, termina produciendo una inversión en las relaciones de la fuerza con la debilidad, sobre todo para quienes no se desprenden de la lógica identitaria de una realidad incomunicable, establecida dicotómicamente para el reino del espíritu y de la materia.

Lo que se percibe -en el mejor de los casos- como una de sus contradicciones más evidentes (entre lo que se considera su propuesta política y sus supuestas conclusiones teológicas) y frente a la posibilidad de identificarla como religiosa o mística (algo alterada por el sufrimiento social); en el frente contrario, hay quienes consideran que sus desvaríos teológicos no oscurecen el valor de su reflexión política. Lo verdaderamente cierto en el pensamiento filosófico de Simone Weil, es su concepto de Verdad. El aparente conflicto de elección entre lo humano y lo divino queda resuelto bajo la consideración de que existen dos formas de aproximación a la verdad, que constituyen la unidad entre ellas. La primera es la posibilidad de comprensión humana del mundo y de sus límites, así como de las condiciones de posibilidad que el ser humano tiene para incidir en él. Se refiere a los bienes relativos del mundo que corresponden al mundo de las apariencias, y las motivaciones humanas que compiten y se obstaculizan a través del juego de las pasiones y las necesidades del alma.

La segunda es la dimensión de la verdad de lo real, cuyo valor radica en la comprensión esencial, profunda, de la realidad invisible pero esencial. Se refiere al Bien absoluto de la realidad (ya que el Bien es la realidad misma) y, para comprender nuestra limitada posibilidad de acceso al mundo, resulta fundamental. La concepción weiliana de la distinción del mal y del bien queda ubicada en el orden del mundo, como un mínimo verdadero para una acción ética en la medida de lo humano. Pero en tanto el bien y el mal son relativos en el mundo, su opuesto es el Bien absoluto y el mal (su correlato), *la separación de la unidad* de Bien-Belleza-Verdad. En la medida en que el espíritu -lo más propio de lo humano- está ligado al mundo su pensamiento llega a confundirse con una teología mística, sin que pudiéramos ver que ésta es más que nada una teoría de la justicia como verdad, y una revelación de la expresión de la realidad como belleza. Sólo la capacidad sobre-humana de atención sobrenatural ante la irradiación milagrosa de la luz permite al ser humano alcanzar a vislumbrar la verdad, ya que la relación del ser humano con la verdad ha sido oscurecida por la fuerza reducida a violencia bruta, convertida en desigualdad, que produce el desarraigo. La belleza del mundo, el equilibrio del cosmos, necesita el re-entraizamiento de los seres humanos en un mundo en el que la verdad y el bien se conciben como ajenos entre ellos, a partir del despegue de la ciencia moderna de sus raíces humanistas. En este punto el conocimiento del mundo no depende simplemente de la posibilidad de realizar un juicio externo sobre él, sino de una comprensión esencial de la vitalidad, que no se conforma con un conocimiento abstracto del mundo sino que se vuelca a él intentando un discernimiento más amplio y una comprensión más penetrante de la realidad.

Así logra Weil vincular el pensamiento con la vida, la Razón con el Sentir. Se trata para la filósofa de rehabilitar el espíritu de fineza, capaz de conectar la percepción sensible con la voluntad de justicia y de verdad. Tal comprensión más atenta y penetrante de la realidad es susceptible de ser alcanzada a través de la unidad de amor y verdad que propone, porque como afirma en los *Escritos de Londres*: no puede haber verdad sin justicia, eso no es verdadero conocimiento. La función de la belleza en esta reconstrucción de la triada platónica, pensada desde y diseñada para nuestro tiempo, es permitirnos comprender la unidad de la verdad con el bien representado en la justicia, que sólo se alcanza a través del amor sobrenatural.

