

Simone Weil: vocación, fe, probidad intelectual... y ceguera

ESTER ASTUDILLO

Estas líneas han sido escritas a partir los últimos textos de la filósofa Simone Weil escritos desde Marsella, especialmente de su correspondencia, donde queda constancia de la angustia que, si bien nunca reconocida –antes lo contrario, negada racionalmente–, le producía relacionarse con clérigos católicos que ejercieron el rol de confidentes en una etapa personalmente difícil, al tiempo que se resistía a integrarse en la Iglesia de la que aquellos eran valedores. Entre esos textos se encuentra su *Autobiografía espiritual*, donde da cuenta de sus razones para mantenerse intelectualmente equidistante de todos los dogmas religiosos, aunque tuviera la convicción de que Dios es uno (si bien ese Dios se asemeja a un panteísmo negativo antes que a cualquier otra cosa) y de la incontrovertible realidad de su existencia. La mayor parte de estos escritos de Weil en torno a su filosofía-teología son fragmentarios. A lo que cabe añadir lo fragmentario de mi lectura de ellos. De modo que mi exposición sobre Weil va a ser necesariamente fragmentaria también, como fragmentario es mi entendimiento de su faceta metafísico-religiosa, sobre la que versa este texto.

El de Weil resulta un lenguaje difícil y hasta cierto punto impenetrable. Diría que en ocasiones contradictorio. Los estudiosos de Weil se dividen entre quienes en efecto juzgan su pensamiento más puramente filosófico contradictorio y quienes lo juzgan coherente pero desconcertante por cuanto se enfrenta a lo esencialmente contradictorio de la vida. En realidad, el pensamiento estrictamente filosófico-teológico de Weil es terreno abonado para el oxímoron, en el que se mueve como pez en el agua, si bien a costa de hacer su lenguaje y su discurso muy difíciles, por cuanto necesita salvar constantemente las paradojas que genera su propio pensar, algunas de las cuales serán señaladas aquí. Parece que ese rasgo proviene de su maestro Alain, que le instiló el hábito de no corregirse sino pensando; es decir: no tachar ni revocar lo que había escrito sino intentar enderezar su discurso –si ello fuera necesario– a través del desarrollo de la propia escritura, lo que necesariamente resulta en textos ambivalentes.

Mi pretensión ha sido hacer una lectura 'lateral' de Weil: he leído algunos (pocos) de sus textos; he leído algunos (pocos) de los textos que versan sobre ella y su obra; y me he atrevido a intercalar alguna comentario crítico de mi propia cosecha: apuntes o ideas que dejo solamente sugeridos por si pudieran un día resultar inspiradores.

Antecedentes personales y filosóficos

Repasemos datos clave de la figura de Weil: a pesar de ser judía por 'raíces' genealógicas (el término 'raíces' no es gratuito y hace alusión también a cierta ceguera

de la filósofa, que siempre rechazó sus raíces judías aunque al final fuera a 'caer' en ellas filosóficamente hablando, como veremos), Weil no ejerció como judía ni cultural ni religiosamente. Fue educada de forma laica deliberadamente por sus padres y así continuó durante toda su vida, incluso tras su 'conversión' religiosa (donde no debe entenderse 'conversión' en su acepción habitual, sino más bien en la acepción clásica de 'revertir' el camino vital que nos lleva fuera de nosotros para descubrir así nuestro verdadero sí mismo, nuestros verdaderos deseos, tapados por los objetos distractores que en lugar de colmarlos nos frustran constantemente, en ese peregrinaje hacia lo verdadero, fuera del mundo de las proyecciones y las sombras): "La conversión se realiza con el alma entera 'comprendiendo por tanto la parte sensible, carnal del alma que está arraigada en las cosas sensibles y saca de ellas la vida'"¹.

Un dato destacable en Weil es su marcado platonismo. No solo tomó por bueno el mito de la caverna, sino también la estructura del alma tal y como aparece descrita en *Fedro*:

La conversión comienza a ser posible cuando un ser humano piensa 'que este mundo no es todo, que hay otra cosa mejor y empieza a buscarla'. Pero para que ese pensamiento surja es preciso que una parte del ser humano escape a las leyes necesarias que rigen el comportamiento humano.²

Hay que ir mas allá, descubrir que la vida está efectivamente en otra parte, e iniciar el tránsito para hallarla. Las alas del carro alado de Platón son las que tiran del yo hacia arriba, sustrayéndolo de los apegos materiales y pasionales, de la necesidad mecánica que instaura la fuerza de la gravedad. "Sin ese elemento no podríamos siquiera pensar que [...] existe la posibilidad de la libertad"³. A esa fuerza la llama deseo, y equivale al *conatus* de Spinoza y a la energía libidinal freudiana.

Su probidad intelectual, virtud por la que tenía especial estima, le impedía privilegiar una herencia cultural sobre otra, puesto que ello habría implicado en cierto modo negarla, invisibilizarla, y su amor por los textos era inmenso; los consideraba una forma de llegar a Dios, de desprenderse de los -ismos de cada cual y transitar hacia lo impersonal, que era su meta: la pureza, la virtud, el desapego. Weil es la catalizadora de los opuestos, de los antónimos: la plenitud y el vacío, la existencia y la ausencia, el poder y la impotencia, la no pertenencia y las raíces.

