

**UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO**



LA COMPASIÓN EN SIMONE WEIL

AUTORA

Sophie Grimaldi d'Esdra

DIRECTOR

Juan Jesús Álvarez Álvarez

Madrid, julio 2021

AGRADECIMIENTOS

A la comunidad de la Universidad Francisco de Vitoria, que me ha acompañado en tantos sentidos, con mención especial a mi Equipo.

A la decana y “Alma Mater” de la Facultad de Comunicación, que tantas veces me ha escuchado, acogido y ayudado.

A mi director, por su generosidad desinteresada y su entrega en este largo periplo de la Tesis. Al director del Máster en Humanidades que ha impulsado esta aventura investigadora desde que me sentaba en sus clases en primero de carrera.

Al Padre Florencio LC, que es para mi un “Père Perrin”.

A mis padres por todo lo que me han transmitido, y en este ámbito, en la pasión por la lectura y la vocación investigadora que me dan tantas alegrías.

A Javier, mi marido, porque si esta tesis da algún fruto, sólo él sabe hasta qué punto será de los dos.

Al Señor de mi vida.

PREFACIO

INTRODUCCIÓN

- 0.1. Justificación y valor de la tesis propuesta
- 0.2. Definición del problema e hipótesis de trabajo
- 0.3. Revisión de la literatura
- 0.4. Metodología

PARTE I: INDIGNARSE. LA COMPASIÓN DESDE LA LUCHA

1. LA JUSTICIA SOCIAL

- 1.1 El Marxismo, según Simone Weil
- 1.2 La injusticia
- 1.3 El desprendimiento

2. LA GUERRA Y EL SUFRIMIENTO

- 2.1 Experiencia de la guerra: la fuerza
- 2.2 Pacifismo y compasión por Francia
- 2.3 Simone Weil y las víctimas de la guerra: humanidad y presencia

3. LA ENFERMEDAD Y EL DOLOR FÍSICO

- 3.1 Dolor y desesperación
- 3.2 Dolor y odio
- 3.3 Dolor y trascendencia

PARTE II: COMPARTIR PARA COMPADECER. LA COMPASIÓN COMO REALIDAD PERSONAL

4. VIVIR LA DESDICHA

4.1 Anulación de la voluntad

4.2 La *pesanteur*: el intento de llenar el vacío del sufrimiento

4.3 Necesidades del alma

5. COMPRENDER CON COMPASIÓN

5.1 Atención y empatía

5.2 Entendimiento desde el interior

5.3 Buscar un sentido

6. ACOMPAÑAR A LOS QUE ESTÁN EN LA DESDICHA

6.1 ¿Sufrir con los que sufren?

6.2 Ignorar el Holocausto

6.3 *Enracinement*: acoger al que sufre

PARTE III: CO-PASIÓN. LA COMPASIÓN COMO EXPERIENCIA TRASCENDENTE.

7. EXPERIENCIA DE DIOS

7.1 La experiencia religiosa en la vida de una filósofa racionalista

7.2 La “*grâce*” y la transformación de la inteligencia

7.3 La “*Caritas*” como compasión renovada

8. RAZÓN AMPLIADA

8.1 El sufrimiento espiritual

8.2 El acompañamiento

8.3 Dar razón de la fe: la filosofía, al servicio de la teología

9. ENCUENTRO CON EL SENTIDO

9.1 ¿La Cruz, modelo perfecto de compasión?

9.2 Entrar en Relación

9.3 “Ad Solem”

CONCLUSIONES Y PROSPECTIVA

PREFACIO

No hay nada más profundamente humano que el amor y el sufrimiento. Son las dos realidades que hacen que la persona abrace su finitud y también el misterio de la existencia. Todo ser humano sufre, quiere y experimenta los vacíos y límites de su vida. El amor y el sufrimiento están íntimamente relacionados. El amor conlleva siempre algún tipo de sufrimiento y querer evitarlo a toda costa es pasar de largo ante el amor verdadero. El sufrimiento encierra en su causa última una falta de amor. Por eso, la compasión es acoger el vacío del sufrimiento para poder llenarlo de otra cosa. Quizás no hacerlo desaparecer, pero sí encontrarle un sentido. Un sentido que permita sobrellevarlo de una forma realmente humana, a pesar de las circunstancias. La compasión –dijo Benedicto XVI- es una llamada al corazón del hombre que no podemos ni debemos desoír:

«No paséis de largo ante el sufrimiento humano, donde Dios os espera para que entreguéis lo mejor de vosotros mismos: vuestra capacidad de amar y de compadecer» (BENEDICTO XVI. *Alocución del Vía Crucis*.- Jornada Mundial de la Juventud, Madrid, 2011).

No se trata de una acción añadida al resto de la existencia sino que, en cierto modo, es la existencia misma. Porque la persona que sufre no es ajena a la vida de los demás, sino que el amor y el sufrimiento, propio y ajeno, se entrelazan para formar la trama de nuestro vivir.

Además, de forma misteriosa, el sufrimiento inflige una herida que nos hace vulnerables tanto a la desesperación como al Amor. Péguy lo expresa en uno de sus textos más famosos, *Moral y Gracia*:

«(...) Es, precisamente, porque la gente más honesta, o simplemente la gente honesta, o la que se considera a sí misma honesta y gusta de que así la llamen, no tiene defectos en su armadura y no está herida, por lo que su piel, hecha de moral, permanentemente intacta, les da un cuero y una coraza sin falla.

No muestran esta abertura que hace una herida espantosa, un inolvidable desamparo, un pesar invencible, un punto de sutura eternamente mal cosido, una mortal inquietud, una ansiedad invencible, una secreta amargura, un hundimiento

perpetuamente enmascarado, una cicatriz eternamente mal cerrada. No presentan esta oportunidad para la gracia que es esencialmente el pecado.

Puesto que no están heridos, no son vulnerables. Puesto que no les falta de nada, no se les puede aportar nada. Puesto que no les falta de nada, no se les puede aportar lo que lo es todo. La caridad misma de Dios no cura al que no tiene llagas. Fue porque un hombre yacía en el suelo por lo que el Samaritano lo recogió. Fue porque la faz de Jesús estaba sucia por lo que Verónica la limpió con un pañuelo. Luego, el que nunca ha caído, nunca será recogido; y el que no está sucio, no será limpiado»¹.

El sufrimiento es una herida de la cual ningún ser humano se libra. Todos pasamos por ello de un modo u otro. Esta vivencia propiamente humana nos transforma de manera muy profunda, siempre. La cuestión es hacia dónde apunta dicha transformación. El ser humano, cuando sufre, se pregunta si existe algo en medio de esta experiencia de dolor a lo que aferrarse o, quizás más que algo, si puede haber Alguien para acompañarle. Simone Weil es, en este sentido, un ejemplo de búsqueda porque no solo se planteaba esas preguntas de modo teórico, sino que le iba la vida en ello. Su evolución intelectual y personal siempre están enlazadas:

«(...) No hay reflexión filosófica sin transformación esencial de la sensibilidad y de la práctica en el vivir (...). Se ve así que la filosofía no consiste en una adquisición de conocimientos y de ciencia, sino que es un cambio del alma entera»².

¹ «C'est que précisément les plus honnêtes gens, ou simplement les honnêtes gens, ou enfin ceux qu'on nomme tels, et qui aiment à se nommer tels, n'ont point de défauts eux-mêmes dans l'armure. Ils ne sont pas blessés. Leur peau de morale, constamment intacte, leur fait un cuir et une cuirasse sans faute. Ils ne présentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure, une inoubliable détresse, un regret invincible, un point de suture éternellement mal joint, une mortelle inquiétude, une invincible arrière-anxiété, une amertume secrète, un effondrement perpétuellement masqué une cicatrice éternellement mal fermée. Ils ne présentent pas cette entrée à la grâce qu'est essentiellement le péché. Parce qu'ils ne sont pas blessés, ils ne sont pas vulnérables. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte rien. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte pas ce qui est tout. La charité même de Dieu ne panse point celui qui n'a pas de plaies. C'est parce qu'un homme était par terre que le Samaritain le ramassa. C'est parce que la face de Jésus était sale que Véronique l'essuya d'un mouchoir. Or celui qui n'est pas tombé ne sera jamais ramassé; et celui qui n'est pas sale ne sera pas essuyé» (PÉGUY, CH. *Moral y gracia*. *Euvres en prose complète*, Gallimard, Paris, 1992, 1388-1390.)

² «(...) il n'y a pas de réflexion philosophique sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie (...). On voit assez par là que la philosophie ne consiste pas en une acquisition de

Quizás en este compromiso, siempre dispuesta a asumir el riesgo de ser persona de manera integral, esté gran parte de su atractivo. Weil encarna la verdadera vocación del filósofo. *Sofía*, la sabiduría, no es una abstracción intelectual, sino la figura misma de Cristo. Así lo afirma la teología cristiana, como queda reflejado en el libro de la Sabiduría del Antiguo Testamento³ y se celebra el 25 de diciembre, día de la encarnación del Logos. Para los cristianos, querer ser filósofo, es querer imitar a Cristo. No solo es un crecimiento intelectual, sino que implica a toda la persona durante su vida entera. Weil es uno de los pocos ejemplos de filósofos contemporáneos que realmente ha tratado de vivir esa aspiración. Y, por eso mismo, puede ser una inspiración para todos los que se dediquen al campo de la filosofía o, simplemente, estén inmersos en una búsqueda de sentido.

connaissances ainsi que la science, mais en un changement de toute l'âme» (WEIL, S. *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* 1941. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 123).

³ «Es ella un hálito del poder de Dios,
una emanación pura de la gloria del Omnipotente;
por eso nada manchado entra en ella.
Es una irradiación de luz eterna,
un espejo immaculado de la actividad de Dios,
una imagen de su bondad.
Aunque es una, lo puede todo,
sin salir de sí, todo lo renueva (...)»

(Biblia, edición popular, traducción aprobada por la Conferencia Episcopal Española. La casa de la Biblia, Madrid, 1993. *Naturaleza y propiedades de la sabiduría*. Sab 8, 25-27).

INTRODUCCIÓN

0.1. Justificación y valor de la tesis propuesta:

Según Simone Weil, cuando ya no hay nada a qué agarrarse, consuelo o explicación, se puede descubrir en la nada absoluta, en el vacío más profundo, que hay algo, o más bien Alguien. Alguien que no solo entiende nuestro sufrimiento, sino que lo padece de igual manera por amor. Esto es la compasión verdadera. Es un camino de ida y vuelta: del sufrimiento de Cristo llegamos al sufrimiento de los demás. Pero también caminando con los que sufren y buscando un sentido en ello (y no un porqué) nos encontramos con el sufrimiento de Cristo que da luz a este misterio. Cuando sufrimos somos iconos de Cristo en la Cruz. De este modo, se puede compartir el sufrimiento de los demás, no como alguien que desde el exterior está mirando con lástima al otro, sino por la mediación de Cristo. Donde hay compasión real por el otro se descubre necesariamente que hemos dejado de ser dos para entender que somos tres. Lo que cabe plantearse es si una experiencia de este tipo, tan personal como la de Simone Weil, es comunicable de algún modo a los demás. Y si es así, ¿pueden los demás participar de esa experiencia, capaz de iluminar la existencia en medio de los dolores y sinsabores más profundos?

El pensamiento de Weil sobre el sufrimiento es único porque está íntimamente ligado a su vida, su afán de mejorar y su búsqueda espiritual. Por esta razón, se presentará su vida de forma breve para mejorar la comprensión de esta tesis y las cuestiones estudiadas por la filósofa.

Simone Weil es una mujer que vivió con intensidad su corta vida. Muere con 34 años, pero por todos los escritos que dejó y sus experiencias vitales, parece que vivió mucho más. Nace en 1909 en una familia burguesa, atea y de origen judío. Tiene una infancia protegida, sobre todo por razón de su mala salud; no asiste casi nunca al colegio y recibe clases particulares en casa. Su hermano, André, tres años más mayor que ella, es un genio de las matemáticas (será el futuro fundador del grupo de matemáticos *Bourbaki*). Simone, al lado de su hermano, se siente acomplejada intelectualmente. Llega incluso a considerar el suicidio como puerta de escape frente a la sensación de no poder llegar a la verdad por culpa de su inteligencia limitada. Sin embargo, renuncia a este propósito porque hace un descubrimiento que cambiará el enfoque de su vida: percibe que llegar a la verdad no depende realmente de las capacidades intelectuales, sino del deseo que uno

tiene de alcanzarla. Weil piensa que, deseándolo realmente, uno puede acoger la verdad. En esta época, es agnóstica y llama la atención que fundamente esta intuición sobre una frase de la Biblia: «Buscad y hallaréis (...) ¿qué hombre hay de vosotros que, si su hijo le pide pan, le dará una piedra?»⁴.

Desde pequeña, la compasión es un rasgo predominante de su personalidad. Durante la Primera Guerra Mundial, con cinco o seis años, se priva completamente de azúcar para mandarlo a los soldados en el frente. Es «madrina» de un soldado, con quien intercambia cartas. El Padre Perrin, su futuro director espiritual, relata que, con diez años, se vuelve comunista. Es su reacción al sentimiento antialemán producido por el tratado de Versalles, que cierra la Primera Guerra Mundial, pero que también humilla profundamente a los derrotados.

Así es Simone Weil: ningún sufrimiento humano le es ajeno. Se desvive por todas las grandes luchas de su época: revueltas obreras, marxismo, pacifismo, movimientos contra la colonización, guerra civil española, resistencia contra la ocupación nazi en Francia, ayuda a los campos de refugiados, lucha contra las discriminaciones raciales en Estados Unidos y muchas otras. Es filósofa, profesora, escritora, periodista, obrera, campesina, miembro de la milicia anarquista española, poeta, mística... El denominador común en todas sus vivencias es el «sufriente», que se encuentra siempre en el centro de sus preocupaciones. Simone Weil es una mujer que vive la compasión por los demás como una auténtica búsqueda. Todo lo que descubre en el plano intelectual desea rápidamente integrarlo en su vida, sean cuales sean las consecuencias.

Ahora bien, como remarcaba con mucho acierto el filósofo Gustave Thibon en el libro que escribió junto al Padre Perrin sobre Simone Weil⁵, no se trata de hacer la apología de un ser perfecto. Aquí está el error más común, que es el de absolutizar a una persona, por genial que sea, y transformarla en un ser sobrehumano, en un frío ídolo. Weil era una mujer con sus defectos, errores y sufrimientos, propios de la condición humana. El hecho de que sea un ser humano excepcional no quita que haya tenido sus zonas de sombra. No se trata ni de justificarlas, ni de obviarlas. En esta tesis se quiere, dentro de lo posible, ser fiel a la verdad sin idealizar a Weil para transformarla en una realidad de papel, plana y sin asperezas. En la naturaleza humana se entrelazan muchos ámbitos y

⁴ Lc: 11,7.