Por lo general los seres humanos son llamados a despertar al amor en cada uno de ellos mediante la gracia de la desdicha, o a través de la fuerza sobrenatural de la belleza. El mundo sensible es la manera en que podemos constatar la belleza a través de la relación de la persona con su ser interior. Para Weil es posible sentir la belleza en el interior de cada quien y mediante la desdicha del mundo, que es despertada por la forma y a través de la materia del mundo al ser captada por la sensibilidad: “aun cuando muy confusamente y mezclada con muchas falsas imitaciones, en el interior de la celda en la que todo pensamiento humano está en principio aprisionado. [La función de la belleza resulta imprescindible en la medida en que] la verdad y la justicia imposibilitadas de expresarse no pueden esperar ningún otro socorro que no provenga de ella. Tampoco tiene lenguaje; no habla; no dice nada. Pero tiene voz para llamar. Llama y muestra la justicia y la verdad que no tienen voz. Como un perro que

ladra para hacer que la gente se acerque a su amo que yace inanimado sobre la nieve”.⁸⁷⁹

En el sentido sagrado de la belleza está cada vez más ausente la relación humana, y particularmente la relación intersexual. La exclusión de lo otro, lo ajeno, el pasmo ante el enigma, el conjuro a lo extraño, han sido los rasgos permanentes de la condición humana durante todo el avance de la humanidad y su conciencia. Aunque no podemos negar que la grandeza atisbó muchas veces e iluminó en chispazos los márgenes del mundo, todavía la ciencia y la filosofía son (tomadas como bloque) la representación legítima de la verdad, del sentido, de la realidad o del mundo.

El portentoso amuleto, el conjuro del miedo, ha sido la búsqueda de certezas de la filosofía. En esta larga infancia de la humanidad, los cotos inaccesibles del entendimiento que todavía permanecen libres al arbitrio de la razón son conjurados, a su vez, por la palabra lícita del sabio que designa un lugar a la literatura permitida en tanto que ficción; a la magia autorizada sólo en la poesía; a la sexualidad normativizada: multiplicada sólo bajo control: estimulada o reprimida en la vida social; al mal como locura sistematizado en la teoría de la que todavía se duda acerca de lo mental. Por otra parte los filósofos, como dice Luisa Muraro, muestran una capacidad de textura simbólica que a las mujeres nos ha faltado: “y ahora sé que sólo pueden haberla adquirido a través de la familiaridad con la matriz de la vida. Ellos demuestran haberla frecuentado y haber aprendido su arte. Pero no es esto lo que enseñan. La capacidad de textura simbólica que los filósofos han adquirido a través de la relación con la madre no la enseñan y tal vez no saben enseñarla. Les ha sido dada

⁸⁷⁹ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 36.

gracias a un privilegio histórico, que parecen creer que es un don caído del cielo o un atributo natural suyo”.⁸⁸⁰

De esta manera las filósofas feministas han tenido que inventar o recuperar un sentido profundo de “enraizamiento”, como propone para todos Simone Weil, de re-territorialización de su pensamiento en la vida que las constituye, y esto ha dado una forma extremadamente original a su pensar. En su propio caso, debido a “la elección de lo neutro”⁸⁸¹ que nuestra pensadora realiza, es necesario realizar una indagación más profunda que pueda precisar la manera en que su condición de género es capaz de impactar la forma específica de su pensamiento. Lo que es posible afirmar ahora es que Simone Weil era una pensadora apasionada que creía que sus pensamientos valían mucho más que ella misma. En la última carta a sus padres sugiere una sensación de pena porque la gente elogie su inteligencia en vez de preguntarse si “¿dice o no la verdad?”. Ella hubiera preferido que se interesaran en sus pensamientos preguntándose si en ellos había o no verdad, más que en su persona y en su vida. Sin embargo, en su caso la vida tiene su propio valor puesto que, como dice Simone Pétrement: “La vinculación entre vida y pensamiento, en su caso, fue prácticamente total”.⁸⁸² Nuestra filósofa era, como afirma Giniewski: “un alma cuya vida terrenal fue una aspiración ardiente hacia la verdad”,⁸⁸³ a través de los múltiples “yoes” que la constituyen. Pero eso sí, añade: “con lo que menos congeniaba la naturaleza ardiente de Simone Weil era con la tibieza”.⁸⁸⁴

⁸⁸⁰ *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994, pp. 12-13.