Sin embargo, lo que ella llama 'probidad intelectual' en realidad es una desesperada necesidad de rigor en su discurso. Por ello se siente llamada a justificar que habiéndose convertido a la fe religiosa rechace formar parte de la Iglesia y, por tanto, también ser bautizada. Uno de los argumentos que utiliza con tal fin es la ejemplificación por medio de la vida de los santos y la intervención de la Inquisición: si ellos, mil veces más venerables que yo –razona siguiendo su veta autodenigratoria, a la

que luego me referiré— ejecutaron crímenes y torturas execrables, lo hicieron por coerción de la Iglesia. La Iglesia acaba equivaliendo a un cuerpo colectivo como cualquier otro, con su jerarquía y sus reglas de poder, y en calidad de tal es deleznable. Entiende y tolera su labor entre el rebaño del que es responsable, pero ella no se siente llamada a su seno, al contrario: llega a decir que le es clarividente la voluntad de Dios de que continúe ajena al cuerpo eclesial. Los códigos corporativos, incluido el de la Iglesia, le resultan un insulto a su inteligencia y a todos los valores estrictamente individuales. Especialmente execrable le parece la fórmula del *Anathema* dentro del dogma católico.

Dios no tuvo ninguna relevancia en la vida de Weil hasta cumplidos los 30 años, cuando en el monasterio de Solesmes, donde acudió en la primavera de 1938 para tratarse de unas agudas migrañas, tuvo su tercera experiencia mística, la definitiva, y, en sus propias palabras, 'fue tomada'. Sin embargo, por temperamento mostró desde siempre una marcada inclinación espiritual, hizo de la búsqueda de la verdad su misión vital (lo que ella llamaba 'vocación', un impulso de seguimiento obligado para conseguir el objetivo marcado o *amor fati*) y encontró en los valores del cristianismo su orientación moral (lo que ella llamaría posteriormente 'fe implícita'): empatía, generosidad, piedad, perdón, humildad, renuncia, pobreza, modestia, etc. Así, un fragmento de su *Autobiografía intelectual* reza:

Siempre he optado por la cristiana como única actitud posible. Por decirlo de algún modo, he nacido, he crecido y he permanecido siempre en la inspiración cristiana. Aunque el nombre mismo de Dios no formaba parte de mis pensamientos, tenía respecto a los problemas del mundo y de la vida de la concepción cristiana de manera explícita.

Una vez 'convertida' a la fe, a partir de su experiencia mística en 1938, los grandes conflictos prácticos que le provocarían no pocos tormentos serían cómo conciliar su profunda creencia, si bien *sui generis*, con su rechazo por la Iglesia, por un lado, y cómo justificar su negativa al bautismo como vía de acceso a la Iglesia, por el otro. Las cartas al padre Perrin tienen como trasfondo esa doblez: Weil se siente en deuda con Perrin porque es consciente de que la expectativa de este es bautizarla, pero ella por su parte no puede sino seguir con máximo rigor los dictados de su conciencia hasta sus últimas consecuencias (probidad), y la apena la decepción que su negativa le pueda causar.

La vida como la entendió desde sus inicios debía orientarse al momento de la muerte, cuando la verdad última y desnuda se haría explícita. Todo el peregrinaje vital debía orientarse a ese momento y a la consecución del conocimiento verdadero, al mismo tiempo efímero y eterno:

Siempre me he prohibido pensar en una vida futura, pero siempre he creído que el instante de la muerte es la norma y el objeto de la vida. Es el instante en que, por una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, indudable, eterna, penetra en el alma.

Precisamente fue después de su conversión cuando se 'abrió' a otras fes y leyó los textos clásicos griegos y latinos, además de textos orientales. Su noción de vacío y de desapego son cercanos a los de la cultura zen y al Tao, hoy de moda. Su conversión, por llamarla de algún modo, no la llevó a una 'cerrazón', como podría haber sido esperable, sino a un movimiento de apertura que, precisamente, le sirvió para justificar su negativa a comprometerse con una única fe y un único dogma, después de haber deplorado toda jerarquía y burocracia de cualquier índole y el sometimiento al que todas ellas reducen a sus seguidores.

Yo sabía muy bien que mi concepción de la vida era cristiana y por tal motivo jamás me vino a la mente la idea de entrar en el cristianismo. Tenía la impresión de haber nacido en su interior. Pero añadir el dogma a esta concepción de la vida sin sentirme obligada a ello por alguna evidencia, me habría parecido una falta de probidad [entendida como coherencia intelectual y como cortapisa al libre ejercicio de su inteligencia].

Luego desarrollaría su filosofía y esta daría cuenta de lo superfluo de cualquier dogma para su concepción de divinidad, que únicamente requería del ejercicio de la pureza, de la contemplación, de la renuncia al apego y de su particular forma de concebir el deseo, acompañados de la certidumbre de que tales actitudes eran garantías suficientes para concluir en la existencia de Dios.