⁵ PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952.

Weil no era diferente en este aspecto. Ella misma, por su corta vida, recalca su sensación de «inacabamiento» en su propio caminar. Creemos que una tesis como esta no debe tener como propósito diseccionar un alma, sino enriquecerse del recorrido vital e intelectual de una persona, respetando la parte de misterio que tiene toda existencia.

Gustave Thibon advierte también de otro peligro a la hora de reflexionar sobre la vida de Simone Weil y su obra: el de dejarse bloquear por lo que de «excesivo» hay en Weil, tanto en su personalidad como en su pensamiento, y así, dejar de ver por ello su profundidad.

Navegando entre esos dos errores, se intenta aquí dar una perspectiva honesta de la vida y la obra de Weil, sin obviar sus límites, pero también remarcando su riqueza intelectual, humana y espiritual. Como subraya la propia Weil hablando del amor a los demás:

«Lo que piensan, sienten y hacen es limitado, y está mezclado con el bien y el mal... Hay que saber eso de toda su alma y no quererles menos por ello...»⁶.

Se pueden distinguir varias etapas en esta búsqueda intelectual y espiritual de Simone Weil. La primera de ellas se articula alrededor de una concepción de la justicia social enfocada desde el compromiso político y el igualitarismo. Esta visión se forja durante su infancia, adolescencia y primera juventud. Entiende en esa época que el sufrimiento es un vacío, una carencia de algo, que se soluciona con un mejor reparto de los bienes y unas condiciones de vida dignas. En Francia, los obreros tienen en ese tiempo unas jornadas de trabajo larguísimas y durísimas, sueldos muy bajos y ninguna atención social. Esas mejoras de las condiciones materiales eran urgentes y, aunque en otra medida, siguen siendo necesarias hoy en día. Pero, en cualquier caso, hay aquí una visión incompleta del hombre, pues el sufrimiento humano no se erradica solamente mejorando las condiciones de vida y ofreciendo un mayor bienestar material. Esta es la visión propia del humanismo materialista, una visión reduccionista que quita mucho al hombre negándole sus aspiraciones más hondas y limitando su felicidad al *panem et circenses* romano, que Weil criticará más tarde de manera apasionada.

⁶ «Ce qu'ils pensent, ce qu'ils sentent et ce qu'ils font est limité et mélangé de bien et de mal... Savoir cela de toute son âme et ne pas les aimer moins...» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Librairie Plon, Paris, 1988, 108).

Mientras vive esta primera etapa vital, Weil cumple un primer ciclo escolar excelente y entra en el reputado liceo Henri IV en clase preparatoria⁷. Allí conoce al filósofo Alain, que tendrá un gran ascendiente sobre su joven estudiante. Alain admira mucho a su alumna, reconociendo en ella a un ser humano excepcional a la vez que un tanto excéntrico; de hecho, la llamaba de manera afectuosa *la marciانا*. Más adelante, Weil ideará el proyecto de ir a trabajar con los obreros para entender realmente sus sufrimientos; se puede observar aquí la clara influencia de Alain, que no concebía el pensamiento sin la acción. De esas clases preparatorias, Weil se llevará otras dos influencias filosóficas para toda su vida: Platón y Spinoza. En 1926 prepara *l'École Normale*, uno de los diplomas más prestigiosos de Francia, que obtendrá con éxito siendo la única mujer de su promoción. Empieza a preparar, además, la agregación de filosofía. Toda esta vida de estudio, sin embargo, no la aparta de sus compromisos políticos.

Simone Weil es una activista política. Aunque nunca se afilia directamente a ningún partido político, se involucra de manera total en la defensa del mundo obrero y campesino. No solo quiere escribir artículos y asistir a congresos, quiere estar con ellos, ser uno de ellos. Así, en el verano de 1929, con veinte años, se va a trabajar como obrera agrícola a recoger patatas. Weil era muy torpe, además de ser débil físicamente. A pesar de ello, su fuerza de voluntad paliaba todos esos impedimentos y nunca dejaba que se le tratase con un régimen de favor.

En el mismo año, Weil milita en la Liga de los derechos humanos y lucha como pacifista. Se posiciona contra las declaraciones de guerra de la Segunda Guerra Mundial. Al lado de sus luchas contra la pobreza y la guerra, también empieza por esta época a apasionarse por las propuestas anticolonialistas. Era tan vehemente que los estudiantes la evitaban en los pasillos porque siempre instaba a alguno a firmar una petición o dar dinero para algunas de las causas que ella defendía⁸. Desde los sucesos de 1930-31 en Indochina, Weil se había implicado en la lucha anticolonial. Se preocupa por las condiciones de vida de los colonizados y, para conocer su realidad, unos años más tarde, en 1938, proyecta irse a Indochina, aunque por las circunstancias de la guerra no podrá llevar a cabo su propósito.

⁷ En Francia, es un sistema de dos años después del bachillerato al que sólo pueden acceder los alumnos más brillantes, que se dedican durante este tiempo a preparar varias oposiciones.

⁸ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 102.

Por esa misma época, en el año 1930, empiezan los fuertes dolores de cabeza que la acompañaron hasta el final de su existencia. Tenía migrañas tan violentas que varias veces en su vida tuvo que dejar completamente cualquier actividad: no podía ni trabajar, ni leer, ni escribir. Relata todas esas vivencias en sus cuadernos, que son para ella como una hoja de ruta. Sobre los dolores de cabeza que tuvo que padecer en determinados momentos, llegará a escribir más tarde: «Mi existencia fue como anulada por el dolor físico (...)»⁹.

Simone Weil experimentó también, a raíz de este dolor agudo y recurrente, odio por los que no lo padecían y hasta una cierta fatiga existencial. Esta experiencia le hace comprender también la relación intrínseca que puede existir entre el dolor físico y la desesperación:

«No tengo que olvidar que, en ciertos momentos de mis dolores de cabeza, cuando la crisis se agudizaba, tenía un deseo intenso de hacer sufrir a otro ser humano, pegándole precisamente en el mismo lugar de la frente. Hay deseos análogos muy frecuentes en los hombres. Varias veces en este estado, he cedido a la tentación de decir palabras hirientes»¹⁰.

Por este tiempo, vivirá otra experiencia que le ayudará a intuir la posibilidad de amar a Dios en medio del sufrimiento. Durante una Semana Santa, sigue los oficios en el monasterio de Solesmes¹¹. La belleza de los cantos gregorianos le permite distraerse de la migraña que padece. Por un momento, parece que desaparece o que, por lo menos, no está ya omnipresente. Aunque los dolores de cabeza le quitan todas sus fuerzas físicas y la posibilidad de ejercer su inteligencia, descubre que hay algo más íntimo y profundo en el alma humana que la inteligencia. La inteligencia racional no es el último escalón de la comprensión. La apertura a la belleza, hasta cuando las capacidades físicas e intelectuales están disminuidas, es –concluirá más adelante– un claro signo de una realidad más allá de

⁹ «(...) Mon existence fut comme annulée par la douleur physique (...)» (WEIL, S. Cahier, vol.1, Œuvres complètes, T.VI, Gallimard, Paris, 1994, 402).

¹⁰ «Ne pas oublier qu'à certains moments de mes maux de tête, quand la crise montait, j'avais un désir intense de faire souffrir un autre être humain, en le frappant précisément au même endroit du front. Désirs analogues très fréquents parmi les hommes. Plusieurs fois dans cet état, j'ai cédé du moins à la tentation de dire des mots blessants» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Éd. PLON, Paris, 1988, 43).

¹¹ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 455.

lo meramente biológico y neuronal. La experiencia del dolor permite, a través de esta pobreza física, adentrarse en el núcleo del ser humano, creado para otro mundo. Weil descubre en el canto gregoriano que sigue atraída por la belleza y que siempre queda un lugar interior en cada hombre que no se destruye con el dolor: su aspiración a la trascendencia.

Volviendo a su recorrido profesional, Weil consigue en 1931 la agregación de filosofía y pide un puesto de profesora en una ciudad industrial. Piensa que así podrá trabajar también como obrera en alguna fábrica de la región. Al final, el Ministerio de Educación le da un puesto en Le Puy. Allí se hace militante sindical de la CGT y pone en práctica su concepto de justicia. La justicia es, para Weil, renunciar por y para el otro a lo que ya no es realmente de uno. En cierto sentido, es reconocer que gozar de lo superfluo es una especie de injusticia respecto de los que no tienen nada.

Simone Weil entiende la privación como una posibilidad de encuentro con el otro y como condición *sine qua non* del don. El don es, para ella, la piedra angular de su edificio y entiende que, para dar, primero hay que renunciar y morir a sí mismo. Concibe la fraternidad estrechamente relacionada con el desprendimiento, que restablece de alguna manera la justicia social: «solo los desdichados tienen la felicidad de conocer el precio de la fraternidad humana»¹². Por ejemplo, como sabe que los obreros parados no pueden calentar sus viviendas, decide no calentar su habitación en invierno. Richard Bell, cuando analiza la compasión de Weil como una vía para la justicia, aboga por una compasión incómoda, incluso que pueda herir la sensibilidad actual de la sociedad¹³. Es una virtud radical lejos de todo pacto con la comodidad y que llega hasta lo más hondo de la justicia social.

Se involucra también en las manifestaciones de los desempleados en contra del Consejo Municipal de Le Puy y habla varias veces en público a favor de ellos. Por eso, tuvo problemas con la inspección académica, que se enteró de que estaba organizando manifestaciones con los obreros. Las autoridades quisieron mandarla a otra zona como

¹² «Seuls les malheureux ont le bonheur de connaître le prix de la fraternité humaine» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 362).

¹³ «The way of compassion is hard. It is this kind of love as compassion that is offensive to most contemporary sensibilities, but it is precisely that new virtue Simone Weil calls us to practice if we are to be just» «El camino de la compasión es duro. Es esta clase de amor —concebido como compasión— el que resulta ofensivo para la mayoría de las sensibilidades contemporáneas, pero justamente es esa nueva virtud la que Simone Weil nos llama a practicar si queremos ser justos» (BELL, R. H. *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*. Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 1998, 70).

castigo, pero como Simone Weil se hacía querer allí dónde iba, sus alumnas y los padres hicieron una petición al ministerio de educación para que se pudiera quedar. Poco temerosa de los revuelos administrativos, Weil sigue con sus manifestaciones y el rectorado quiere volver a echarla poco tiempo después. De hecho, se gana el apodo de *la Vierge rouge*, es decir *la Virgen Roja*.

A finales de junio de 1934, decide finalmente pedir una excedencia para ir a trabajar en una fábrica. Se adentra en esta experiencia personal no para transformar el mundo, sino para transformarse a sí misma. Esta vivencia le hace entender, además del trabajo extenuante del obrero, aspectos del alma humana que no había percibido antes. Empieza a atisbar que una sociedad perfecta basada en estructuras sociales y políticas es una quimera porque no se adapta a lo que el hombre es realmente. El gran desafío está en poner todas sus fuerzas en aliviar el sufrimiento de los demás, también en el ámbito social y político, sabiendo de antemano que querer construir una sociedad perfecta en este mundo supone, en última instancia, negar la dimensión espiritual del hombre y un destino más allá de esta vida. De hecho, la Historia ha demostrado que todos los sistemas ideológicos que lo han pretendido han fracasado y generado más sufrimientos que los que buscaban aliviar.

A estas alturas, ya se puede vislumbrar una cierta evolución en el pensamiento de esta joven profesora de filosofía. Simone Weil propone la libertad como necesidad fundamental del alma. No se deja apresar mucho tiempo por la trampa del *nosotros* colectivo. La justicia no es igualitarismo y si ella siempre quiere la última plaza para poder compartir los sufrimientos de los más pobres, concluye que ha de rechazar toda forma de totalitarismo. Más tarde, en 1938, redactará un ensayo titulado *Sobre las contradicciones del marxismo*, en el que analiza las lagunas y los fallos de la doctrina marxista.

Dejando atrás las soluciones globales, Simone Weil quiere compartir de manera voluntaria el sufrimiento de los obreros en la fábrica. Estando a su lado, Weil piensa poder adentrarse realmente en su padecimiento y entenderlo desde su raíz más profunda. Porque «su filosofía, a partir de determinado momento, se detiene ante lo real, pero sin abandonar el esfuerzo por, inmersa en ello, darle la palabra, posibilitar su expresión fiel»¹⁴. Una de las cualidades de Simone Weil es su delicadeza a la hora de tratar a los que sufren; quiere estar siempre en un diálogo de iguales donde no caben la lástima y el menosprecio. Intuye,

¹⁴ REVILLA, C. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. Trotta, Madrid, 2003, 71.

no obstante, la extrema dificultad de este trato porque la naturaleza humana, sin la luz sobrenatural, tiende a reducir al otro y a negarle su dignidad. De ahí que reniegue de las teorías de masas que antes apoyaba, como el marxismo y el anarquismo.

Según su biógrafa, Simone cambia bastante de carácter tras su experiencia de trabajo en la fábrica. Ella misma hacía referencia a la *Carta a los hebreos* que citaba a menudo durante los últimos años de su vida: «lo que ha sufrido le ha enseñado la obediencia». En efecto, Weil sufrió mucho durante esos meses de esclavitud, es decir, durante su trabajo en la fábrica, pero dichos sufrimientos le hicieron medir y tocar lo que antes solo imaginaba. Nota una transformación interior tras esta experiencia: «He salido muy diferente de lo que era cuando entré, físicamente agotada pero moralmente endurecida»¹⁵.

Durante este año de trabajo en la fábrica (entre 1934 y 1935), sigue preocupándose por los desdichados de todas las condiciones: pide a sus padres que acojan en su casa a un alemán sin techo, intenta mejorar de cualquier forma la vida de los obreros, habla con directores de fábricas para escribir en revistas para los trabajadores sobre la poesía griega y el trabajo, visita las fábricas, participa en las huelgas y las manifestaciones obreras, se afilia a los sindicatos, etc.

Al año siguiente, Weil mira hacia España: quiere compartir la desdicha de la guerra y luchar del lado de los que siguen siendo en este momento sus compañeros, los anarquistas. La Guerra Civil española es su primera experiencia directa de un conflicto. En agosto de 1936, viaja a España en calidad de reportera e intenta incorporarse a las milicias de la CNT. No estará mucho tiempo allí. Tenía un alto grado de miopía y en una de las batallas pierde sus gafas. Obviamente, su colaboración ya no era muy útil para los demás anarquistas. Para colmo, como ya era casi ciega sin sus gafas, no consigue evitar un barreño de aceite hirviendo enterrado a propósito. Se quema el pie y parte de la pierna. Mal curada en hospitales de campaña, su estado empeora y sus padres tienen que ir a buscarla a España para repatriarla a Francia.