⁸⁸¹ Cf. Geneviève Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., pp. 147-160.

⁸⁸² Simone Pétrement, *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁸³ Paul Giniewski, *Op. cit.*, p. 24.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

Efectivamente, lo que caracteriza más esencialmente a la filosofía weiliana no es sólo la pasión intelectual, sino una intensa pasión por la vida que refuerza o complementa su pasión por la verdad. En una suerte de convergencia natural del mundo y la filosofía, de la cultura con el pensamiento, fue necesario para comenzar a reconocerla que el paso de los siglos y el propio desarrollo del espíritu humano fueran articulando lentamente, no sólo el reconocimiento práctico y social de la humanidad de las mujeres, sino el avance teórico de aprecio a la alteridad. La exaltación de lo Otro en los contenidos de la filosofía de la cultura actual, así como la rehabilitación formal de la hermenéutica como método auténtico de búsqueda de la verdad, son el contexto que vuelve permisible la transformación y la continuación de la filosofía, y la valoración más precisa del pensamiento de las mujeres en ella. Esta hipótesis surge en el contexto de la desvalorización generalizada de la genialidad femenina que cuestionamos, y se basa en una afirmación de confianza en esa genialidad a la que consideramos idéntica a la masculina, aunque con la “ventaja” que otorga la exclusión: en tanto mantiene el “privilegio” de la perspectiva externa⁸⁸⁵ y la posibilidad de mantener una relación directa y más estrecha del cuerpo con el mundo; lo que queda expresado magistralmente por Weil en el campo de la filosofía.

El escaso interés (prácticamente un desconocimiento total) que, al menos en Latinoamérica, se muestra por el pensamiento de Simone Weil -a pesar del gran tamaño que su figura ha alcanzado como escritora en Francia y en otras partes del mundo, donde llega a ser considerada como señala Giniewski, “el mayor escritor

⁸⁸⁵ Cf. “El ‘privilegio’ de Simone de Beauvoir”, en G. Fraisse, *La controversia de los sexos*, ed. cit., pp. 161-174.

espiritual que Francia haya revelado en la primera mitad del siglo XX”,⁸⁸⁶ se debe probablemente al carácter fragmentario y complejo de su pensamiento, así como al hecho de que, como asegura Bea Pérez, “no contamos todavía, ni con una interpretación global desde la que enjuiciar su obra, ni con suficientes análisis críticos que profundicen en la interdependencia de sus diversas dimensiones y que la sitúen en su contexto cultural y en las corrientes filosóficas contemporáneas”.⁸⁸⁷ En este mismo contexto, la admiración –planteada por Descartes como pasión primera y desarrollada por Irigaray como la forma propia de la relación entre los sexos- debería entenderse como principio del conocimiento y en cuánto secuencia natural de la experiencia perceptiva. El principio de la ética de la diferencia sexual que propone Luce Irigaray es justamente la admiración. Principio que ella concibe como la “pasión primera” -según fuera designada por Descartes en su teoría de las pasiones y desarrollada en su libro *Las pasiones del alma*- por el hecho de que no tiene contrario ni contradictorio y porque surge frente a lo desconocido, “lo que no puedo ser yo”, como una forma de expresión del límite concreto de la identidad individual; esto es, como el paso directo a lo otro, o bien como el umbral de decisión entre el acceso a lo otro o el aislamiento.

La definición de lo humano en la tradición cultural y filosófica ha naturalizado la asimetría entre mujeres y hombres. Algunos filósofos han llegado a ir más allá de la indiferencia frente a la desigualdad social y conciben inclusive a la asimetría como la dimensión original de lo ético. Aquí proponemos más bien -apoyándonos tanto en Descartes como en Luce Irigaray- sustituir la naturalidad con la que se acepta la

⁸⁸⁶ Paul Giniewski, *Op. cit.*, p. 19.