En realidad, su fe era axiomática, un sistema cerrado que remitía a sí mismo y para entrar en el cual era necesario un salto de fe, constituía un *non sequitur*: no era accesible razonadamente, por más que ella se empeñara e invirtiera en ello su máxima probidad intelectual. O eras creyente o no lo eras. Y para serlo, era necesaria la intervención de un elemento extráneo a uno mismo que Weil no nombró nunca y del que tal vez tampoco fuera completamente consciente: la gracia.

Rasgos de la filosofía-teología de Weil

1. Un Dios ausente

Aun sin ser una conversa típica ni creer en ningún dogma religioso o pertenecer a comunidad alguna (más aun, rechazando explícitamente integrarse en ningún cuerpo colectivo y seguir ningún protocolo ético que no emanara más que de su estricto intelecto), resulta fascinante que su fuerte tendencia a la autodenigración encajara a la perfección en el código de los valores católicos de renuncia a sí mismo y a todo valor terrenal. Incluso el razonamiento que ella sigue para concluir la necesaria existencia de

Dios (que sin embargo está ausente del mundo) requiere ese total abandono, esperanza y desapego. La suya es una creencia exenta de duda pero descarnada, impotente, desgarrada y desesperanzada que se abstiene deliberadamente de recurrir al consuelo de la salvación tras la muerte.

No acepta los sacramentos ni la oración, puesto que no es posible la comunicación con un Dios ausente del mundo. La única 'oración' que se permite, a guisa de mantra más que de otra cosa, es el Padrenuestro en griego, del cual queda prendada (supuestamente por la cautivación que la lengua griega le produce). La ausencia de Dios es patente en el hecho de que este es un mundo de sombras e irrealidades, siendo Dios la única realidad (platonismo), que queda irreductiblemente más allá de nosotros; pero también por cuanto Dios solo interviene en los asuntos mundanos sembrando en los elegidos la gracia para inmediatamente retirarse, sin siquiera esperar reunir a los elegidos en su seno el día del juicio final. No, no es esa la fe de Weil: el amor hacia Dios debe ser totalmente desinteresado o no es amor, es apego, es egoísmo o comodidad. Obviamente, se sitúa a este respecto en las antípodas de Blaise Pascal. Blanchot explica así el pensamiento de Weil en este punto: "Pensar que Dios es es todavía pensarlo presente, es un pensamiento a nuestra medida, solo destinado a nuestro consuelo. Es mucho más justo pensar que Dios no es, así como que hay que amarlo con suficiente pureza para que pueda sernos indiferente y que no lo sea".

2. Un Dios 'judío'

Sin embargo, el Dios en que Weil cree es el Dios de la tradición judía: no sólo por cuanto su conversión mística fue a través de la palabra como repetición de un mantra (Yahve, el que es; mecanismo semejante al recurrido por los derviches para entrar en trance danzando y orando, o al de la meditación yogui vocalizando el om, buscando los armónicos simultáneos de toda la congregación al unísono), sino porque su Dios es una ausencia, una retirada, una evacuación. También por cuanto el judaísmo entiende que el pensamiento debe estar enraizado en la acción, por un lado, y porque exige un desnudamiento del yo, un aplacamiento del ego y de los apegos, por el otro.

El problema filosófico de Dios y del mundo no es el problema de la materia sino el problema de la nada. El primero en conceptualizar la divinidad de tal forma fue el judío Isaac Luria en el s. XVI, aunque Weil nunca muestre ser consciente de tal influencia ni de tal origen para su propia propuesta teológica.

3. Un Dios impotente

El Dios de Weil es un Dios ausente del mundo a pesar de cuya ausencia, por ese abandonamiento suyo, esa evacuación de sí mismo a fin de darnos espacio a los

hombres para existir, es el Ser Supremo y debe existir. Pero estando ausente del mundo, habiéndose retirado de él y habiéndonos abandonado, tanto a nosotros como a sí mismo, es un Dios que no admite plegarias, no hace milagros, no tiene ningún tipo de poder sobre el mundo de los hombres ni puede intervenir en él. La 'religión' de Weil es cualquier cosa menos un consuelo o una promesa, ni su Dios es el Todopoderoso.

4. Un Dios sin iglesia ni dogma

La creencia de Weil es absolutamente *sui generis*: el suyo no es un Dios antropomórfico que prometa un paraíso de ultratumba o exija el cumplimiento de un código moral a cambio. A este respecto, Weil es kantiana: cada cual debe reflexionar y descubrir sus propios valores y respetarlos con probidad. Ella desde siempre, como si no hubiera tenido efectivamente opción, hizo suyos los valores cristianos. Pero eso no es mérito ninguno ni garantía de nada. Dios no puede nada porque Dios es la Virtud, el Absoluto, y no existe un más allá prometido, puesto que si existimos es porque Dios se ha retirado, se ha evacuado de sí mismo a fin de dejarnos espacio para existir; se ha disuelto. Su rechazo del dogma se fundamenta en el alto valor que le merece la inteligencia como valor individual, y su rechazo de la Iglesia, en el rechazo a todo mecanismo de poder.