En el campo de batalla, se enfrenta a la violencia gratuita y al afán de querer someter al otro. Casi tiene que parar el asesinato de un sacerdote que iba a ser ejecutado por esa simple razón: ser sacerdote. Finalmente, no tuvo que tomar este riesgo porque la ejecución fue suspendida. Pero, después de esta experiencia, reforzará su visión negativa

¹⁵ WEIL, S. *Lettres à Albertine Thévelon*, 1935, en *La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951, Coll. Espoir, Œuvres Gallimard, Paris, 1999, 15-22.

de la violencia. Para ella, la guerra justa no existe: toda guerra se reduce siempre a un conjunto de atrocidades cometidas por una y otra parte contendiente.

Más tarde, escribe varios textos sobre su experiencia de la violencia y de la guerra. Uno de los más conocidos es *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Entiende la fuerza no como una cualidad humana, sino como algo que obliga al hombre a doblegarse y a negar su propia dignidad. Cuando se ejerce la fuerza hasta el final, Weil afirma que se hace del hombre un muerto en vida. Clama que hay personas que viven así toda la vida. Existen seres humanos que, hundidos en la desdicha, se transforman en cosas; son, para ella, «una avenencia entre un hombre y un cadáver»¹⁶. Weil se enfrentará el resto de su vida a esta *fuerza* violenta.

Para dar otro paso, Simone necesitaba de la trascendencia. Tuvo su primer contacto con el cristianismo en un viaje a Portugal en 1935, cuando escucha los cantos de una procesión de mujeres de pescadores. En esos rezos populares percibe, según propia confesión, que el Dios de los cristianos es el Dios de los esclavos. Acaba de salir de su experiencia de trabajo como obrera en la fábrica, que la ha marcado en lo más profundo de su alma y, en cierto sentido, se siente aniquilada. El canto humilde de esas mujeres portuguesas toca a Weil en lo más íntimo de su ser.

A partir de este año, empieza a leer a los poetas metafísicos ingleses. Más adelante, recitando el poema *Love* experimenta la presencia de Dios¹⁷. En la capilla de Asís, *Santa María degli Angeli*, tiene otra experiencia mística: dice sentir una presencia y una fuerza que la obligan a arrodillarse. Es una vivencia que confiará a muy pocas personas. De hecho, la mayoría de sus allegados se enterarán de su singular “conversión” tras su muerte.

El resto de su corta vida se dedicará en cuerpo y alma a intentar unir su búsqueda intelectual con su vivencia espiritual. Intenta ajustar fe y razón para dar una nueva luz sobre el sufrimiento y la compasión. Cada vez más, su inteligencia se hace receptáculo de la gracia. Empieza entonces a colaborar en revistas cristianas como *Économie et Humanisme*¹⁸ y se incorpora a un grupo cristiano de resistencia. También asiste a

¹⁶ «(...) un compromis entre l’homme et le cadavre» (WEIL, S. *L’Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 532).

¹⁷ WEIL, S. BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, ¿“Quel est donc ton tourment?”*. Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 152.

¹⁸ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 558.

diferentes reuniones del movimiento JOC (Juventud Obrera Cristiana). En esta parte de su recorrido, está claro que dos figuras principales le han influido a la hora de querer entender el catolicismo: el Padre Perrin y Gustave Thibon.

Conoce al Padre Perrin por mediación de una amiga católica de Marsella y empieza a tener con él lo que se podría llamar una dirección espiritual epistolar a partir de 1942: en ella, discuten muchos puntos de la doctrina católica y confía al sacerdote la intimidad de su alma. Más tarde, es el propio Padre Perrin quien escribe a su amigo Gustave Thibon para que acoja a Simone Weil en su casa durante un verano. Antes de exiliarse a los Estados Unidos, la joven confiará a Thibon todos sus últimos textos.

Tras esas experiencias, Simone Weil escribe sus intuiciones sobre la gracia, el silencio de Dios y el sufrimiento de Cristo, como respuesta plena al sufrimiento humano. Solo entonces cabe hablar, en su opinión, de una compasión verdadera y perfecta. Descubre que la respuesta al sufrimiento no puede darse a través de la mera solidaridad, porque indignarse o entristecerse por el sufrimiento de los demás tiene un límite. A su parecer, la lástima solo puede descender hasta cierta profundidad para encontrarse con la persona que sufre. Para adentrarse verdaderamente en las heridas de los demás hay que ir revestidos de caridad, pues solo se conoce plenamente a las personas que uno ama¹⁹.

En una entrevista, el historiador y filósofo René Girard analiza esta cuestión²⁰. Para él, esta búsqueda de la caridad en la compasión, mucho más allá de la lástima, es realmente el esfuerzo de toda la vida de Weil. Ella intenta a toda costa escapar del confort desde donde se sitúan los que miran con condescendencia a los que sufren. Todas las experiencias en las cuales se ha aventurado son fruto de esa voluntad. En *Attente de Dieu*, recopilación de cartas de Simone Weil al Padre Perrin, la filósofa desarrolla su intuición de la *atención*, que se ha estudiado en esta tesis. La especial concentración que desarrolla durante sus estudios escolares es crucial para llegar a un desprendimiento que le llevará a una mayor comprensión intelectual y espiritual de la realidad.

Pues bien, en su opinión, el amor al prójimo está hecho de la misma sustancia. Los que sufren no necesitan otra cosa que que alguien les preste atención. Para Simone Weil, sin embargo, muy pocas personas son capaces de prestar atención a los que sufren

¹⁹ «Parmi les êtres humains, on ne reconnaît pleinement l'existence que de ceux qu'on aime» (STEFFENS, M. *Par le renoncement, nourris-toi. Un itinéraire de sainteté. Pensées*, 323 -Editions Brunschvicq-Éditions de l'Herne, Paris, 2014, 379).

²⁰ GIRARD, R., *Simone Weil. Entrevista*. Éditions de l'Herne, Paris, 2014.

porque el movimiento del corazón no es suficiente en este sentido. Hay que saber mirar al que sufre con una cierta mirada, en la cual el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira, tal cual es, en toda su verdad.

Weil divide el actuar humano en dos ámbitos: la *pesanteur*, analogía de la fuerza de atracción terrestre, y la intervención sobrenatural que denomina “gracia”. Da una definición de lo que ella entiende por fuerza de atracción:

«De una manera general, lo que esperamos de los demás está determinado por los efectos de la “pesanteur” en nosotros; lo que recibimos está determinado por los efectos de la “pesanteur” en ellos. A veces coinciden (por azar), a menudo no. ¿Por qué en cuanto un ser humano manifiesta que necesita un poco o mucho del otro, este se aleja? “Pesanteur”»²¹.

Lo que se puede entender por *pesanteur* es algo así como una tendencia natural del hombre a la caída. Weil habla también de una «actitud de súplica» que consiste en girarse hacia otra cosa distinta de uno mismo para ser liberado de sí mismo. Cuando la desdicha es demasiado fuerte, el hombre se ahoga en un submundo. Considera que la respuesta personal al sufrimiento, siguiendo la fuerza de atracción, es de dos tipos: o se intenta comunicar el propio sufrimiento maltratando a los demás, o se mendiga su lástima. Algunas de las consecuencias de un sufrimiento al que la persona no le encuentra sentido son el cambio que puede hacerla experimentar y la tendencia a expandir el sufrimiento fuera de uno mismo.

A pesar de esta nueva visión de la compasión, Weil excluirá de sus preocupaciones a los judíos, hecho chocante visto el contexto histórico y sus propias raíces judías. Por ser tan chocante con el resto de su vida y de su pensamiento, se ampliará más adelante el análisis de sus escritos y su comportamiento hacia los judíos, para proponer vías de comprensión sin que ello suponga querer en absoluto justificar tal actitud.

Otra de las contradicciones de Weil es su negativa al bautismo, aun cuando declara creer en todas las verdades reveladas por la Iglesia y tener un deseo intenso de comulgar.

²¹ «Pesanteur. D’une manière générale, ce qu’on attend des autres est déterminé par les effets de la pesanteur en nous; ce qu’on en reçoit est déterminé par les effets de la pesanteur en eux. Parfois cela coïncide (par hasard), souvent non. Pourquoi est-ce que dès qu’un être humain témoigne qu’il a peu ou beaucoup besoin d’un autre, celui-ci s’éloigne? Pesanteur» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Éd. PLON, Paris, 1988, 4.

A pesar de las afirmaciones de una amiga, que la asistirá en sus últimos días cuando Simone Weil esté exilada en Gran Bretaña, no queda nada claro si finalmente pidió o no ser bautizada. Como dice de manera muy delicada su director espiritual y amigo, el Padre Perrin, «Dios sabe en qué parte del camino estaba Simone Weil»²².

En sus últimos textos, *Teoría de los sacramentos* y *Último texto*, escritos poco antes de su muerte, Weil expone las razones que le harían quedarse en el umbral de la Iglesia. El Padre Perrin interpreta que, para una intelectual, resulta muy difícil dejar atrás ciertas partes de su formación filosófica. Insiste en que la propia Weil habla de un sentimiento de «inacabamiento» en su búsqueda espiritual. El sacerdote advierte, además, que esta dificultad no es específica de Weil, sino que es fruto de la mentalidad actual, en la cual no se entiende que la inteligencia del hombre está hecha para la verdad y no para las representaciones subjetivas de esta verdad: «Esta dificultad es común a todos los que oponen fórmulas dogmáticas a intuiciones místicas (...)»²³.

Comparándola con una de sus contemporáneas, Edith Stein, se pueden observar muchas similitudes en el proceso (aunque Stein, hoy canonizada, sí que dio ese último paso). En su libro sobre Edith Stein, Ezquiel García Rojo explica por qué el viaje hacia la conversión de la santa fue largo y duro: «(...) el camino recorrido por esta mujer hasta dar el sí total ha sido largo y tortuoso. Antes de plegarse, la inteligencia y el corazón intentan resistir todo lo posible. Además, las personas intelectuales -o anteriormente religiosas- difícilmente abandonan sus convicciones o creencias arraigadas profundamente en ellas. (...) La inteligencia habrá de pasar también por la escuela de la humildad»²⁴.

Charles Moeller supone que Weil no quiso dar este paso, cuando explica que el drama de Weil «consistió en esto: la inteligencia era genial en ella (...); el sacrificio que tenía que hacer era inmenso»²⁵. A pesar de esas dudas internas, que nuestra filósofa

²² PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 107.

²³ «Cette difficulté n'est pas propre à Simone Weil ; elle est répandue de nos jours parmi tous ceux qui ne comprennent pas que l'intelligence de l'homme est faite pour la vérité et non pour les représentations subjectives de la vérité. Cette difficulté est commune à tous ceux qui opposent formules dogmatiques à intuitions mystiques (...)» (PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 61).

²⁴ GARCÍA ROJO, E. *Edith Stein. Existencia y pensamiento*. Editorial de espiritualidad, Madrid, 1998, 63.

²⁵ MOELLER, C. Literatura del siglo XX y cristianismo. Volumen I: *El silencio de Dios. Camus-Gide-A.Huxley-Simone Weil- Graham Greene- Julien Green- Bernanos*. Editorial Gredos, Madrid, 1964, 305.

también experimentó, Weil adquirió un entendimiento muy profundo de lo que suponía la compasión a la luz de la Cruz:

«El efecto principal de la desdicha es el de obligar al alma a gritar “por qué”, como hizo Cristo mismo; y a repetir este grito de manera ininterrumpida...No hay respuesta. Cuando se encuentra una respuesta reconfortante, primero es porque uno se la fabrica. (...) El alma, porque está desgarrada por la desdicha, grita continuamente hacia este fin, toca este vacío. Si no renuncia a amar, llegará a entender un día, no la respuesta a la pregunta que ella grita, sino el silencio mismo como algo infinitamente más lleno de significado que cualquier respuesta, como la palabra misma de Dios»²⁶.

En su libro *La pesanteur et la grâce* Weil profundiza, tras su “conversión”, en lo que atraviesa el corazón humano por culpa del sufrimiento, unido a la ausencia aparente de Dios. Sus intuiciones son fuertes, alimentadas por el Amor que ya ha descubierto. La filósofa francesa se ha dado cuenta de que la inteligencia más brillante no llega a casi nada frente a este silencio tan brutal, el de Dios, ante la creatura que sufre:

«Siento un desgarramiento que se agrava sin cesar, a la vez en la inteligencia y en el centro del corazón, por la incapacidad en la cual me encuentro para pensar juntos en verdad la desdicha de los hombres, la perfección de Dios y el lazo entre los dos»²⁷.

²⁶ «L'effet principal du malheur est de forcer l'âme à crier “pourquoi”, comme fit le Christ lui-même, et à répéter ce cri de façon ininterrompue... Il n'y a aucune réponse. Quand on trouve une réponse reconfortante, d'abord on se la fabrique soi-même. Il n'y a pas de cesse au cri continu. L'âme, qui déchirée par le malheur, crie continuellement après cette finalité touche ce vide. Si elle ne renonce pas à aimer, il lui arrive un jour d'entendre non pas une réponse à la question qu'elle crie, mais le silence même comme quelque chose d'infiniment plus plein de signification qu'aucune réponse, comme la parole même de Dieu» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens 1942*. In *Intuitions pré-chrétiennes*, Fayard, Paris, 1985, 117-17).

A este respecto, Lucchetti Bingemer cita a Edith Stein, con quien compara a Weil: «Estoy contenta de todo. Solo viviendo la cruz hasta el fondo del ser se puede adquirir una verdadera *scientia crucis*. Estuve convencida de eso desde el primer instante, y siempre dije de todo corazón: “Ave, crux, spes única!” (LUCCHETTI BINGEMER, M. C. *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2009, 318).

²⁷ «J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 669).

Hasta el propio Cristo experimentó este silencio en la Cruz, ofreciéndose en lugar de toda la Creación. Weil intuye que Cristo sufre lo indecible, por separarse casi de sí mismo, es decir, del Padre. Cristo experimenta en la Cruz lo que los grandes místicos llaman la noche oscura.

«La crucifixión de Cristo ha abierto casi la puerta, casi ha separado, por una parte, al Padre del Hijo, y, por otra parte, al Creador de la Creación. La puerta se ha entreabierto. La resurrección la ha vuelto a cerrar. Los que tienen el privilegio inmenso de participar con todo su ser en la Cruz de Cristo atraviesan la puerta, pasan al lado en donde se encuentran los secretos mismos de Dios»²⁸.

A la sombra de la Cruz, la compasión ya no es un hambre de justicia humana o un compartir penas entre seres humanos. Es mucho más que eso, no es una cualidad, no es una vivencia. Es un modo de ser. La compasión, como imitación de la misericordia de Dios salvando al mundo, es una apertura a la trascendencia y una transformación del ser, moldeándolo a imagen y semejanza de su Creador. Para Simone Weil, uno de los tres misterios sobrenaturales para llegar a Cristo es el misterio de la compasión:

«(...) son los rayos de justicia, de compasión, de gratitud que surgen a veces en medio de la dureza y de la frialdad metálica de las relaciones humanas. Son esos los tres misterios sobrenaturales constantemente presentes en el corazón de la naturaleza humana. Son tres aperturas que dan directamente acceso a la puerta central que es Cristo»²⁹.