⁸⁸⁷ Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, *Op. cit.*, p. 16.

asimetría social, por la tesis de que: *la admiración*, como principio original de la ética, es lo único capaz de lograr realizar y mantener un equilibrio pleno. La corriente existencialista que ha tematizado la dialéctica del yo y el tú ha continuado actualizando la interrelación hermenéutica de lo propio y lo ajeno, en la creación sin fin de la experiencia humana. Desde este campo los aportes de Levinas permiten pasar de la guerra de la dominación en nombre de la razón universal del yo, a la revelación del encuentro en medio de la desigualdad.

Yo preferiría, y pregunto, ¿no sería mejor un pleno y verdadero encuentro que elimine la desigualdad? Lyotard asegura que lo que hace a los hombres semejantes es el hecho de que cada uno lleva en sí la figura del Otro. Pero esto es así, sí y sólo sí, lo humano incluye a las mujeres. A partir del reconocimiento de la diferencia de los sexos la mujer es, y debería reconocerse en el nivel simbólico, “Virgen” y “potencialmente Madre”, como afirma Luce Irigaray. El derecho a la diferencia y con ello a la virginidad simbólica y el reconocimiento del carácter sagrado de la función materna obligaría a construir una sociedad más amigable y respetuosa de la ciudadanía de las mujeres (en la que se defiendan los derechos a la intimidad y la apropiación del cuerpo, tanto como las decisiones autónomas que lo acompañan).⁸⁸⁸ Lo anterior es posible a través del principio de la admiración desplegado por Luce

⁸⁸⁸ De ahí la importancia de la propuesta de Luce Irigaray, para quien la diferencia sexual constituiría el horizonte de mundos con una fecundidad todavía inadvertida, “por lo menos en occidente, y sin reducir la fecundidad a la reproducción de los cuerpos y de la carne. Fecundidad de nacimiento y regeneración para las parejas amorosas, pero también producción de una nueva época de pensamiento, de arte, de poesía, de lenguaje... creación de una nueva poética” (“La diferencia sexual”, *La nave de los locos*, N| 17, 1992:33).

Irigaray.⁸⁸⁹ De forma similar a la planteada por Irigaray, lo sagrado es concebido por Weil como lo que deseamos que exista, lo que deseamos sin comérmolo, debido al respeto y atención total que nos produce.

En este sentido lo sagrado adquiere una lucidez que le otorga la forma. Por ello sostiene respecto al efecto de la gravedad en el ser humano, y en relación con lo que tendríamos que aprender a llevar de nuestra sensibilidad al plano moral y a nuestra relación con los otros: “Tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo: ¡Yo aún la tengo! Las personas y las cosas no son para mí suficientemente sagrados. ¡Ojalá no ensucie nada, cuando me convierta totalmente en todo! Que no ensucie nada, aunque sea sólo dentro de mi pensamiento. Ni en los peores momentos sería capaz de destruir una estatua griega o un fresco de Giotto. ¿Por qué entonces otra cosa? ¿Por qué, por ejemplo, un instante de la vida de un ser humano que podría ser un instante feliz?”.⁸⁹⁰

La admiración, en tanto primer principio de la teoría cartesiana de las pasiones es equivalente al principio del conocimiento, en cuánto secuencia natural de la experiencia perceptiva, según lo establece Simone Weil en su definición de la atención intelectual. La admiración es infaltable en todo auténtico proceso de relación y comunicación humana, ya que lo contrario es la indiferencia. Por esto la admiración es el principio de la relación con el otro -y con el otro sexo en particular, para la teoría

⁸⁸⁹ Quien -a partir de la propuesta de Descartes- sostiene: “Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende y lo consideramos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de lo que suponíamos que debía ser, aquello hace que lo admiremos y nos asombre; y puesto que esto puede ocurrir antes de que sepamos de ninguna forma si el objeto nos es conveniente o no, me parece que la admiración es la primera de las pasiones y no tiene punto de contrario, ya que si el objeto que se me presenta no tiene nada en sí que nos sorprenda no nos conmueve, y lo consideramos sin pasión (Descartes, *Pasiones del alma*, art. 53)” (Luce Irigaray, *La diferencia sexual*, *Op. cit.*).