5. Una humanidad 'exiliada' que Weil no supo reconocer como tal

Weil estuvo a punto de percibir que esta existencia terrenal era en realidad un exilio del Bien, de la Belleza, de Dios; no se trataría solo de que el mundo sea en efecto el reino del Mal, sino de que el acceso al Bien nos está completamente vetado. Pero esa posibilidad probablemente ni siquiera le pasó por las mientes porque le habría resultado insoportable:

Nos sentimos aquí abajo extranjeros, desarraigados, en exilio. Al igual que Ulises [...], todo hombre que desea infatigablemente su patria, que no se distrae de su deseo ni por Calipso ni por las sirenas, se percata de repente un día de que está en su patria⁴.

Quizás la duda más metafísica del pensamiento de Weil se expresa en esas breves líneas, que además son buena muestra de lo irónico de su punto ciego, al que me referiré luego más extensamente: ciertamente, la creación tal y como la concebía Weil habría sido plenamente congruente con la noción de 'exilio' de Dios (es decir, un mundo condenado a la ausencia de Dios, lo contrario de lo que ella defendía, si bien oblicuamente. Weil entendía la ausencia de Dios como la prueba eminente de su existencia, todo un oxímoron). Pero Weil siempre fue ajena al concepto de 'exilio', que habría estado en las antípodas de su formulación porque habría negado todo posible acceso a Dios, al Bien y a la Verdad. Nuestra existencia sería entonces, en realidad, una condena, idea que le habría sido inefable, insoportable.

6. Un Dios (Bien Absoluto) que exige desear su existencia

El deseo, como la espera (*attente*), es capital en su razonamiento para llegar a la certidumbre de la existencia de Dios, que no es otra cosa que la Virtud o el Bien Absoluto. La Virtud, el Bien, puesto que son conceptos, existen. ¿Qué le había de impedir, pues, orientarse hacia ellos? Blanchot⁵ escribe lo siguiente sobre ello:

Creyó que cualquier ser humano, con que solo desee la verdad y haga perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla, entrará en el reino de la verdad. [...] Hacia los catorce años, cayó en la desesperación al quedar persuadida de la mediocridad de su espíritu. Veía cerca de sí a su hermano a quien se comparaba con Pascal debido a su precocidad matemática. Ella, creyéndose sin ningún genio, pensó que estaba para siempre excluida del dominio trascendente al cual únicamente tienen acceso las grandes inteligencias, capaces de la verdad. 'Tras meses de tinieblas interiores', tuvo 'de repente y para siempre' la certidumbre de que, incluso si las facultades son nulas, a quien desea con pureza bienes puros -verdad, virtud, belleza- le serán otorgados estos bienes. De esta nueva certidumbre, no se apartó ya nunca. Para ella es la fe. "Que cada uno de mis pensamientos por los cuales deseo el bien me acerque al bien, esto es un objeto de fe. No puedo experimentarlo sino por la fe."

7. La gracia como requisito para la fe (motor del deseo)

Pero, ¿cómo desear el bien absoluto? ¿Quién lo desea y por qué? Aquí es donde interviene, como por arte de magia, la gracia, nunca explicitada ni siquiera reconocida por Weil, puesto que eso habría sido un verdadero obstáculo a su hipótesis de que cualquiera puede llegar a Dios por sus propios medios, tan solo deseándolo. De ahí también el título póstumo del libro recopilatorio *La gravedad y la gracia*, que hace referencia a la fuerza que nos humilla y somete, por un lado, y a este otro elemento liberador que le pasó desapercibido (o que deliberadamente prefirió no reconocer) y que nos abre la puerta a la elevación y a lo sobrenatural.

8. Una certidumbre de origen místico

La certidumbre de Weil sobre el Bien y su existencia es de origen místico; es decir: experiencial y no racional, aunque ella no sea del todo consciente de ello y confunda la naturaleza de su pensamiento.

Como sabemos, su conversión tuvo lugar a través de un éxtasis en 1938. Weil es muy consciente del poder de la sugestión, y ella se autodefine como especialmente sugestionable. Sin embargo, muestra claramente un punto ciego sobre sí misma al describir de la siguiente guisa las suspicacias que le merecieron sus percepciones durante esa experiencia extrasensorial. En su *Autobiografía* escribe: "Dios me había impedido misericordiosamente leer a los místicos a fin de que me fuera evidente que yo

no había fabricado ese contacto absolutamente inesperado". Se defendía así de posibles acusaciones (especialmente provenientes de sí misma) de 'fabricar' ese episodio *ad hoc* a consecuencia de la autosugestión en el caso de haber frecuentado cierto tipo de lecturas. Sin embargo, al formularlo de la manera en que lo hace (atribuyendo tal ausencia de lecturas a la intervención de Dios) cae ella misma víctima de la trampa que había intentado evitar, puesto que tal razonamiento demanda la existencia de Dios previamente a su conversión. En definitiva, tanto si hubiese leído a los místicos como si no, la conclusión es que Dios existe, se esté o no tocado por la gracia. De forma similar, en otro punto de su *Autobiografía* también atribuye a Dios la voluntad de no entrar a formar parte de la Iglesia.