²⁸ «La crucifixion du Christ a presque ouvert la porte, a presque séparé, d'une part le Père et le Fils, d'autre part le Créateur et la création. La porte s'est entrouverte. La résurrection l'a refermée. Ceux qui ont le privilège immense de participer par tout leur être à la Croix du Christ traversent la porte, passent du côté où se trouvent les secrets mêmes de Dieu» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens. Descente de Dieu*, Fayard, Paris, 1985, 623).

²⁹ «(...) ce sont les éclairs de justice, de compassion, de gratitude qui surgissent parfois au milieu de la dureté et de la froideur métallique des rapports humains. Ce sont là les trois mystères surnaturels constamment présents en pleine nature humaine. Ce sont trois ouvertures qui donnent directement accès à la porte centrale qui est le Christ» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens. Intuitions pré-chrétiennes*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 624).

0.2. Definición del problema e hipótesis de trabajo:

A través del estudio de la compasión en la obra y la vida de la filósofa Simone Weil, se quiere profundizar en diferentes aspectos:

1- Afrontar la filosofía como una vía para vivir mejor, es decir, para entender mejor nuestra vida y la de los demás. En vez de alejarnos a través de una proyección intelectual de la realidad, filosofar nos hace más humanos y más capaces de detectar las necesidades ajenas. La filosofía, en este sentido, nos conforma y nos hace aspirar a ser «un corazón inteligente» al servicio de los demás.

2- Intentar mostrar a través del camino intelectual de Simone Weil que un mismo tema, en este caso el sufrimiento del otro, puede ser objeto de profundización constante. El enfoque de esta tesis se opone así a muchos análisis de la obra de Weil, que la han juzgado como contradictoria por los «saltos» que da desde la lucha de clases a la experiencia religiosa. Como el autor Miklos Vetö, se observan esos cambios no como una contradicción, sino como un desarrollo de maduración personal e intelectual de la filósofa.

3- Intentar tratar el sufrimiento desde una perspectiva intelectual que integre la experiencia personal de Weil hasta que llega a una apertura a la trascendencia. En la tercera parte de la tesis, siguiendo estos aspectos de la experiencia de Weil se quiere plantear una profundización de la cuestión del sufrimiento, no visto ya como un problema que resolver sino como un misterio que envuelve a la persona que sufre.

4- Plantear el último capítulo de la tercera parte como una propuesta que permita acompañar a las personas en su sufrimiento y ver de qué forma se podría plasmar concretamente tal acompañamiento a través de una reflexión sobre el concepto de «Presencia».

Integrando todos estos aspectos, el objetivo fundamental de esta tesis consiste en interpretar la vida y la obra de Simone Weil como resultado de un insaciable deseo de comprender y compartir el sufrimiento de los demás. Su vida y su ejemplo tienen ecos universales, ya que el misterio del sufrimiento surge en todas y cada una de las vidas humanas. De ahí que su historia personal combine el compromiso político, los encuentros personales y las experiencias vitales en la fábrica como obrera o en la Guerra Civil Española como combatiente (entre otras) con una experiencia religiosa fuerte que acabará situándola, en última instancia, en el umbral de la Iglesia. Pues, para Simone Weil, -esta

es la hipótesis de este trabajo-, la verdadera comprensión y vivencia de la compasión se abre a la trascendencia y se encarna en una Presencia.

Hipótesis de trabajo y perspectiva de estudio

A lo largo del trabajo, el análisis de la compasión se trata en tres partes, que simbolizan las tres etapas de profundización de Simone Weil en esta realidad.

En la primera parte, se presenta una de las posibles respuestas a la compasión: la indignación. Se estudia, en principio, a través de la lucha por la justicia social, con un análisis sobre la visión de Simone Weil de las injusticias que viven los obreros en las fábricas. En un segundo punto, se reflexiona sobre la lucha en la guerra y contra ella a través del pacifismo. En un tercer punto, la reflexión se centra en el dolor físico y en cómo lo intenta combatir Simone Weil, tanto en ella misma como en los demás.

En la segunda parte de la tesis, se presentarán las reflexiones de la filósofa sobre la necesidad de vivir la experiencia del sufrimiento para llegar a una compasión más honda. Un primer punto detalla y explica conceptos cruciales de la propia Simone Weil como la desdicha, la *pesanteur* o la gracia. En un segundo punto se reflexiona sobre el trato personal que se puede dar a los que sufren: compartir su sufrimiento, ignorarlos o acogerlos. El tercer punto se centra en la comprensión necesaria para ser compasivo a través de la atención, la empatía, el entendimiento desde el interior y la búsqueda de sentido.

En la tercera y última parte se explicará el salto que da la propia filósofa en los últimos años de su vida, a través de sus escritos: una compasión que se abre a la trascendencia y que se vive a la luz de la Pasión. En un primer punto se reflexiona sobre el diálogo que Weil empieza con la fe a raíz de una experiencia que vive y que le permite profundizar sobre la compasión. El segundo punto se centra en el desarrollo de este diálogo y las respuestas que le da el cristianismo merced, sobre todo, al filósofo Gustave Thibon y al Padre Perrin, quienes establecen una sincera y profunda amistad con Weil. En un tercer punto, por fin, se analizan las últimas reflexiones de Weil a través de su estudio sobre el sufrimiento de Job, y su último escrito, la *Teoría de los sacramentos*, en el cual desarrolla una relación entre la compasión y la Pasión. Se utilizan igualmente otras fuentes como biografías y cartas, para enriquecer esta última parte.

Límites y problemas

Sin duda, existe un límite en la validez y hasta en la interpretación de las respuestas que Simone Weil da a las cuestiones planteadas, y es de justicia reconocerlo. En el proceso de acercamiento a ellas no se pretende en modo alguno retorcer la realidad para llegar más lejos de donde ella llegó en su vida y en sus escritos, haciéndole decir lo que no dijo, ni hacer lo que nunca hizo. Pero existe un problema de metodología que hace de esta empresa una tarea difícil y compleja: casi toda la obra de Weil es póstuma. De hecho, no existe hoy todavía una recopilación sistemática de todos sus escritos. Está en elaboración desde 1988. Además, algunas de sus obras son en realidad una selección de textos, elegidos según un criterio que no es directamente el suyo. Muchos escritos, para complicar aún más las cosas, están duplicados u ordenados en diferentes recopilaciones de textos. Y, cuando escribe, no es ni sistemática ni ordenada; sus textos tienen intuiciones brillantes, pero siempre entremezclan numerosos ámbitos no siempre homogéneos. Sus cuadernos recogen sus pensamientos sin un previo objetivo de llegar a conclusiones o tener explicaciones articuladas de las cuestiones estudiadas.

Hay otros problemas que tampoco se pueden obviar. Por ejemplo, Weil escribió textos muy duros en contra de los judíos y del Antiguo Testamento. A pesar de la tragedia que están viviendo sus «hermanos» y que la implica también a ella y a su familia por ser de origen judío, en ningún momento se preocupa por el destino de los judíos, que al fin al cabo, son su pueblo.

Su concepción del cuerpo, mezcla de platonismo y de influencia cántara, plantea igualmente problemas en ciertos aspectos de su pensamiento y también en su propia vida: sobre todo en su falta de «encarnación» (sexualidad/ alimentación/ etc.). Y, por otra parte, en su búsqueda espiritual, especialmente a raíz de su experiencia mística, mezcla todo tipo de tradiciones religiosas y espirituales. Esa tendencia de Weil de explorar todas las religiones es una marca de su búsqueda de la verdad y también una clara influencia de Spinoza y Platón. El P. Perrin emite el juicio de que esta influencia filosófica hace que se den todas las religiones por buenas solo por venir del ser humano y expresar sus necesidades y sentimientos religiosos.³⁰

³⁰ «Certains penseurs, hostiles à l'idée de révélation, notamment ceux qui sont dans la ligne platonicienne ou spinoziste, conçoivent toutes les religions comme bonnes parce que venant de l'homme et exprimant ses besoins et ses sentiments les plus profonds» (PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 68).

A pesar de todo ello, su aproximación a la compasión, especialmente tal y como la plantea al final de su vida, toca cuestiones importantes que pueden resultar muy valiosas para el hombre de hoy y que merecen un estudio detallado. Sobre todo, cuestiones concretas relacionadas con el sufrimiento de Cristo y su permanencia en el tiempo. Pero también otras que tienen un sentido más genérico.

0.3. Revisión de la literatura

Haciendo una retrospectiva de la obra de Weil desde sus primeros textos hasta las últimas líneas escritas pocos días antes de su muerte, queda patente la profunda transformación que ha experimentado la autora. Para empezar a esbozar este cambio en su perspectiva, hemos elegido destacar en este punto algunas de sus obras, que enseguida reseñaremos, por ser reveladoras de cada una de sus etapas vitales. En la primera, podremos ver —entre otras cosas—su crítica al marxismo; la segunda, relata su experiencia de trabajo en la fábrica; y la tercera, es una recopilación de cartas al Padre Perrin, su director espiritual.

Hay textos posteriores también importantes, pero particularmente las cartas recién apuntadas permiten conocer a Simone Weil en su lucha íntima consigo misma. Refleja allí sus intuiciones sobre el amor y el sufrimiento tras su “conversión”, pero también los obstáculos que ve a su plena adhesión a la Iglesia.

1-*Écrits historiques et politiques*³¹

Weil se deja seducir en su primera juventud por el marxismo o, más bien, por la posibilidad de construir socialmente un mundo justo e igualitario de forma inmediata. En esta etapa de su existencia (años 1920-1936), está convencida de que los individuos dependen, en todos los ámbitos, de la sociedad³². Desde el enfoque del materialismo

³¹ WEIL, S. *Écrits historiques et politiques*, vol 1 in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1988.

³² «Les révolutionnaires enseignent depuis longtemps que l'individu dépend étroitement, et sous tous les rapports, de la société, laquelle est elle-même constituée essentiellement par des relations économiques» (WEIL, S. *Impressions d'Allemagne (août et septembre) L'Allemagne en attente*. 1932. Extracto de *La révolution Proletarienne* n°138, en *Écrits historiques et politiques*, vol 1 in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1988, 221).

humanista, piensa que para aliviar el sufrimiento de las personas hay que cambiar primero la estructura social en su conjunto.

En 1938, sin embargo, escribe un ensayo titulado *Sobre las contradicciones del marxismo*³³, en el que analiza las lagunas y los fallos de la doctrina marxista. Apunta como error principal la contradicción que existe entre el método de análisis de Marx y sus conclusiones. Para Weil, esto no tiene nada de extraño ya que Marx elaboró sus conclusiones antes de su método. Esta contradicción obliga a Marx a retorcer método y conclusiones para poder encajarlos.³⁴ La concepción de Marx sobre la revolución hace que esta se produzca cuando la estructura de la sociedad ya no corresponde a las instituciones. Estas mismas son reemplazadas por otras que ya reflejan la nueva estructura.

Según un artículo de Chevanier³⁵, el marxismo atraía a Simone Weil por su formación filosófica. Alumna de Alain, tomó de él, por su cuenta, el concepto de “entendimiento en actos”. Así, se siente cercana a la concepción de Marx cuando muestra la realidad que surge del contacto entre el pensamiento y el mundo. Si luego se aleja de este materialismo político es porque habrá encontrado en la realidad contradicciones fuertes con esta visión idealista de la sociedad humana. Experimenta la tensión que existe entre lo que es y lo que tendría que ser.

En efecto, en su experiencia en la fábrica descubre, además del trabajo extenuante del obrero, aspectos del alma humana que no había percibido antes y empieza a entender que una sociedad perfecta basada en estructuras sociales y políticas es una quimera porque no se adapta a lo que el hombre es realmente. El gran desafío está en poner todas sus fuerzas en aliviar el sufrimiento de los demás, también en el ámbito social y político, sabiendo de antemano que querer construir una sociedad perfecta en este mundo es negar la dimensión espiritual del hombre y un destino más allá de esta vida.

³³ WEIL, S. *Sur les contradictions du marxisme*. Œuvres Quarto, Gallimard, Paris, 1938, 357.

³⁴ Ibidem, p.358. Weil cita a Marx en *Critique de l'économie politique, Économie*. Œuvres complètes, Vol.1, Gallimard, Paris, 1994, 273.

³⁵ CHEVANIER, R. *Marx dépassé au-dedans de sa pensée*. Incluido en Éditions de l'Herne, Paris, 2014.

2-La condition ouvrière³⁶

Después de acabar sus estudios, Simone Weil deseaba poder ser obrera a la vez que profesora de filosofía. Con este fin pidió un puesto de trabajo para el año escolar 1931-1932 cerca de un puerto o de una ciudad industrial. A partir de esta fecha, toda su reflexión gira en torno a la experiencia del sufrimiento en las fábricas. Weil analiza sus vivencias en cartas y artículos que se agruparon más tarde en su libro *La condición obrera*. Para entender el motivo de esta decisión tan extrema, ayuda la expresión de Weil «para la persona que quiere de verdad, la compasión es un tormento.»³⁷ Este es el sentido que explica por qué Weil se va a trabajar en la fábrica con condiciones tan duras. El Padre Perrin insiste en que no se trata de una experiencia más, como si de un juego de burguesa intelectual se tratase, sino de «una encarnación real y total»³⁸. Weil es capaz, además de experimentar el sufrimiento y la desdicha de los más pobres, de analizarlo con una fineza que revela una inteligencia brillante y un alma sensible:

«La desdicha del obrero en la fábrica es todavía más misteriosa. Los obreros pueden muy difícilmente escribir, hablar o reflexionar sobre el tema porque el primer efecto de la desdicha es que el pensamiento quiere evadirse³⁹ (...) El tono de la subordinación se hace presente a través de los sentidos, el cuerpo y los miles de detalles que llenan los minutos que constituyen una vida»⁴⁰.

³⁶ WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains. La Condition Ouvrière*. Revista *Économie et humanisme* 1941.

³⁷ «(...) à qui aime vraiment, la compassion est un tourment» PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 28.

³⁸ «Pour elle, ce ne fut jamais une "expérience", mais une incarnation réelle et totale» (PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 28).

³⁹ «Le malheur de l'ouvrier à l'usine est encore plus mystérieux. Les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler ou même réfléchir à ce sujet, car le premier effet du malheur est que la pensée veut s'évader» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains. La Condition Ouvrière*. Revista *Économie et humanisme* 1941, 195).

⁴⁰ «(...) l'étau de la subordination leur est rendu sensible à travers les sens, le corps, les mille petits détails qui remplissent les minutes dont est constituée une vie» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains. La Condition Ouvrière*, (Œuvres, Quarto Gallimard. Paris, 1999, 196).