⁸⁹⁰ “Vacío y compensación”, *GG*, p.57.

feminista de Luce Irigaray. Aunque sea cierto que el otro nos es por definición inaccesible, como asegura Levinas, si no comprendemos que el otro ser humano sea lo totalmente otro, difícilmente captaremos el sentido de la crítica de Levinas y con ello la pretensión de superar el aislamiento y la dominación que produce asimilar al otro a la idea universal y abstracta del yo.

La respuesta de cómo comprender realmente la idea del otro, acorde con Levinas y con Descartes, está precisamente en lo que expresa Luce Irigaray. El ejemplo de lo que jamás ha existido entre los sexos (ni muchas veces entre los seres humanos entre sí) es la admiración, guardiana del estatus de su diferencia insustituible que mantiene entre ellos un espacio libre y atrayente, una posibilidad de separación y de alianza. El reconocimiento de la diferencia y con ello la distancia con el otro sexo establece un tercer elemento: el *entre* de la relación que permite a cada uno reconocer al otro y volver a sí, sin pérdida de la identidad personal y sin angustia frente al misterio de aquello que, en su diferencia, no nos permite poseerlo. Probablemente sólo medidas más profundas, capaces de cimbrar y transformar la estructura patriarcal de la sociedad, así como dinamizarla culturalmente en torno a criterios antes marginales como el pensamiento de la diferencia sexual, podrían constituir una posibilidad eficiente para enfrentar y combatir la violencia sexual, la discriminación de género, y todas las formas de desigualdad social y cultural que circundan nuestro presente.

La admiración es la primera de las pasiones, según Descartes, puesto que no tiene contrario ni contradictorio y siempre es primigenia -ya que su contrario es la indiferencia (es decir la ausencia de pasión); precisamente lo que se necesita

urgentemente en la relación entre los sexos, según Luce Irigaray, porque “el hombre y la mujer, la mujer y el hombre, son también primigenios en el encuentro porque son insustituibles entre sí”. En tanto sexo -como dice Irigaray-, pero también en cuanto personas, nunca podré estar en el lugar del otro y nunca el otro estará en mi lugar: “Lo que es el otro, quien es el otro, no lo sabré nunca. Pero el otro que me es incognoscible para siempre es el otro que difiere sexualmente de mí. Este asombro, este maravillarse, o esta admiración ante lo incognoscible debería volver a su lugar: el de la diferencia sexual”. Integrar la admiración como principio de la relación humana posibilitaría no sólo la relación entre los sexos, como demuestra Luce Irigaray con plena lucidez. Pero todavía es posible, a la luz del pensamiento de Simone Weil, integrar la admiración como base de las relaciones humanas, e inclusive como fundamento de la misma posibilidad de comprensión y encuentro efectivo con cualquier otro.

Sólo el reconocimiento previo de la diferencia y su inscripción y registro simbólico a través de la cultura podría hacer que la admiración se mantuviera como “intervalo” de la relación entre los sexos y entre los individuos; es decir, como el espacio de respeto que debe mediar las relaciones entre hombres y mujeres, finalmente como la condición que puede evitar el avasallamiento del otro, no sólo en el ámbito de la diferencia sexual sino en cualquier tipo de relación humana. La Admiración como principio de las relaciones humanas, y el Equilibrio necesario para la preservación del mundo, propuesto como el trasfondo de la realidad por Simone Weil, articulan la crítica y resolución de las carencias que el discurso filosófico de la tradición masculina sostiene cuando olvida que lo humano se compone de dos formas

diversas de expresión. Sólo recuperando ese sentido pleno de humanidad que las dos vías expresan⁸⁹¹ podremos concebir modelos de justicia y de relación humana plena; y con ello nuevas formas de comprensión del mundo humano que compartamos los dos sexos. Probablemente este momento de la historia humana sea una oportunidad para restablecer los márgenes de un campo de definición de lo humano que se ha caracterizado por el establecimiento de una separación tajante entre bien y mal; verdad y mentira; política y religión; filosofía e ideología; masculino, femenino; y finalmente entre el pensamiento con la vida.