9. El hombre como nicho natural de lo trascendente (lo natural y lo sobrenatural conviven en el hombre)

Pero, ¿no sería dicha naturaleza 'sobrenatural' contradictoria con su tesis de que vivimos en un mundo de desdicha e indigencia, sometidos a la fuerza, la gravedad y la esclavitud? Y aquí es necesario hacer referencia a su teoría sobre la acción política, que idealmente debía ser conmensurable con su filosofía (su experiencia en los diversos cuerpos sociales de la fábrica y el trabajo en el campo no hizo más que confirmarle la profunda esclavitud y desdicha que atañe a los humanos). Pero si no fuéramos trascendentes, ¿cómo podríamos hallar en nosotros la certidumbre de la existencia de Dios? ¿Está Dios en nosotros? ¿No debe ser el efecto tan perfecto como la causa?

Su argumentación recurre en cierta manera a la metáfora platónica del carro alado, donde dos fuerzas opuestas están en lucha permanente por anularse mutuamente: estando condenados a vivir en un mundo de desdicha, indigencia y peso pero aceptando tal situación nos dividimos en dos mitades: una parte de nosotros es sufrimiento y la otra parte es Bien, es trascendencia, es vacío, abdicación y renuncia, y eso nos equipara a Dios, que recordemos que en el libro de Weil es un Dios ausente e impotente. "A través del sufrimiento asistimos a una especie de génesis de la sobrenaturaleza en nosotros", en palabras de Blanchot.

10. La teología de Weil: a medio camino entre la ontología y el platonismo

En su razonamiento para llegar a la certidumbre sobre Dios hay una mezcla de argumento ontológico y de realismo platónico, donde el deseo, como hemos visto, cumple la función casi de una fuerza mecánica que lleva a la necesidad, pero que en rigor exige un salto lógico en la argumentación (y ello sin contar con la necesaria intervención del motor primero, es decir, la gracia, ya mencionado). El razonamiento vendría a ser algo así: "puesto que deseo el Bien Absoluto y la perfección implica existencia, este debe existir", exactamente en línea con el razonamiento de San Anselmo.

11. La paradoja de la proximidad del ateo a Dios

Weil defendía que un ateo podía estar más cerca de Dios que un creyente cuando este las más de las veces profesa una idolatría antes que una fe (y lo hace, pues y en cierta medida, por interés o, en palabras de Weil, por apego, cuando la fe debe ser todo lo contrario, un abandono tendente a la pureza, al vaciamiento, que nos acerque a Dios en ese movimiento de abandonarnos, de evacuarnos a nosotros mismos de nuestro yo):

... el ateo está más cerca de Dios que el creyente. El ateo no cree en Dios; es el primer grado de verdad, a condición de que no crea en ninguna especie de dioses; si esto es así, si de ningún modo es idólatra, creará absolutamente en Dios, incluso ignorándolo y por la pura gracia de esta ignorancia. No 'creer' en Dios. No saber nada de Dios. Y no amar en Dios sino su ausencia, con el fin de que el amor, siendo en nosotros renuncia a Dios mismo, sea amor absolutamente puro y sea 'aquel vacío que es la plenitud'.

El camino hay que hacerlo en solitario no siendo acompañado ni por una moral religiosa ni por una laica o, lo que es lo mismo, a veces abandonados, como Abraham, incluso por la razón⁵.

12. La disolución del yo y del sujeto como vía hacia Dios/lo Absoluto

Se trata de un tránsito de lo personal a lo impersonal para alcanzar a Dios, la Virtud o el Bien Absoluto. Para satisfacer el verdadero deseo sin que se vea perturbado por los objetos que lo distraen, Weil propone un ejercicio de intermediación entre el yo y el yo que desea, una reflexión, una observación de ese deseo, la postergación de la gratificación por medio de la voluntad. Sólo de esa forma se toma conciencia de la necesidad a la que estamos sometidos, aunque algunos llamen precisamente a la satisfacción inmediata 'libertad'. De ahí su defensa de despojarse de todo lo propio, instaurar como lema la pobreza en todos los sentidos. De ahí también su tendencia a lo que podríamos llamar 'mortificación', aunque explícitamente escribe que la voluntad no debe reprimir al yo. El dolor, la muerte y la desgracia son experiencias límite que hacen explícita la fuerza que nos somete y nos convierte en esclavos, y solo desde esa posición podemos anhelar un absoluto –aunque no siempre sea así, pues ella misma observa que la desgracia puede invalidar al desdichado para la fe–.