Pero no por eso la mayoría de las personas es consciente de ello a pesar de sufrirlo. Como apunta, «la desdicha sólo está hecha de impresiones»⁴¹. El sufrimiento no quita el resentimiento sino que lo amplifica, aunque casi anule la capacidad de reflexionar sobre ello:

«En ciertos momentos, el trabajo es lo suficientemente absorbente como para que el pensamiento se mantenga por sí mismo en esos límites. Entonces no se sufre. ¡Como le gustaría a uno dejar su alma cuando entra con la tarjeta para fichar y recogerla intacta a la salida! Pero es lo contrario lo que se produce. Uno se la lleva consigo a la fábrica donde ella sufre (...)»⁴².

El sufrimiento del sinsentido ligado a condiciones materiales durísimas rebaja al trabajador porque no se le considera ni se le respeta por lo que es, es decir, una persona:

«No son los sufrimientos directamente ligados al trabajo, porque uno puede estar hasta orgulloso de soportarlos, sino que son los sufrimientos inútiles. Hieren el alma porque generalmente a nadie se le ocurre quejarse (...)»⁴³.

Weil clama que este mal es en realidad un problema global porque ninguna sociedad puede ser estable cuando una categoría social trabaja todos los días con repugnancia. Este rechazo altera en los obreros la concepción misma de la vida y fomenta una humillación degradante⁴⁴. Por eso, cree que una de las soluciones en el mundo laboral

⁴¹ «Le malheur n'est fait que d'impressions» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains 1941. La Condition Ouvrière*. Œuvres, Quarto Gallimard. Paris, 1999, 195).

⁴² «A certains moments, le travail est assez absorbant pour que la pensée se maintienne d'elle-même dans ces limites. Alors on ne souffre pas. Combien on aimerait pouvoir déposer son âme, en entrant, avec sa carte de pointage, et la reprendre intacte à la sortie ! Mais le contraire se produit. On l'emporte avec soi dans l'usine où elle souffre (...)» *Ibidem*, 198-199.

⁴³ «Non pas les souffrances liées aux nécessités du travail ; celles-là, on peut être fier de les supporter ; mais celles qui sont inutiles. Elles blessent l'âme parce que généralement on ne songe pas à aller s'en plaindre ; (...)» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains. 1941. La Condition Ouvrière*. Œuvres, Quarto Gallimard. Paris, 1999,197).

⁴⁴ «Le mal qu'il s'agit de guérir intéresse toute la société. Nulle société ne peut être stable quand toute une catégorie de travailleurs travaille tous les jours, toute la journée avec dégoût. Ce dégoût dans le travail altère chez les ouvriers toute la conception de la vie, toute la vie. L'humiliation dégradante qui accompagne chacun de leurs efforts cherche une compensation dans une sorte d'impérialisme ouvrier entretenu par des propagandes issues du marxisme». «El mal que hay que curar interesa a toda la sociedad. Ninguna sociedad puede ser estable cuando toda una categoría de trabajadores trabaja todos los días, todo el día con asco. Este asco en el trabajo altera en los obreros toda la concepción de la vida, de toda la vida. La humillación

pasa por recobrar el sentido de la tarea. Es primordial saber por qué uno hace su trabajo⁴⁵. Negarle esto al ser humano es negarle lo que le constituye, es decir, su búsqueda de sentido. Tratarle así es tratarle como un animal o un objeto.

3-Attente de Dieu⁴⁶

Después de un año trabajando en la fábrica como obrera se fue de vacaciones a un pequeño pueblo de pescadores en Portugal. Su experiencia de trabajo en la fábrica le había hecho experimentar un tipo de esclavitud moderna y había sentido de cerca el sufrimiento moral y material de los más pobres. En este pueblo de pescadores asistió a una procesión religiosa y tuvo la certeza de que «el cristianismo es ante todo la religión de los esclavos» y que los esclavos no pueden no «adherirse» a ella. A partir de este momento, Weil da un giro a su pensamiento y reflexiona acerca del sufrimiento mirando hacia la Cruz. *Espera de Dios* es una recopilación de la correspondencia epistolar que mantenía con el Padre Perrin. Simone Weil escribió una serie de cartas en las cuales reflejaba sus dudas de fe y sus intuiciones más profundas acerca de Dios, del sufrimiento y de la compasión.

En una de las cartas opina que, puesto que la mayoría de la humanidad está sumida en el materialismo, Dios permite que ciertas personas permanezcan fuera de la Iglesia aunque se hayan entregado a Cristo. El propósito de Dios sería, añade, que estos compartieran la desdicha de los otros. A Weil le hacía sufrir el hecho de tener que separarse de la masa de los no creyentes porque quería seguir compartiendo su condición. En este sentido, apunta que, en su época, había una barrera enorme entre un católico practicante y un no creyente. Ella lleva el concepto de compasión al extremo, ya que rechaza entrar en la Iglesia si una gran mayoría está fuera de ella. No quiere separarse del destino de los que le parece que más sufren.

Para explicar su actitud, evoca a su modo la figura del Buen Ladrón. En efecto, cuenta al Padre Perrin que la persona de los Evangelios que más le gusta después de Cristo es el Buen Ladrón, porque ha tenido el privilegio de soportar el suplicio de la cruz al

degradante que acompaña cada uno de sus esfuerzos busca una compensación en un cierto imperialismo obrero alimentado por propagandas sacadas del marxismo» (*Ibidem*, 210).

⁴⁵ «Ne pas s'intéresser seulement pour le travail mais pour comment l'on s'y est pris pour le faire». «No solo hay que interesarse por el trabajo sino también por cómo ha hecho uno para hacerlo» (*Ibidem*, 200).

⁴⁶ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Éditions Fayard, Paris, 1966.

mismo tiempo que Cristo. Es el ser humano que más cerca estuvo de Cristo durante su Pasión, compartiendo el mismo dolor físico y la misma angustia. Aunque no haga una referencia explícita, se puede deducir que es el personaje con quién más se identifica por esta sed que ella tiene de compartir el sufrimiento de Cristo y de todas sus criaturas. Parece que Weil no tiene en cuenta que la única diferencia sustancial entre los dos ladrones a cada lado de la Cruz es la conversión de uno y la negación del otro hasta el final.

Considera que la vivencia del cristianismo implica una solución armoniosa al problema de las relaciones entre los individuos y la colectividad, armonía que entiende según el sentido que le dan los pitagóricos, es decir, como justo equilibrio entre los contrarios. En su opinión, la armonía existe cuando la inteligencia actúa sin trabas en el ejercicio de su dominio propio y cumple la plenitud de su función. Hace igualmente referencia a Santo Tomás, que describe la armonía de todas las partes del alma de Cristo hablando de su sensibilidad al dolor durante la crucifixión.

En este texto, comparte también su parecer sobre cómo hay que experimentar el sufrimiento propio para ser capaz de compartir el ajeno. Habla de la misericordia de Dios que se manifiesta en la alegría y en la desdicha. Según ella, la misericordia de Dios se expresa, sobre todo, en el dolor profundo, cuando el alma sólo puede gritar: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» En este momento es cuando se puede tocar lo que constituye la esencia de la felicidad y del sufrimiento: el núcleo que es el amor de Dios mismo. Aunque, ciertamente, el conocimiento de esta presencia de Dios no quita nada al amargor experimentado. Esta certeza le acompañará siempre, menos cuando se trata del sufrimiento de los demás. Este sufrimiento ajeno le causa tanto dolor que le parte el alma y, al menos durante un tiempo, el amor de Dios le parece imposible.

Según Weil, no solo el amor de Dios está hecho de atención. También el amor al prójimo está hecho de la misma sustancia⁴⁷. Los que sufren no necesitan otra cosa que alguien que les preste atención. Para Simone Weil, muy pocas personas son capaces de prestar atención a los que sufren porque el calor, el movimiento del corazón y la lástima no son suficientes en este sentido. Hay que saber mirar al que sufre con una cierta mirada en la cual el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira, tal cual es en toda su verdad. Y solo es capaz de eso el que es capaz de atender.

⁴⁷ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Éditions Fayard, Paris, 1966, 98.

Además, Cristo ha indicado de manera clara que el amor al prójimo es un amor implícito de Dios. «Tuve hambre y me disteis de comer» (Mt 25, 35). Los bienhechores de Cristo no son nombrados amables o caritativos, son llamados justos. El Evangelio no hace distinción entre el amor al prójimo y la justicia. Se trata de la presencia de Cristo en la propia persona que sufre. El bienhechor portador de Cristo hace entrar a Cristo en la persona desdichada y hambrienta con el pan que le da. El otro puede consentir o no esta presencia, exactamente como el que comulga. En la sociedad moderna se ha disociado la caridad de la justicia excusando así de dar al que posee y haciéndole creer que cuando da hace el bien en vez de lo que es su obligación. Por su parte, el que recibe, según separe o no esos dos conceptos, dispensará a quien le dé de toda su gratitud o se sentirá obligado a agradecerse de manera humillante. Solo la identificación absoluta entre justicia y caridad permite la compasión y el agradecimiento, y respeta la dignidad del que está en la desgracia.

Para Weil, la generosidad y la compasión son inseparables, y ambas tienen como modelo a Dios. En definitiva, se trata de responder a la desdicha con la compasión, y el P. Perrin describe este encuentro con el desdichado como el gran esfuerzo vital de Weil:

«(...) la desdicha lo ha vuelto como una cosa, es este herido anónimo, inerte y ensangrentado que uno se cruza en el camino. A esta desdicha se debe contestar con la compasión llena de respeto y atención, de entrega y de clarividencia, de olvido de sí mismo por amor al otro, compasión que es compasión de Dios en nuestro corazón de hombre»⁴⁸.

Esto se muestra en la Creación y en la Pasión. Cristo nos ha enseñado que el amor sobrenatural al prójimo es el intercambio de la compasión y de la gratitud que se producen como un relámpago entre dos seres; cuando uno tiene y el otro está privado⁴⁹. En cambio, la limosna, cuando no es sobrenatural, es parecida a una operación de compra. Compra al miserable. La simpatía del débil por el fuerte es pura solamente si tiene como único objeto

⁴⁸ «(...) le malheur l'a rendu comme une chose, il est ce blessé anonyme, inerte et sanglant qu'on croise sur le chemin. A ce malheur doit répondre la compassion pleine de respect et d'attention, de dévouement et de clairvoyance, d'oubli de soi par amour de l'autre, compassion qui est la compassion de Dieu dans notre cœur d'homme» (PERRIN, J. M. y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Colombe. Paris, 1952, 112).

⁴⁹ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Éditions Fayard, Paris, 1966, 130.

la simpatía hacia el otro por sí mismo. Es la gratitud sobrenatural que consiste en ser feliz por ser el objeto de la compasión sobrenatural. Esta gratitud sí deja el amor propio intacto.

Para cerrar este apartado, se debe mencionar que, además de las tres obras de Weil que acabamos de reseñar brevemente, algunos estudios sobre la filósofa francesa también han ayudado en la elaboración de esta investigación. Haciendo hincapié en aquellos aspectos que nos han sido más interesantes y de mayor utilidad, nos limitaremos a dos de ellos. De cara a aportar una perspectiva más biográfica al análisis de las tres obras antes citadas, se han añadido varias reflexiones extraídas del libro *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, escrito por sus amigos Gustave Thibon y el Padre Perrin tras la muerte de su autora. En este libro, que se estudia a fondo en la tercera parte de la tesis, se puede apreciar el lado más íntimo de Simone Weil. Los dos autores hacen hincapié en su recorrido espiritual y en la lucha de la filósofa por reconciliar fe y razón. También la obra *La Métaphysique religieuse de Simone Weil* de Miklos Vetö ha sido de gran ayuda para entender la evolución en el pensamiento de la filósofa. Vetö contrapone la mayoría de las interpretaciones del pensamiento de Weil. Plantea la hipótesis de que Weil no rompe con sus etapas anteriores, sino que profundiza en su búsqueda de la verdad con un pensamiento circular. Este enfoque ha sido muy valioso para elaborar ciertas partes de esta tesis. Más que un recorrido cronológico, lo que se propone allí es una reflexión sobre los rasgos más personales de la vida interior de la filósofa, que nos ha dado mucha luz.

0.4 Metodología

Como es lógico, el estudio de Simone Weil en España no es tan común como lo es en Francia. De hecho, no todas sus obras han sido aún traducidas al español. Entre otras cosas, cabría esperar que quizá este trabajo pueda contribuir a difundir más su pensamiento, dando a conocer algunos de esos escritos todavía no publicados.

Para su realización, como ya se ha esbozado, se han utilizado diferentes fuentes de documentación a través de una investigación biográfica y del análisis de sus obras, gracias a sus textos políticos, filosóficos y personales. También se ha recopilado bibliografía sobre los principales autores que Weil estudiaba: filósofos, escritores, pensadores políticos y obras de literatura. En este sentido, la bibliografía sobre el mal y el sufrimiento ha sido de gran ayuda desde un punto de vista antropológico, y también teológico, para adentrarse en el misterio del sufrimiento, que es el núcleo de la compasión.

El estudio del pensamiento de Weil sobre la compasión se ha desarrollado siguiendo su recorrido vital. Por esta razón, las tres partes de la tesis siguen un orden cronológico ya que Weil profundiza en este tema hasta el final de su vida. Los capítulos representan las tres etapas principales del pensamiento de la autora. Esta forma de proceder permite entender su evolución y las razones que le han hecho cambiar de parecer en varios aspectos. Así, siempre, la biografía de la filósofa está enlazada a las obras que escribe en la misma época lo que ofrece una visión más integral y una vida y pensamiento. Con este objetivo se han estudiado conjuntamente los escritos de Weil con sus principales biografías y también su amplia correspondencia con amigos y familia y también la profesional y espiritual. De esta forma, hemos intentado dar una visión integral de la búsqueda de Weil y mostrar toda su riqueza intelectual, humana y espiritual. Para ello, también se han utilizado numerosos textos en francés que no se encuentran editados en castellano. Todas las fuentes han sido traducidas para insertar las citas en español directamente en el texto y no a pie de página, con el propósito de facilitar la lectura a los lectores hispanohablantes y dar a conocer muchas fuentes que no están disponibles en este idioma. Weil conoció a muchos intelectuales de su época y nos ha parecido enriquecedor traducir varios textos de esas personas que trataron a Weil y dan una visión cercana de la filósofa.