En atención a los dos niveles de la revelación con que Descartes inaugurara la Modernidad, la filosofía de Simone Weil y su coherencia vital son al cabo una vía abierta para redefinir la historia humana. La pasión no es antitética con el sentido verídico de la razón, si la humildad del amor es la facultad espiritual que realistamente el ser humano eche a rodar. Finalmente la grandeza humana depende precisamente de la facultad espiritual de responsabilizarse por el equilibrio del mundo, así como de que los seres humanos -hombres y mujeres- sepamos encontrar nuestro auténtico lugar en el universo.

En relación con el tema de la justicia, caro a nuestra autora, consideramos necesario identificar la semejanza que existe entre la coherencia experimentada por ella entre pensamiento y vida, con la desplegada por Sócrates -sobre todo al final de su vida (al aceptar la muerte como decisión personal). Tomando en cuenta la aparente identidad que se muestra principalmente en la manera de morir de ambos pensadores y con el fin de profundizar en la comprensión de la relación del pensamiento con la

⁸⁹¹ O “ponen en acto” -como diríamos con el lenguaje de Butler, para quien no serían sólo dos vías sino múltiples.

vida, tratamos de identificar los puntos en común que tienen sus principios éticos (especialmente el concepto de justicia) así como su praxis política y moral. En este sentido María Zambrano -otra pensadora que despliega un portentoso vínculo del pensamiento con la vida- considera que Sócrates y el personaje de Antígona “son las dos víctimas de sacrificio que -el milagro griego- nos muestra, nos tiende. Y los dos perecen por la ciudad, en virtud de las leyes de la ciudad que trasciende”.⁸⁹²

Como María Zambrano también Simone Weil realiza un análisis de la figura de Antígona, a la que ambas conciben como representante de un poder superior al de la ley humana frente a los designios de una ley superior dictada por el amor. Contrariando toda razón, el alma humana siempre puede acoger el amor sobrenatural. Este marco de interpretación nos permitió arribar a una comprensión del sentido y el valor actual de la praxis social y política, de la ética, de la filosofía práctica (su relación con el arte) y de la acción moral de la religión, para pensar desde nuevos e inéditos conceptos y con ellos intentar establecer el valor de la relación planteada (tanto teórica como vitalmente) por Simone Weil entre pensamiento y vida. Significativamente en relación con este punto, nuestra filósofa recurre a la figura de Antígona para establecer su relevante distinción entre el derecho y la justicia, así como para marcar la superioridad femenina en la disputa con Creonte, a partir precisamente del vínculo profundo que Antígona mantiene con el Amor. Por ello, ante la observación de Creonte sobre la enemistad de los enemigos -que Weil considera

⁸⁹² María Zambrano, *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 20.

totalmente razonable frente a la evidente “insensatez” de Antígona-, “la pequeña necia responde: ‘He nacido para tomar parte no del odio sino del amor’”.⁸⁹³

⁸⁹³ “La persona y lo sagrado”, *ELUC*, p. 27.

Weil, Simone, *Cuadernos*, Madrid, Trotta, 2001.

- *Sobre la ciencia*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2006.
- *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, Premiá editora, 1982.
- *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014.
- *La condición obrera*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2010.
- *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007.
- *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994.
- *La gravedad y la gracia*, México, Jus, 1991.
- *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005.
- *Intuiciones pre-cristianas*, Madrid, Trotta, 2004.
- *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993.
- *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta, 1995.
- *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Poemas. Venecia Salvada*, Madrid, Trotta, 2006.
- *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996.
- *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000.
- *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, 2003.
- *Escritos esenciales*, Bilbao, Sal Terrae, 2000.
- *Profesión de fé*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

Adorno, Theodor, "La educación después de Auschwitz", *Consignas*, Amorrortu, 1993.