Desde una perspectiva religiosa diríamos que concibe al individuo como el continente de todos los pecados y faltas, el nicho de los apegos y la vanidad, de los que es necesario desprenderse. Ella misma ve su filosofía como un conjunto de ideas que han 'tomado' su mente (relevantes son los términos en que describe su 'conversión' mística, como si una instancia extracorporal efectivamente la 'hubiese tomado') desde una sede extracorporal, y que son contenidas por su cerebro, pero que deben

permanecer incontaminadas de cualquier singularidad del individuo a fin de preservarlas y legarlas intactas al cuerpo de textos culturales para que pasen así a integrar las 'raíces' de la humanidad futura. Tal concepción es plenamente platónica. De la misma guisa concibe la relación entre artista y creación, como si ambas instancias, artista y obra, fueran completamente independientes.

Una vez que el desapego respecto de los objetos materiales ha sido conseguido, es decir, cuando la pulsión que nos orienta hacia la búsqueda está íntegramente disponible para invertirla en el objetivo adecuado, el segundo paso consiste en desactivar la voluntad, en diluirla y diluir el sí mismo para facilitar el acceso al objeto deseado, que es el Bien Absoluto y que, por tanto, no admite particularismos. Hay que construir un nuevo sí mismo y tener cuidado de él (su discurso es muy foucaultiano, tanto en la faceta del sí como en la faceta colectiva). Este nuevo sí-mismo orientado hacia la Verdad y el Bien Absoluto ya no tendrá nada que hacer más que dejar hacer, esperar, *attente*, dedicarse a la actividad de la no-acción taoísta, el *wu wei*, que es amor puro liberado de todo apego y personalismo; deberá mantener su atención fija en el objetivo que se ha marcado y esperar el momento culminante y más importante de la vida, que es la muerte, esa última ordalía, donde la verdad eterna nos será fugazmente accesible.

Ya antes de esa conversión tras su experiencia mística en Solesmes, Weil había mencionado que su mayor deseo era fundirse con los otros, convertirse en indistinguible de la masa, y de ahí su deliberada participación en las humillaciones y sufrimientos colectivos: persigue la abdicación de su individualidad y de su yo, el desapego y la indiferencia por lo propio, mucho antes de su verdadera conversión. Posteriormente dirá que solo abdicando de lo que tenemos nos asemejaremos a Dios en su movimiento de abandono y retracción del mundo.

En ese ir 'corrigiendo' sus textos con el pasar del tiempo sin retractarse ni dar paso a nuevas formulaciones, en ese ir re-elaborando y engrosando ideas que ya había vertido en textos anteriores a base de matices desde su nueva posición de creyente, se hace patente el método de pensamiento de su maestro Alain, y se entiende por qué sus textos abundan en ambivalencias, contradicciones y oxímoron que dificultan su lectura y comprensión. Nunca abdica de posiciones intelectuales anteriores sino que las matiza sin llegar a revocarlas, a veces contradiciéndose, y eso las hace discontinuas y fragmentarias.

En cuanto a la dilución del desapego y desaparición del yo, hay una veta que luego explota –o cuando menos parece remitir a– Cioran, aunque las razones para defender la liquidación del yo no fueran las mismas en una y otro. Para Weil, como para todos los santos y místicos, desde cualquier postura religiosa, el yo es el continente de la vanidad y su voz merece ser silenciada por tratarse de la sede de muchas otras faltas, que no son más que distractores de lo verdaderamente importante: la fe, la

atención, la inteligencia, el acceso a la verdad. La vía elegida para el desapego es la ascesis, la pobreza (Weil admira a Francisco de Asís), el dolor moral, la humillación, la sumisión a la fuerza cierta de la vida y el riesgo al que ella particularmente se somete y que acaba llevándola anticipadamente a la muerte.

13. El deseo, la atención, la paciencia y la espera

Ya hemos mencionado el deseo como el motor que pone en marcha la creencia: el deseo crea aquello que desea, incurriendo sin quererlo –o al menos sin darle crédito– en el argumento ontológico y permitiéndole afirmar que "cuando se desea pan no se reciben piedras". "Entonces Dios es, pues Lo deseo: esto es tan cierto como mi existencia."

La *espera* en Weil tiene una connotación característica, siendo el calco del francés *attente*, una suerte de apertura o silencio de la inteligencia para desvelar los misterios que se ocultan tras la apariencia del mundo. El hombre *espera* imperturbable la muestra de Dios o su llegada, coincidiendo con el momento de la muerte, sobre el cual ninguna incumbencia en absoluto tiene la promesa del paraíso a través de la redención o la 'salvación', sino el desvelamiento de la verdad eterna, si bien efímera, en el momento último de la vida, en que ha de ser mostrada. Uno muere como ha vivido, y esa será su recompensa, tanto para bien como para lo peor. El deseo, una vez liberado de los apegos y los objetos inapropiados que le impiden concentrarse en el objetivo que verdaderamente busca (el Absoluto), debe anular la voluntad y dedicarse a no-actuar para dejar hacer, esperar pacientemente a que algo ocurra, a que la Verdad se le revele en el momento de la muerte. No hay más –ni mayor– paraíso, mayor recompensa.