PARTE I: INDIGNARSE. La compasión desde la lucha

1. LA JUSTICIA SOCIAL

1.1 El marxismo, según Simone Weil

La indignación es un movimiento del corazón que empuja a actuar para luchar contra la injusticia. Esta disposición es casi natural en Simone Weil. Con los años se afinó en ella una sensibilidad especial hacia el sufrimiento de los demás entendidos no como una masa, sino como un conjunto de personas únicas e irrepetibles. Ella cree que, para entender realmente ese sufrimiento, hay que cargar con él y compartirlo. Se podría decir, según un concepto desarrollado por Miklos Vetö, que para Weil la compasión es una transmutación del sufrimiento ajeno que se hace propio⁵⁰. No puede existir este movimiento hacia el otro más que situándose, no por encima del otro, sino en una dimensión horizontal en la cual uno se ayunta como un animal de carga al lado del otro que sufre.

Pero, ¿cuál es el mecanismo que empuja a una persona a romper los lazos naturales de la cercanía para que le importen los “lejanos”, con quienes no ha compartido nada, ni conoce personalmente? Weil mezcla pensamientos filosóficos, intuiciones espirituales y experiencia. Atrae e interpela tanto, por atreverse a conjugar ámbitos que están normalmente separados. Rompe los moldes y los compartimentos del conocimiento, esa es su particular aportación al ámbito de la filosofía. En los años de su primera juventud, su personalidad todavía no se ha pulido en el contacto con la angustia, el agotamiento y la enfermedad. Sin embargo, el surco de la compasión está ya trazado, solo le hace falta profundizar en esa pasión por el sufrimiento ajeno.

Por su formación filosófica, Simone Weil encontró al principio de su vida en el marxismo algunas respuestas a la problemática de la injusticia⁵¹. Alumna del filósofo racionalista Alain, hizo suyo su concepto del «entendimiento en actos», por el que la acción permite la evolución de la comprensión. Es decir, uno realmente «entiende» cuando «hace». La razón solo se deja alumbrar por la realidad si participa de ella.

⁵⁰ VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997.

⁵¹ CHEVANIER, R. *Marx dépassé au-dedans de sa pensée*. Éditions de l’Herne, Paris, 2014.

Actuando, se va profundizando cada vez más en la comprensión y así los dos ámbitos se retroalimentan en un círculo virtuoso.

Bajo la influencia de su maestro, se siente cercana a la concepción de Marx cuando este concluye que la realidad surge del contacto del pensamiento y del mundo. Utilizando como base este pensamiento marxiano, sin embargo no se limita a él sino que va mucho más allá. Como joven filósofa, Weil ve en el trabajo un modo de entender la realidad del otro y la propia vida. Lo plantea en cierto sentido como una vocación de llegar a ser lo que uno es:

«El tiempo es esta separación entre lo que soy y lo que quiero ser; de tal manera que el único camino del «yo» al «yo» es el trabajo. (...) Pero mi condición es tal que solo puedo conquistar la eternidad de una manera que no consiste en intentar recorrer el tiempo o pararlo, sino en llenarlo de mi trabajo, estableciendo por el trabajo, entre el proyecto y la obra, este enlace que no me puede ser dado»⁵².

Asimila la noción de tiempo a la de trabajo. Este es la materialización del consentimiento del ser humano a pasar de las posibilidades y dones a los frutos. Este trabajo y, por lo tanto, este consentimiento, es lo que constituye lo genuinamente humano. El «proyecto», entendido como lo que somos, nos es dado; y la «obra» final se nos escapa tanto en su realización como en las consecuencias que el proceso conlleva. Lo que el ser humano realmente pone es lo que Weil denomina «el enlace» entre el proyecto y la obra, es decir, la voluntad libre.

Más adelante, Weil descubrirá «la gracia», que aportará una dimensión vertical de trascendencia a la búsqueda vital, pero en estos momentos entiende que su esfuerzo es la única respuesta a lo que tiene que hacer en la vida, su «obra», que pasa, en su caso, por una preocupación constante por el sufrimiento de los demás.

Desde esta lógica, Simone Weil se deja interpelar por el marxismo porque cree que este acierta a desentrañar los principales engranajes de la injusticia social entendida como una negación de la libertad humana. Si el trabajo es el medio para llegar a lo que uno es, la sociedad industrial está negando rotundamente esta posibilidad a millones de

⁵² «Le temps est cette séparation entre ce que je suis et ce que je veux être, telle que le seul chemin de moi à moi soit le travail. (...) Mais ma condition est telle que je n'ai à conquérir l'éternité que d'une manière qui ne consiste pas à essayer de parcourir le temps ou de l'arrêter, mais à l'emplir de mon travail, en établissant par le travail, entre le projet et l'œuvre, ce lien qui ne peut m'être donné» (WEIL, S. *Du Temps. Premiers Écrits philosophiques*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 107).

obreros, que siendo hombres libres se vuelven esclavos. En su decisión de trabajar en la fábrica, Weil asume un objetivo: sufrir con los obreros para llegar a entender lo que viven desde dentro y así poder experimentar las consecuencias en sus propias carnes. No es un mero experimento sociológico, va mucho más allá. La filósofa acepta privarse de lo que realmente hace que un hombre sea lo que es, su capacidad de asentir. Percibe en primera persona la destrucción masiva de los obreros, en sus cuerpos y mentes. Se podría suponer que ya en esta época, de manera inconsciente, hay una lógica mesiánica en la iniciativa de Simone Weil: quiere sufrir con los obreros para poder luego salvarlos de la explotación laboral que les tritura. Así, negar a una persona el ejercicio de su libre arbitrio, que establece el enlace entre las capacidades y las realizaciones, aboca a no reconocerle su dignidad y lo que más profundamente le constituye como ser humano.

Weil detecta que eso es lo que ha hecho que el pensamiento de Marx resuene en tantas personas y sea atrayente para muchos. En su crítica del capitalismo, Marx apunta en cierto sentido hacia la capacidad humana de consentir o de negarse. Precisamente, advierte en el pensamiento de Marx una crítica de lo que destruye al obrero occidental. La revolucionaria anarquista que es Weil en esta época, asemeja el Estado y la lógica del mercado a un *gran animal* que despedaza el alma de los obreros. Sin embargo, sabe intuir que, aunque el marxismo pueda ser acertado en la denuncia de una injusticia real, la dialéctica materialista de la historia no es la solución adecuada.

Por ese tiempo, tiene una visión social en la que la respuesta al sufrimiento está limitada a una organización política con la que pretende erradicarlo a través de una justicia igualitaria. Apoyándose en la visión de auto-liberación de los trabajadores, cree que será la educación de la clase obrera la que permitirá restablecer la justicia social.⁵³ Más allá de un mero activismo sindical, Weil advierte en esta educación el medio para restablecer al obrero como pensador y actor de sus propias circunstancias, y no como un simple objeto de estudios y decisiones ajenas. La educación permite tomar conciencia de la libertad interior, que, más que una solución pragmática a la explotación obrera, posibilita a cada persona ser libre a pesar de las circunstancias.

Desde sus primeros años, Weil entiende que la compasión no consiste en disponer de la vida de los demás, por nobles que fuesen el motivo o la intención. El otro tiene que ser partícipe del cambio que le afecta, ejerciendo, dentro de sus posibilidades, su

⁵³ WEIL, S. *Sur une tentative d'éducation du prolétariat. Écrits historiques et politiques. Œuvres complètes*, II, Gallimard, Paris, 1988. Vol.1, 56-57, 138.

capacidad de decisión y de consentimiento. En coherencia con su idea del «pensamiento en acción», S. Weil se afilia entonces al sindicato de la CGT⁵⁴ y participa en diferentes revistas sindicales⁵⁵. Su actividad periodística militante es intensa. Colabora escribiendo artículos con el que después sería su amigo, Boris Souvarine, intelectual comunista.⁵⁶ También se hace muy amiga de una pareja de militantes sindicales, *les Thévenon*, y junto a ellos se involucra en huelgas y manifestaciones de obreros y parados⁵⁷. En 1933 conoce a Trotski, al que acoge en casa de sus padres y con quien tiene debates acalorados. Esas amistades muestran cómo la filósofa concibe la existencia: no están las ideas por una parte y las personas por otra. Las ideas son propias de unas personas que las encarnan; pensamiento y vida son una misma realidad.

Weil habla de la perspectiva revolucionaria que conecta el individuo con la sociedad a través de las relaciones económicas. Considera que, normalmente, es solo una teoría. Hace una lectura atípica de Marx o, mejor dicho, ya que es de las pocas personas de su época que lo ha leído realmente, saca a la luz algunos aspectos de su pensamiento sobre los cuales no se suele insistir. Básicamente, llega a la conclusión de que el materialismo marxista es otro tipo de idealismo. Así, utiliza una terminología religiosa cuando se refiere al pensamiento del autor de *El Capital* y defiende su posición apoyándose en la propia visión «providencialista» de Marx, quien utiliza expresiones como «misión histórica del proletariado»⁵⁸.

En esta tesis, no se pretende entrar en todos los mecanismos de la dialéctica marxista tal y como Weil la concibe, ni analizar toda la evolución de la autora al respecto. Se hará hincapié en lo que puede resultar pertinente para entender cómo la compasión es una realidad con la cual ella se ha ido encontrando. En este sentido, a Weil le ocurre con

⁵⁴ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 133-138.

⁵⁵ *Ibidem*, 146-147.

⁵⁶ *Ibidem*, 218.

⁵⁷ *Ibidem*, 154-155.

⁵⁸ «Le terme de religion peut surprendre quand il s'agit de Marx; mais croire que notre volonté converge avec une volonté mystérieuse qui serait à l'œuvre dans le monde et nous aiderait à vaincre, c'est penser religieusement, c'est croire à la Providence. D'ailleurs le vocabulaire même de Marx en témoigne, puisqu'il contient des expressions quasi mystiques, telles que *la mission historique du prolétariat*». «El término de religión puede sorprender cuando se trata de Marx; pero creer que nuestra voluntad converge con una voluntad misteriosa que obraría en el mundo y que nos ayudaría a vencer, es pensar religiosamente, es creer en la Providencia. Además, el vocabulario mismo de Marx lo atestigua, ya que contiene expresiones casi místicas, tales como *la misión histórica del proletariado*» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 36).

Marx lo que le ocurrió a su amigo Gustave Thibon con Nietzsche, al que identificó como su gran adversario intelectual. Thibon se enfrentó a las críticas de Nietzsche sobre el cristianismo combatiendo lo que en su opinión era fundamentalmente falso, pero también aceptando lo que tenían de cierto. Eso le permitió afinar su propia reflexión personal a lo largo de toda su vida. Pues bien, con Marx y Weil, ocurre algo parecido. Marx permite a Weil desarrollar sus inquietudes sociales, en cuanto que él denuncia la esclavitud ligada a la aniquilación de la voluntad en el trabajo. La filósofa se alejará de las soluciones propuestas por el marxismo, pero sí se quedará con parte del análisis sobre la explotación de los obreros.

De este modo, Weil ve en la propia teoría económica marxista un método para la acción y no un dogma. Y cita a Engels para justificar su visión: «Nuestra doctrina no es un dogma sino una guía para la acción»⁵⁹. Hace además un análisis del libro de Lenin, *Materialismo y empiriocritismo*, en el cual el líder revolucionario se ocupa del problema del conocimiento. Frente a los que plantean el concepto de conocimiento suprimiendo la noción de objeto exterior, Lenin demuestra que esa posición no es más que un simple idealismo y propone como solución el materialismo de Marx y Engels. En efecto, Engels aboga por un materialismo puro y considera que el pensamiento y la conciencia son productos materiales del cerebro humano. En esta concepción, que se quiere llamar materialismo y que sostienen Engels y después Lenin, Weil detecta un idealismo contrario por definición a la esencia del hombre. Aunque la materia pueda explicarse con un razonamiento materialista, el espíritu escapa a este tipo de análisis.

Para Simone Weil, la obra de Marx está en confrontación, en este punto, con el pensamiento de Engels y Lenin. Marx no considera al hombre como parte de la naturaleza, sino como un ser libre que se enfrenta a esta misma naturaleza.⁶⁰ Aquí está para ella la gran explicación de la situación de miseria moral de la clase obrera. En una sociedad opresiva en la cual existe una relación viciada entre el hombre y el mundo, se

⁵⁹ Carta de F. Engels a F. Sorge del 29 de noviembre de 1886. Citado por WEIL S. «Notre doctrine n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action» (*Écrits historiques et politiques, II-1. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 206).

⁶⁰ «Toute l'oeuvre de Marx est imprégnée d'un esprit incompatible avec le matérialisme grossier d'Engels et de Lénine. Jamais il ne considère l'homme comme une simple partie de la nature, mais toujours comme étant aussi, du fait qu'il exerce une activité libre, un terme antagoniste vis à vis de la nature (...)». «Toda la obra de Marx está impregnada de un espíritu incompatible con el tosco materialismo de Engels y Lenin. Jamás considera al hombre como una simple parte de la naturaleza, sino siempre como siendo también, por el hecho que ejerce una actividad libre, un término antagónico a la naturaleza (...)» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II-1. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 306).

separa el conocimiento de la acción. Como consecuencia, el obrero, que está directamente en contacto con la naturaleza, transformándola, no tiene acceso al sentido de sus acciones y su actuar se vuelve mecánico porque no entra en él la posibilidad de ejercer su voluntad y libertad creativas.

Simone Weil percibe que el hombre trabajador está dominado por las clases más altas de la sociedad, que se adueñan del saber teórico. Y, citando a Marx, denuncia que la servidumbre a la cual son sometidos los más vulnerables «no tiene tanto que ver con el salario sino más bien con <la división degradante del trabajo entre trabajo intelectual y trabajo manual> o –dicho de otra manera- con <la separación de las fuerzas espirituales del trabajo manual>»⁶¹. De hecho, una de las ideas principales que Weil importa del marxismo es su rechazo a imposibilitar al obrero la comprensión de su tarea y el descubrimiento de su sentido. Así se vulnera su dignidad de ser humano y se le asimila a una mera máquina productiva.

Citando nuevamente a Marx, analiza cómo la opresión que sufre la clase más baja de la sociedad es consecuencia de las relaciones sociales modernas. Los más pobres se ven condenados a la condición de simples mecanismos de la producción. Esta situación se fundamenta en dos premisas: la ya mencionada separación que se ha hecho entre trabajo intelectual y manual, por una parte, y el protagonismo que se ha dado a las máquinas como superiores en habilidad a los hombres. En consecuencia, si se le quita al hombre su capacidad de pensar y entender la tarea que está realizando, se le obliga a competir al mismo nivel que la máquina. Disipando la originalidad que le hace humano, el hombre ha perdido la batalla de antemano, porque es mucho menos eficaz y resistente que las máquinas. Si Weil hubiese podido observar los avances tecnológicos de la sociedad actual, se habría reafirmado en su análisis: tratado como mera máquina, el hombre vale poco.

Desde esa perspectiva, establece una división clara entre dos clases de personas: las que disponen de las máquinas y aquellas de las cuales las máquinas disponen⁶². Con

⁶¹ «(...) ce n'est pas le salariat, mais <la dégradante division du travail manuel et du travail intellectuel> ou, selon une autre formule, <la séparation des forces spirituelles du travail d'avec le travail manuel.>» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 272).