Alain, Mira a lo lejos. 66 escritos sobre la felicidad, Barcelona, RBA Libros, 2010.

Amorós, Celia *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.

- (ed), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

- (ed.), *10 palabras sobre mujer*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998,

Anthropos. Huellas del conocimiento (Revista), *Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, No. 211, 2006.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

- *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1984.
- *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990 (tr. de Claudia Ferrari).
- *Los orígenes del totalitarismo*, V. I (Imperialismo, Antisemitismo), Planeta-agostini, México, 1994.
- *Los orígenes del totalitarismo*, V. III (Totalitarismo), Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.
- *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996.
- "La autoridad en el siglo XX", *Archipiélago*, 30 (1997):90-99.

- “Nosotros, los refugiados”, *Archipiélago*, 30 (1997):100-107.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1995.
- Bataille, Georges, *El azul del cielo*, Madrid, Ayuso, 1976.
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1978.
- Bea Pérez, Emilia, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992.
 - (Editora) Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010.
- Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- Birulés, Fina, et. al., *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.
- Bocchetti, Alessandra, *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Boella, Laura, *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Madrid, Narcea, 2010.
- Boff, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, Trotta, 2002.
 - *La voz del arco iris*, Madrid, Trotta, 2003.
 - *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*, Bilbao, SalTerrae, 2004.
 - *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana*, Madrid, Trotta, 2006.
 - *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012.
 - (y Rose M. Muraro), *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Madrid, Trotta, 2004.
- Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, México, FCE, 1995.
- Catalá, Magda, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Cirlot, Victoria, y Amador Vega (Eds.), *Mística y creación en el S. XX*, Barcelona, Herder, 2006.
- Colaizzi, Giulia (ed.), *Feminismo y teoría del discurso*, Cátedra, Madrid, 1990.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo Sexo*, T. I y T II, ed. Siglo veinte, Buenos Aires, 1981.
 - *Memorias de una joven formal*, México, Editorial Hermes, 1983.
- Dalai Lama, et. al., *Política con conciencia. La alternativa budhista para hacer del mundo un lugar mejor*, Barcelona, Kairós, 2010.
- De Gouge, Olimpe, “Declaración de los Derechos de la Mujer y la ciudadana”, en Alicia De Lauretis, Teresa, “La tecnología del Género”, en Carmen Ramos (Comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM, 1991.
 - *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1981.
 - *Reglas para la dirección de la mente*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
 - *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
 - *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
 - *Las pasiones del alma*, Barcelona, Península, 1972.
 - “Correspondencia con la princesa Elizabeth”, *Cartas filosóficas*, Buenos Aires, Editorial Terramar, 2009.

- Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona, Icaria, 1996.
- Ecker, Gisela (editora), *Estética feminista*, Barcelona, Icaria, 1986.
- Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Fiori, Gabriella, *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Firestone, Sulamith, *La dialéctica del sexo*, Jonathan Cape, 1971.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, (1976)1977.
- “Un diálogo sobre el poder”, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1984.
- Fraisse, Genevive, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1989.
 - *La controversia de los sexos*, Madrid, Minerva Ediciones, 2002.
 - *Los dos Gobiernos: la familia y la ciudad*, Madrid, Cátedra, 2003.
 - *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.
 - *La guerra de los sexos. Juntos o separados*, Barcelona, Ediciones Oniro, 2006.
 - (y otras), *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1993.
- Fricker, M. y J. Hornsby, *Feminismo y filosofía*, Barcelona, Idea Books, 2001.
- García Estébanez, Emilio, *¿Es cristiano ser mujer?*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Giniewski, Paul, *Simone Weil y el judaísmo*, Barcelona, Riopiedras, 1999.
- González, Juliana, Margarita Vera y Lizbeth Sagols, “Reflexiones Ontológicas en torno al problema de la naturaleza femenina”, en *La naturaleza femenina*, UNAM, México, 1985.
- Graves, Robert,
- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1991.
- Heller, Agnes y H, Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989.
- *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1980.
 - *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Irigaray, Luce, *le temps de la difference*, París, Éditions de Minuit, 1987.
- *Espéculum de l'autre femme*, París, Éditions de Minuit, 1974.
 - *Je, tu, nous, Pour une culture de la différence*, París, Bernard Grasset, 1990.
 - *Yo tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.
 - *Ser dos*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
 - “La diferencia sexual” (Primera parte de *Ethique de la difference sexuelle*), Traducción del francés de Rubí de María Gómez, en “La nave de los locos” No. 17, ed. Lust, Morelia, Mayo, 1992.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1990.
- Herrando, Carmen, “Simone Weil. Insuflar una inspiración a Europa”, <file:///C:/Users/Dr.%20Teo/Downloads/SeminarioHerrandoWeil.pdf>
- Janiaud, Joël, *Simone Weil. La atención y la acción*, México, Jus, 2010.