14. La desdicha o desventura (*le malheur*)

Este mundo es el mal; el bien existe pero no es de este mundo. El bien es Dios y existe aunque no tenga lugar aquí. La vida es una continua ordalía. La desdicha es la condición de dolor físico extremo al que uno se somete cuando experimenta el límite y permite que se haga explícito el mecanismo de la fuerza que somete nuestra biología y nuestra existencia, resistiéndose a colmar nuestras necesidades y apegos cotidianos. No somos libres cuando saciamos nuestros deseos, alargamos la mano y cogemos la manzana. Bien al contrario, somos libres cuando tomamos conciencia de cómo esos deseos nos limitan y nos damos tiempo de aplazar su gratificación, de reflexionar sobre nuestro sometimiento a ellos y sobre las alternativas que tenemos a nuestro alcance para aplacarlos (o no). Solo experimentando esa desdicha conseguiremos vencer sobre los apegos que nos atan a nuestra comodidad y a nuestro entorno y decidir libremente hacia dónde queremos orientar nuestra energía vital, nuestro deseo o pulsión, que no es más que energía libidinal.

De ahí sus constantes 'mortificaciones': para ella constituían la prueba de su libertad, de que podía reinar sobre la mecánica de sometimiento a la gravedad que gobierna el mundo, de que podía obviar sus pulsiones y optar por someterse deliberadamente a la desdicha. Aunque de nuevo, ese acto podría verse desde otra perspectiva: ¿tenía ella razón o estaba más bien reprimiéndose contra su propio criterio, como juzgó G. Bataille?

Comentarios críticos a la filosofía de Weil

Particularmente, creo que la fe de Weil resultó en buena medida inconmensurable con su teoría política, y que esa falta de conciliación de su último pensamiento respecto de su teoría y acción políticas previas, que le ocuparon la casi totalidad de su vida, pudo muy bien potenciar su fatal, extemporáneo y trágico desenlace. Toda su vida había constituido un encarnamiento de su pensamiento, un compromiso perpetuo, un enraizamiento individual en la comunidad a fin de cambiar, ni que fuera modestamente, los mecanismos de sometimiento implícitos en las relaciones de poder a las que estamos condenados. Todo cuanto había hecho, todo por cuanto había abogado hasta 1938, resultaba fútil ante la nueva perspectiva y los nuevos compromisos de tan diversa índole que va adquiriendo progresivamente en sus últimos años de vida, y que la llevan de la acción decidida a la no-acción taoísta, tras haber concluido el trayecto de conversión en busca de la verdad del alma platónica. Si bien son años de ebullición creativa, prácticamente todos sus escritos giran alrededor de su faceta neo-espiritual, a excepción de uno en favor del anticolonialismo.

Hay un claro fatalismo en ella que se torna progresivamente nihilismo y que, a mi parecer, la aboca a un *cul-de-sac* existencial ante el que no le cabe salida, de forma que opta, aun sin tomar una resolución decidida o explícita, por languidecer. El suyo es un sufrimiento agravado por el fracaso en el intento de crear un cuerpo de enfermería de primera línea para el frente y por no conseguir permiso para ser enviada ella misma en misión de guerra. Cabe preguntarse si estos dos deseos no deberían ser interpretados, en coherencia con su último pensamiento, como deseos 'interpuestos' o distractores, que la alejaban del deseo verdadero de Absoluto que ella decía perseguir. ¿Cayó Weil en la trampa que ella misma denigraba?

Me pregunto si no sería aplicable a Weil ese concepto a estas alturas tan fructífero en crítica social de la 'venganza de lo reprimido' y al que, entre otros, ha recurrido también Baudrillard: murió como una judía en los campos, enferma de tuberculosis y de inanición, aunque hubiera renunciado a su condición de judía. ¿O deberíamos decir precisamente *por* haber renunciado a ella? Murió imitando a Cristo, incurriendo soberbiamente en la falta de la *vanitas*, contra la que ella tanto había predicado.

Vuelvo sobre la cuestión, que me llama poderosamente la atención y que podría aunarse bajo la etiqueta de 'ceguera' a la que aludo en el título de este texto: su rechazo

del judaísmo, tanto en cuanto a fe como en cuanto a cultura, que al final de su vida la llevó a una situación personal imposible que ella, sin embargo, no supo percibir cabalmente: murió de hambre en plena Guerra Mundial por 'empatía' o 'simpatía' con las víctimas del continente sin darse cuenta de la ironía de su posición. Moría de hambre cerca de Londres al parecer por el pesar que le infligió el no ser enviada al frente para ser una más entre las víctimas francesas de la Guerra, pero significativamente al tiempo que miles de judíos morían de hambre en los campos de exterminio de Europa central. No sabemos, sin embargo, si Weil tenía conocimiento de tal cosa; probablemente no. ¿Podría haber alguna ligazón inconsciente entre su muerte y la de los internos judíos? ¿Le llegó a pesar a Weil haber obviado como lo hizo todo lo relacionado con el judaísmo? ¿Se llegó a abrir esa brecha en su mente?