⁶² «A l'opposition créée par l'argent entre acheteurs et vendeurs de la force de travail s'est ajoutée une autre opposition, créée par le moyen même de la production, entre ceux qui disposent de la machine et ceux dont la machine dispose. L'expérience russe a montré que, contrairement à ce que Marx a trop hâtivement admis, la première de ces oppositions peut être supprimé sans que disparaisse la seconde». «A la oposición creada por el dinero entre los compradores y los vendedores de la fuerza de trabajo, se ha añadido otra oposición, creada por el mismo medio de producción, entre los que disponen de la máquina y los de quienes dispone la máquina. La experiencia rusa ha mostrado que, al contrario de lo que Marx ha admitido precipitadamente,

esta lógica, de tratar a la persona como una máquina a realmente creer que lo es, solo hay un paso. La mirada sobre lo que en esa situación el obrero parece ser, le hace olvidar lo que realmente es. Su cuerpo se vuelve «fluido» y obedece al ritmo de la producción como un apéndice de la máquina. El hombre acaba considerándose una cosa:

«La revuelta de las fuerzas de producción invocadas de manera tan inocente por Trotski como un factor de la historia, es pura ficción. (...) Aristóteles admitía que no habría ya ningún obstáculo a la supresión de la esclavitud si se pudiera hacer que asumiesen unos esclavos mecánicos las labores indispensables, y Marx, cuando ha intentado anticipar el porvenir de la especie humana, no ha hecho otra cosa que retomar y desarrollar esta concepción»⁶³.

El hombre ya no es ni siquiera esclavo de otro hombre, es esclavo de la máquina. Si Weil recuerda que Aristóteles anticipaba la posibilidad de unos robots que asumiesen las tareas más penosas, en su época es el propio hombre quien asume en la fábrica lo que no sabe hacer la máquina. Así, el ser humano está ahogado por la dialéctica materialista ya que sus «amos» son la materia y las máquinas. Se percibe aquí claramente el error de Lenin y Engels, que niegan al ser humano la posibilidad del espíritu condenándole a corto o medio plazo a situarse en el rango de una máquina sofisticada.

En este sentido, el Estado tiene un papel de opresor porque pone en marcha una lógica de acción que transforma a las personas en individuos, es decir, en simples piezas intercambiables de una maquinaria compleja. El obrero tiene que consumir para alimentar el sistema y nunca recoge los frutos de su trabajo. Su labor está integrada en un proceso global, en el cual es la comunidad entera la que recibirá los beneficios en un futuro incierto.

De hecho, Weil retoma de Marx su idea de producción sistematizada, en la cual la toma de decisiones ya no pertenece a las personas. Saca a la luz los consejos de técnicos que remplazan a los jefes de empresa y desarrollan así un sometimiento ciego a una lógica

la primera de esas oposiciones puede ser suprimida sin que desaparezca la segunda» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II, 1. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 269).

⁶³ «La révolte des forces productrices, si naïvement invoquée par Trotsky comme un facteur de l'histoire, est une pure fiction (...) Aristote admettait qu'il n'y aurait plus aucun obstacle à la suppression de l'esclavage si l'on pouvait faire assumer les travaux indispensables par des "esclaves mécaniques", et Marx, quand il a tenté d'anticiper sur l'avenir de l'espèce humaine, n'a fait que reprendre et développer cette conception» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 59).

burocrática donde la libertad brilla por su ausencia. En cierto modo, el concepto de la banalidad del mal de Hannah Arendt podría asemejarse a esta crítica social según la cual los funcionarios, personas del montón, obedecen a auténticos sistemas tiránicos sin inmutarse. El gran error de Marx, que denuncia Simone Weil, es el de pretender perfeccionar el sistema burocrático en favor de los fines de la revolución, ya que el sistema en sí es perverso y por naturaleza no respeta al hombre⁶⁴.

A pesar de nutrirse de la dialéctica marxista en algunas de sus reflexiones y acciones militantes, paulatinamente Weil tomará cada vez más distancias con este sistema ideológico. En 1938, escribe un ensayo titulado *Sobre las contradicciones del marxismo*⁶⁵, analizando las lagunas y los fallos de la doctrina marxista. Apunta como error principal la contradicción que existe entre el método de análisis de Marx y sus conclusiones. Para Weil, esto no tiene nada de extraño ya que Marx elaboró sus conclusiones en sus años de juventud, mucho antes de haber pergeñado su método. Por esta contradicción, Marx se ve en la tesitura de retorcer método y conclusiones para poder encajarlos⁶⁶.

Simone Weil identifica el marxismo como un idealismo alimentado por un deseo de una sociedad mejor, y por eso tacha de soñadores a muchos de los que se dicen revolucionarios. Ve que Marx perpetúa en su denuncia los mismos esquemas contra los cuales pretende luchar. Nota en el marxismo una justificación de la burguesía y de su pensamiento. Lo explica de esta manera: si el marxismo recupera la noción de clase para dar soluciones sociales, ya está cayendo en una perspectiva alimentada por la burguesía, la de las propias clases. Así, sin quererlo, la doctrina marxista se construye sobre una base de desigualdad, con un pensamiento que opone a las personas según su procedencia social⁶⁷.

⁶⁴ «Briser la machine bureaucratique et militaire, c'est comme l'écrivait Marx en avril 1871, la condition de toute révolution populaire sur le continent; (...) Marx avait bien aperçu la force d'oppression que constitue la bureaucratie». «Romper la máquina burocrática y militar, es como lo escribía Marx en abril de 1871, la condición de toda revolución popular sobre el continente; (...) Marx ya había percibido la fuerza de opresión que constituye la burocracia» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 185, 272).

⁶⁵ WEIL, S. *Sur les contradictions du marxisme*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1938, 357.

⁶⁶ Ibidem, 358.

⁶⁷ «Le marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise (...) C'est ainsi que chaque formule de la doctrine marxiste dévoile les caractéristiques de la société bourgeoise, mais en même temps la légitime». «El marxismo es la más alta expresión espiritual de la sociedad burguesa (...) Es así que cada fórmula de la doctrina marxista desvela las características de la sociedad burguesa, pero al mismo tiempo la legítima» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 1).

Es más, la propiedad, característica suprema de la burguesía, viene a ser también la piedra angular del sistema marxista:

«La conciencia de clase del proletariado de hoy, que se ha desarrollado para compensar una tendencia no satisfecha a la propiedad, solo manifiesta la mentalidad burguesa de los proletarios; porque el hecho de pensar en términos de clases es precisamente propio de la sociedad burguesa»⁶⁸.

Al contrario, el pensamiento weiliano nunca procede por categorías de personas, ni por clases sociales. Por este motivo, es capaz de detectar en el marxismo la integración de un principio de la burguesía. Este principio permite explicar, por otra parte, la existencia actual, en sociedades que se llaman marxistas, de una clase dominante. La visión de Weil siempre se fija en el individuo y en sus características personales. Este punto es muy importante para luego entender lo que para ella significa el sufrimiento; un sufrimiento que nunca es global, sino que siempre tiene rostro propio.

Se puede decir que encerrar a las personas en categorías ya es negarles su originalidad profunda y querer sistematizarlas, negándoles su dignidad. Así son y han sido los grandes regímenes totalitarios, también los inspirados por el marxismo, que establecen características comunes a través de una clasificación de niveles de ser. Esos sistemas niegan la originalidad y rebajan a las personas a un ámbito manejable. Así, los seres humanos se deshumanizan. Racionalizando esas categorías se llega a rechazar a partes enteras de la población, como pasó, por ejemplo, con el nazismo, al cual se tuvo que enfrentar Weil por su origen judío.

Por lo mismo, crítica las carencias de los movimientos sindicales obreros a la hora de socorrer a las personas, ya que la lógica que emplean para actuar funciona igualmente por categorías:

«De hecho, la parte realmente miserable de la población de las fábricas, los adolescentes, las mujeres, los obreros inmigrantes, los extranjeros o los venidos de las colonias, estaba abandonada. La suma entera de su dolor contaba mucho

⁶⁸ «La conscience de classe du prolétariat d'aujourd'hui, qui s'est développé pour compenser une tendance non satisfaite à la propriété, manifeste seulement l'état d'esprit bourgeois des prolétaires; car le fait de penser par classes est précisément propre à la société bourgeoise» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, II. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 121).

menos en la vida sindical que el problema de un aumento de sueldo para las categorías ya bien pagadas»⁶⁹.

En efecto. Para Weil, el sindicalismo también se puede convertir en una herramienta de poder y de opresión, porque niega la mirada y el acompañamiento individualizado:

«El ejemplo de los países donde el sindicalismo de bases múltiples da un poder material al aparato sindical muestra que este aparato puede ser tan opresivo como cualquier otro»⁷⁰.

Marx se ha equivocado de clave de interpretación al basarse en la economía para definir las relaciones sociales, cuando para Weil —si se considera la sociedad como un mero ente colectivo— todo se fundamenta en “la fuerza”⁷¹, es decir, en el intento de someter e instrumentalizar al otro.

La joven filósofa critica igualmente la idea marxiana de revolución. Hace patente la contradicción en el pensamiento de Marx cuando este afirma que la fuente de la opresión no está en los hombres, sino en el propio mecanismo de «relaciones sociales»⁷², y propone como solución una revolución alimentada por esta misma burocracia y producción industrial masiva, que son dos partes integrantes de esas relaciones sociales

⁶⁹ «En fait, la partie vraiment misérable de la population des usines, les adolescents, les femmes, les ouvriers immigrés, étrangers ou coloniaux, était abandonnée. La somme entière de leur douleur comptait beaucoup moins dans la vie syndicale que le problème d'une augmentation de salaire pour des catégories déjà largement payées» (WEIL S. *L'enracinement*. Les Éditions Gallimard, Paris, 1949, 48).

⁷⁰ «L'exemple des pays où le syndicalisme à bases multiples donne un pouvoir matériel à l'appareil syndical montre que cet appareil peut être aussi oppressif que n'importe quel autre» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 226).

⁷¹ «Les marxistes n'ont pas facilité une vue claire du problème en choisissant l'économie comme clef de l'énigme sociale. Si l'on considère une société comme un être collectif, alors ce gros animal, comme tous les animaux, se définit principalement par la manière dont il s'assure la nourriture, le sommeil, la protection contre les intempéries, bref la vie. Mais la société considérée dans son rapport avec l'individu ne peut pas se définir simplement par les modalités de production». «Los marxistas, eligiendo la economía como llave del enigma social, no han facilitado una visión clara del problema. Si se considera a la sociedad como un ser colectivo, entonces este gran animal, como todos los animales, se define principalmente por la manera en la cual se asegura la comida, el sueño, la protección contra las intempéries, en resumen, la vida. Pero la sociedad, considerada desde su relación con el individuo, no puede definirse simplemente por las modalidades de la producción» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 129).

⁷² WEIL S. *Sur les contradictions du marxisme*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 359.

que denuncia. Al contrario, Weil aboga por una desaparición o limitación máxima de esas herramientas de opresión para que se pueda dar una solución política acorde a la libertad humana individual.

1.2. La injusticia

Simone Weil entendió la justicia siempre como una respuesta al sufrimiento de los demás, como una necesidad del alma inseparable de la realidad del ser humano⁷³. Como se ha visto, Weil se apropia de ciertos aspectos de la dialéctica marxista que abundan en la injusticia cometida en contra de los pobres, reducidos a objetos por el sistema capitalista. La filósofa se indigna contra la expoliación de libertad exterior e interior fruto de una mecanización del trabajo que utiliza al hombre como una herramienta y denuncia que el hombre, en la sociedad moderna, se ve reducido a lo que ella llama «la fuerza animal»:

«El obrero, privado sucesivamente de la materia prima, de instrucciones, de su habilidad misma, ya solo posee su fuerza animal; y esta fuerza no puede ser un elemento de producción más que si está al servicio de la máquina, de la misma manera que un buey está al servicio del labrador»⁷⁴.

Esta reducción de la persona a sus solas fuerzas vitales le conduce al «olvido» de otra actitud propiamente humana: la proyección hacia el futuro. El obrero pierde el control de la significación de su trabajo. Es más, la perspectiva se invierte y el actuar de la persona parece ser un mal menor para servir a la máquina todopoderosa⁷⁵.

El veneno de la subordinación animal del hombre trasciende incluso la fábrica. Weil no compartimenta la vida y entiende que vivir una humillación constante en su

⁷³ WEIL, S. *Les besoins de l'âme*. Œuvres, Gallimard, Paris, 1999, 1027 y ss.

⁷⁴ «L'ouvrier privé successivement de la matière première, des instructions de son habileté même, ne possède plus que sa force animale; et cette force ne peut être un élément de production que si elle est mise au service de la machine de la même manière que le boeuf est mis au service du laboureur» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 93).

⁷⁵ «Les machines ne fonctionnent pas pour permettre aux hommes de vivre, mais on se résigne à nourrir les hommes afin qu'ils servent les machines». «Las máquinas no funcionan para permitir a los hombres vivir, pero nos resignamos a dar de comer a los hombres para que sirvan a las máquinas» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 97).

puesto de trabajo, ser considerado como intercambiable por cualquier otro como si se tratase de una pieza mecánica, repercute en todos los aspectos de la vida pública y privada.⁷⁶ Porque, aceptando esa subordinación, está uno accediendo, al menos implícitamente, a que se pisotee su dignidad como ser humano, tanto la propia como la de los demás.⁷⁷ En este sentido, si bien es cierto que una de las batallas de Weil era la mejora de las condiciones materiales de los obreros, ella sabe que, si no se reconoce el valor de la persona que realiza la tarea, nada habrá cambiado sustancialmente. La justicia pasa por una mejora económica, pero «unos criados bien pagados siguen siendo unos criados» y el trato conforme a la dignidad de la persona es la verdadera batalla para la filósofa: la lucha contra «la opresión intelectual y moral es para nosotros lo esencial».⁷⁸

Cuando la persona rechaza pensar, se sumerge en una vida vegetativa donde solo se trata de responder a las necesidades biológicas sin esperanza posible de otro tipo de mejora. Weil, en una frase lapidaria, lo resume todo: «Ya no son capaces de reclamar justicia»⁷⁹. Ella, que viaja a Alemania justo antes de la Segunda Guerra Mundial, observa cómo gran parte de la juventud, por culpa de la crisis económica, desespera ante la posibilidad de un futuro que responda a sus anhelos. Esta incapacidad de proyectarse y poder hacer planes de futuro, les sumerge en una pasividad absoluta. Y la falta de entendimiento del entorno, que podría caracterizarse como una falta de compasión, acelera el deterioro:

⁷⁶ «On peut se demander s'il existe un domaine de la vie publique ou privée où les ressources même de l'activité et de l'espérance ne soient pas empoisonnées par les conditions dans lesquelles nous vivons. Le travail ne s'accomplit plus avec la conscience orgueilleuse qu'on est utile, mais avec le sentiment humiliant et angoissant de posséder une privilège octroyé par une passagère faveur du sort, un privilège dont on exclut plusieurs êtres humains du fait même qu'on en jouit, bref une place». «Uno se puede preguntar si existe un ámbito de la vida pública o privada en el cual los recursos mismos de la actividad y de la esperanza no estén envenenados por la condiciones en las que vivimos. El trabajo no se realiza ya con la conciencia orgullosa de que uno es útil sino con el sentimiento humillante y agobiante de poseer un privilegio concedido por un favor pasajero del destino, un privilegio del cual excluimos a varios seres humanos por el hecho mismo de disfrutarlo, en resumidas cuentas: un lugar» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, II. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 29).