- Kierkegaard, Sören, *Mi punto de vista*, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1972.
- *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
 - *Estética del matrimonio*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1991.
 - *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda ed., 1960.
 - *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires, Santiago Rueda ed., 1960.
 - *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997.
 - *Diapsálmata*, Buenos Aires, Aguilar, 1977.
 - *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Larrauri, Maite-Max, *La guerra según Simone Weil*, Valencia, Tandem, 2002.
- "Entre la pobreza y el sol: Albert Camus", *Fronterad. Revista digital*, (25/I/16) <http://www.fronterad.com/?q=entre-pobreza-y-sol-albert-camus>
- Le Doeuff, Michele, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, Madrid, Horas y horas, 1991.
- Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel* (1972), Barcelona, Anagrama, 1981.
- López Gil, Marta (Compiladora), *Mujeres fuera de quicio. Literatura, arte y pensamiento de mujeres excepcionales*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2000.
- Luna, Lola, "La historia feminista del género y la cuestión del sujeto" (25/I/16) <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/031021luna.htm>
- MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 171.
 - "Marxismo y feminismo", en *Calas en nuestro tiempo*, Ed. Icaria, Barcelona, 1983.
 - "Filosofía y teoría crítica", *Cultura y sociedad* (1965), Buenos Aires, Sur, 1978, pp. 79-96.
- Martino, Giulio, Bruzzese, Marina, *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Mate, Reyes, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, ed. Península, Barcelona, 1975.
- Molina, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994.
- Nicholson, Linda, (comp.), *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria, 1992.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos, opúsculos, cartas*, Madrid, Gredos, 2012.
- Pétrément, Simone, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997.
- Plant, Stephen, *Simone Weil*, Barcelona, Herder, 1997.
- Puleo, Alicia (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.
- Revilla, Carmen, *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003.
- (Editora) *Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995.
- Rivera Garretas, María Milagros, "Partir de sí", Dossier "Feminismo. Entre la igualdad y la diferencia", *El viejo topo*, 73, 1994.

- *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria, 2003.
- *El cuerpo indispensable*, Madrid, Horas y horas, 2001.
- *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, Icaria, 1995.
- *Mujeres en relación*, Barcelona, Icaria, 2001.
- *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*, Barcelona, Planeta, 1997.
- (y otras) *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, Horas y horas, 2000.

Rosenzweig, Franz, *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós editores, 2001.

Rubin, Gayle, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo*, Marta Lamas (Comp.), México, Porrúa—PUEG, 1996.

(Versión electrónica)

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt7.pdf> 5/1/2016

Simmel, George, *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 1988.

Stanchina, Gabriella, *La filosofía di Luce Irigaray. Pensare e habitare un corpo de donna*, Milano, Mimesis, 1996.

Trías, Eugenio, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970.

Valcarcel, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Barcelona, Anthropos, 1991.

Weil, Sylvie, *En casa de los Weil. André y Simone*, Madrid, Trotta, 2011.

Zambrano, María, *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989.