Engrosa la acusación de ceguera el que su renuncia a sí misma y a todos los -ismos como método de desapego para alcanzar la impersonalidad y así llegar a Dios, al Absoluto, se contraponga sin embargo a una cierta *vanitas* de la que, por supuesto, ella no es consciente, aunque repetidamente haga mención de sus múltiples faltas e imperfecciones, especialmente a lo largo de su *Autobiografía*. ¿Hasta qué punto era una suerte de pose esa constante auto-vejación? ¿Una necesidad narcisista de mortificarse? ¿Una búsqueda del goce por sendas torticeras? El mismo Blanchot coincide en que las palabras de Weil cuando defiende la senda del desapego para 'volvemos, en vacío, iguales a Dios' muestran "un gran orgullo espiritual".

En cuanto a su tendencia a la autodenigración, por ejemplo, aunque fuera reconocida su ingente capacidad intelectual, ella se siente menoscabada por la que cree es su inferioridad respecto con su hermano, y eso la marca desde muy temprano. En sus últimos tiempos, el autodesprecio se ciñe al ámbito de las virtudes morales, puesto que toda su vida está teñida de Dios. Entre las cartas al padre Perrin no hay una sola que no hable de sí en tonos peyorativos, considerándose indigna e inmerecedora, muy por encima de cualquier otro cristiano elegido al azar.

Sus argumentos son tortuosos para demostrar lo indemostrable, para visibilizar una mancha que no es tal. Su escritura en estas cartas tiene un gran parecido con la escritura hagiográfica. Parece que hay en ella una sublimada búsqueda de la autohumillación, de la vejación y la mortificación. Y dado que su filosofía es fatalista y considera que el hombre vive para obedecer y ser humillado y sometido, cabe preguntarse qué es anterior, si su particular búsqueda de gratificación (o goce) a través de la autohumillación (dada la crisis existencial que sufrió a los 14 años por comparación con su hermano y el complejo de inferioridad que consecuentemente la sometió a lo largo de toda su vida) o la erección de una filosofía sobre una humanidad humillada y desventurada que jamás podrá ser redimida, ni siquiera más allá de la muerte.

El desapego que le merecen su vida, su cuerpo, la suerte que su persona pueda correr exponiéndose como lo hace; los comentarios denigratorios que emite sobre el peso de sus contribuciones a la filosofía, a la comunidad, a la Resistencia y a cuantas justas causas se unió en su corta vida; el ansia con que parece esperar el final de sus días, o más aun con que asemeja llamarlo sin que por un instante le asedien la pena o el sentimiento de pérdida, todo ello remite en cierta manera a los estoicos: se intuye la convicción de que se cerrará un círculo y de que un cierto orden será restaurado. La sustancia con la sustancia; la forma con la forma.

Lo que distancia a Weil de los estoicos y los clásicos es el misticismo del dolor que ella misma fabrica y su deliberada persecución del dicho como vía de apertura a la senda verdadera hacia la luz. Ella llega a escribir en algún momento que el bien máspreciado con el que agasajar a alguien es desearle la 'Cruz', pero al mismo tiempo percibe que es ese un deseo bifronte por cuanto lleva implícito el pecado de la envidia, del que es cabalmente consciente de ser portadora. ¿No se deja intuir aquí que quizá las cartas estén ya echadas? ¿Que haya decidido inmolarsse como Cristo? ¿Que en cierto modo tenga ya decidido un acto de imitación?

Los estoicos, sin embargo, no perseguían el dolor ni pretendían magnificarlo ni mistificarlo. Había que evitarlo en la medida de lo posible; y cuando no, aceptarlo sin más por ser voluntad del destino, de los dioses. Es por tanto designio de la naturaleza, parte integral del orden cósmico, de la armonía asociada a lo uno, a aquello que vuelve a la matriz de donde salió una vez extinguido su potencial vital, su energía. Y cabe congratularse, respecto al dolor, de ser capaz de transitarlo sin sucumbir a él. Lo que Weil, utilizando el término latino, expresaría como *patientia*, la espera, la atención, la no-acción.

La muerte de Weil fue en realidad una no-acción: no fue un suicidio, un acto deliberado; fue la no-acción deliberada de no alimentarse para así dejarse morir. Aunque a mi modo de ver, ello no casa en absoluto con su apología de la *patientia* o *l'attente*. Un nuevo contraste o incoherencia entre dos aspectos de su filosofía (la primera, más política y activa, y la segunda, más espiritual).

En cuanto a la recepción de la filosofía de Weil, solo una coda: Susan Sontag escribía de Weil en 1963, veinte años después de su muerte: "Una vida tal, absurda en su exageración y grado de auto-mutilación –como la de Kleist o la de Kierkegaard–, fue la de Simone Weil"⁷. Huelga añadir comentarios.

NOTAS

1. Larrauri, Maite. "La creación de sí", en C. Revilla (ed.). *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Barcelona, Trotta, 1995, p. 94.
2. *Ibid.*, p. 92.
3. *Ibid.*, p. 95.
4. Weil, S. "Formes de l'amour implicite de Dieu", citado por M. Larrauri, *op. cit.*, p. 103.
5. Referencias al texto de Blanchot perdidas.
6. Larrauri, M., *op. cit.*, p. 91.
7. Referencia perdida.