⁷⁷ «Dans n'importe quelle circonstance, la pire trahison possible consiste toujours à accepter de se subordonner à cet appareil et de fouler aux pieds pour le servir, en soi-même et chez autrui, toutes les valeurs humaines». «En cualquier circunstancia, la peor traición posible consiste en aceptar siempre subordinarse a este aparato y pisotear, para servirlo, en uno mismo y en los otros, todos los valores humanos» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, I. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 299).

⁷⁸ «(...) des valets bien payés sont encore des valets. Donc l'oppression intellectuelle et morale est pour nous l'essentiel» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, I. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 242).

⁷⁹ «Ils ne sont plus capables de réclamer justice» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, I. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 102).

«Esta dependencia, cuyo amargor se ve aún más incrementado por los reproches de los padres asustados por la miseria, expulsa a menudo a los jóvenes parados de la casa paterna, les empuja al vagabundeo y a la mendicidad»⁸⁰.

Los pocos alemanes que trabajan en esta época eligen la sumisión con tal de no perder su trabajo. Aquí reside la actitud del esclavo: después de renunciar a pensar, renuncia a actuar y a vivir como un ser humano. Después del proceso de sumisión física e intelectual, el hombre se ve ya a sí mismo como máquina, como esclavo. Esta anulación del entendimiento y de la voluntad, primero como imposición ajena y luego como «indecisión» propia, lleva a la persona a una situación de esclavitud social, material y también espiritual. Las malas condiciones económicas alimentan ese tipo de pobreza, que se asimila a la forma de una dependencia. La empresa avasalla al obrero y, sin reconocer el valor personal del trabajo realizado, le concede su sueldo como si de una limosna se tratase. Además, la «unidad de la doctrina», o el pensamiento único, presentes en la fábrica y también en los partidos políticos, aplastan al ser humano intentando robarle su libertad de pensamiento.

A pesar de todo ello y en medio de este sistema de esclavitud, el hombre sigue teniendo la posibilidad de poseer libertad interior, ya que la fuerza de la imposición no tiene por qué llegar a lo más profundo de su ser. Weil clama que «nada en el mundo puede forzar a un hombre a ejercer su poder de pensamiento ni a sustraerle su control»⁸¹. Cuando ella misma trabajó en la fábrica y dependía totalmente del sistema de producción, empleó todas sus energías para no caer en la apatía y conservar siempre su libre albedrío.

Weil es consciente del sufrimiento que esta desposesión de sí mismo provoca a los más pobres de la sociedad, y siente que «no hay que jugar con el dolor del pueblo»⁸². Este pueblo ya no tiene nada. Además de llevar una vida miserable, se le roba su capacidad de ejercer su libertad y la percepción de su propia dignidad. Algunos eligen la

⁸⁰ «Cette dépendance, dont l'amertume est encore accrue par les reproches de parents affolés par la misère, chasse souvent les jeunes chômeurs de la maison paternelle, les pousse au vagabondage et à la mendicité» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 121).

⁸¹ «(...) rien au monde ne peut contraindre un homme à exercer sa puissance de pensée, ni lui soustraire le contrôle de sa propre pensée» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 85).

⁸² «Il ne faut pas jouer avec la douleur du peuple» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 102).

rebelión personal, alimentada por la falta de esperanza, rebelión que puede plasmarse en un movimiento revolucionario.

Sin embargo, Weil señala que la noción clave para entender las relaciones sociales no reside tanto en el intercambio de necesidades, sino más bien en la violencia de imposición que ella denomina *fuerza*⁸³. La consecuencia de tanto sometimiento se percibe bien –en su opinión– en lo ocurrido en Alemania. Un fuerte odio emerge en cada persona y de aquí que vuelvan a borrarse los rostros individuales, sumergidos en categorías sociales, y que se recurra incluso a la violencia:

«El espíritu recién nacido en medio de los sufrimientos, la oposición irreductible que erige a los jóvenes en contra de los viejos; todo está representado con el acento conmovedor propio de los jóvenes alemanes. El odio de la juventud alemana entera se dirige al sistema capitalista y se expresa con fuerza en fórmulas que a veces concuerdan con Marx»⁸⁴.

Para escapar a esta ola de violencia, Weil cree que las reivindicaciones se tienen que apoyar en la dignidad del trabajo y así no entrar en otro círculo de manipulación colectiva: el de la demagogia. También, a raíz de esas convicciones, entiende que la falta de cultura es un lastre para la vida de los obreros. Se empeña, entonces, en ponerle remedio. A partir de 1928, participa en una iniciativa que consiste en ayudar a los obreros a adquirir una cultura literaria.⁸⁵ Cuando el director Monsieur Bernard le invita a visitar su fábrica, ella le propone colaborar en la redacción de la revista de los obreros. Se le ocurrió, entonces, explicar las grandes obras griegas en la gaceta de algunas fábricas porque estaba convencida de que era lo que los obreros necesitaban con prioridad:

⁸³ «La notion de force et non la notion de besoin constitue la clef qui permet de lire les phénomènes sociaux». «La noción de fuerza y no la noción de necesidad constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 90).

⁸⁴ «L'esprit nouveau-né au milieu des souffrances, l'opposition irreductible qui dresse les jeunes contre les vieux; tout cela est dépeint avec l'accent émouvant propre aux jeunes Allemands. La haine de la jeunesse allemande tout entière porte au système capitaliste y est exprimée avec force, en des formules qui parfois rejoignent Marx» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 284).

⁸⁵ WEIL, S. *Sur une tentative d'éducation du prolétariat. Écrits historiques et politiques. Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1988. Vol.1, 56-57.

«(...) se me ha ocurrido una idea el otro día leyendo a Plutarco. (...) Podríamos quizás crear una sección, por ejemplo en la página literaria, para contar historias de este tipo (sacadas de Plutarco, de la *Iliada*, etc.) con todos esos paralelismos que las pueden hacer más “vivas”. (...) Por lo que a mí respecta, estoy segura de poder hacerlo de manera que sea interesante para los obreros más ignorantes y para resaltar las ideas actualmente importantes»⁸⁶.

«La educación de la persona apuesta por una visión de la Historia que no se construye a golpe de acciones de masas anónimas, sino con personas con nombres y apellidos. No en balde, el pensamiento, por substancia, es individual, y el juicio y, al fin acabo, la decisión de actuar, también. Los que hicieron algo en esos instantes decisivos, no fueron unas organizaciones, (...) fueron individuos; (...) juzgando, decidiendo, actuando solos y en su propio nombre»⁸⁷.

Por otra parte, puesto que la legitimidad de las propuestas sociales se cimenta en la autenticidad de los que las proponen, Weil acusa a los líderes comunistas, que no comparten la misma realidad que sus compañeros, de no vivir su experiencia, por tanto, de no entenderla y, en consecuencia, de no poder cambiarla:

«(...) cuando pienso que los grandes jefes bolcheviques pretendían crear una clase obrera libre y que ninguno de ellos (...) había puesto un pie en una fábrica y, por consiguiente, no tenían la menor idea de las condiciones reales que determinan la esclavitud o la libertad de los obreros (...) la política se me presenta como una broma siniestra»⁸⁸.

⁸⁶ «(...) une idée m'est venue l'autre jour en lisant Plutarque. (...) On pourrait peut-être créer une rubrique, par exemple dans la page littéraire, pour raconter des histoires de ce genre (tirées de Plutarque, de l'*Illiade*, etc.) avec tous les rapprochements qui peuvent les rendre vivantes. (...) Pour moi je suis sûre de pouvoir éventuellement faire ça de manière à intéresser les ouvriers les plus ignorants et de manière à faire ressortir des idées actuellement importantes» (WEIL, S. Carta a René Belin, 1937. *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 1938, 177).

⁸⁷ «Ceux qui firent quelque chose en ces instants décisifs, ce ne furent pas des organisations (...), ce furent des individus; (...) jugeant, décidant, agissant tout seuls et en leur propre nom» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, I. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 200).

⁸⁸ «(...) quand je pense que les grands chefs bolchevicks prétendaient créer une classe ouvrière libre et qu'aucun d'entre eux (...) n'avait sans doute mis le pied dans une usine et par la suite n'avait la plus faible idée des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers- la politique m'apparaît comme une sinistre rigolade» (Weil, S. *Lettres à Albertine Thévelon*, 1935, 142. (*La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951, coll. « Espoir », 15-22). *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 19).

Todo este análisis le lleva a dar otro paso en su pensamiento y vida. Entrará más tarde en las fábricas para ser «esclava», como lo llama ella misma. Al mismo tiempo, y hasta el final de su vida, se irá desprendiendo de todo lo que pueda para ya no tener nada suyo, con el fin de hacerse más cercana a los que sufren.

1.3. El desprendimiento

Weil hace la experiencia de la tensión que existe entre lo que es y lo que tendría que ser. Entiende que una sociedad perfecta basada en estructuras sociales y políticas es una quimera porque no se adapta a la naturaleza del hombre. Su gran desafío está en poner todas sus fuerzas en aliviar el sufrimiento de los demás, también en el ámbito social y político, sabiendo de antemano que eso no lo soluciona todo. Tiene una doble actitud: hacia fuera se esfuerza en construir, y en su propia vida se esfuerza en eliminar, en llegar a la pobreza. Los dos modos son complementarios y Weil piensa que, para ir al encuentro del otro que sufre, se tiene que vaciar de sus posesiones y seguridades.

La joven Simone toma como guía el lema de Spinoza: «En lo que se refiere a las acciones humanas, no hay que llorar, ni reír, ni indignarse, sino entender»⁸⁹. Con este motivo, decide que tiene que vivir las mismas condiciones que los obreros, vive con el mismo dinero que un obrero y da el resto porque entiende que no es suyo, sino que pertenece a los que nada tienen. Ella solo gastaba de su sueldo el equivalente a lo que cobra un maestro novel. Mandaba el resto a asociaciones de parados, organizaciones caritativas, periódicos, revistas y sindicatos⁹⁰. Cuando durante la guerra se racionó la comida en Francia, comía las mismas cantidades que los refugiados. Decía que no podía ser feliz ni comer a gusto cuando sentía que su pueblo sufría⁹¹. Cuando tenía dinero no consideraba que era de su propiedad, sino que solamente se «encontraba allí»⁹². Dejaba

⁸⁹ «Concernant les actions humaines, ne pas pleurer, ne pas rire, ne pas s'indigner mais comprendre» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 199).

⁹⁰ WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 141.

⁹¹ «Je ne peux être heureuse ni manger à mon gré quand je sens que mon peuple souffre». «No puedo ser feliz ni comer a gusto cuando siento que mi pueblo sufre» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 679).

⁹² «Quand j'ai un peu d'argent entre les mains, je n'ai jamais l'impression que cet argent est ma propriété. Il se trouve là, simplement». «Cuando tengo un poco de dinero entre las manos, no tengo la impresión de

por costumbre su dinero encima de los muebles y un día lo que había dejado desapareció. Comentó el suceso a una colega de trabajo y dijo simplemente: «el que lo ha cogido seguramente lo necesitaba»⁹³. La justicia es, para Weil, renunciar por el otro a lo que no es imprescindible. En cierto sentido, es reconocer que tener lo superfluo es un robo hacia los que no tienen nada:

«Pero la crisis no es una plaga natural; no es en absoluto natural que la abundancia de los productos útiles tenga como consecuencia la miseria. (...) Lo que en la prosperidad prepara la crisis, es la nube de parásitos que se precipitan sobre las riquezas creadas por el trabajo»⁹⁴.

El reto está en definir qué es lo que entiende por superfluo. Durante gran parte de su vida, Weil lo definía como tener lo que no tienen los más pobres. Simone Weil entiende la privación como una posibilidad de encuentro con el otro y como condición anterior al don. No se da de lo que sobra, eso es humillante pues es como si se le mirara desde arriba; se da de lo que hace falta, de lo que uno se quita a sí mismo. Weil no hace diferencias entre los necesitados, sean quienes sean. A pesar de que podría tener rechazo al pueblo alemán en este periodo cercano a la Segunda Guerra Mundial, le pide, por ejemplo, a su madre, dar 300 francos a un refugiado alemán en vez de hacerle a ella un regalo de año nuevo⁹⁵. En esta época, se acostumbró a dormir en el suelo en “caso de necesidad”, pero su biógrafa, Simone Pétrement, realmente piensa que era una manera de solidarizarse con los soldados combatientes⁹⁶. Esta manera de actuar podría asimilarse a una especie de comunión con el sufriente. No soportaba ser una privilegiada y vivir mejor que los soldados, los prisioneros o los desdichados.

que este dinero sea de mi propiedad. Se encuentra allí, simplemente» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 560).

⁹³ «Celui qui l'a pris en avait sans doute besoin» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 366).

⁹⁴ «Mais la crise n'est pas un fléau naturel; il n'est nullement naturel que l'abondance des produits utiles ait pour conséquence la misère. (...) Ce qui, dans la prospérité prépare la crise, c'est la nuée de parasites qui s'abat sur les richesses créées par le travail» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 66).

⁹⁵ WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 274.

⁹⁶ WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 515.

Tenía un modelo en el que apoyarse para este tipo de vivencias: desde muy joven se siente atraída por el carisma de San Francisco de Asís y toma al santo de las *Fioretti* como ejemplo⁹⁷. El desprendimiento, como «espíritu de pobreza», es un camino hacia el otro en el que uno se libera de lo superfluo para poder ser más libre de amar y compadecerse⁹⁸. Desde el principio, aunque lo explore desde el lado de la política y de los partidos de izquierdas, Weil siempre tiene una visión trascendente del hombre. El don es la piedra angular de su edificio y entiende que para dar primero hay que renunciar y morir a sí mismo. Según el Padre Perrin, venía mucha gente a su piso a pedirle ayuda⁹⁹. Lo que la interpelaba no era la búsqueda de un plano igualitarismo, sino un camino de santidad que definía de esta manera:

«Los santos han rechazado cualquier felicidad que les separara de los sufrimientos de los hombres...¹⁰⁰».

Quiere, en cierto modo, vaciarse de sus seguridades para cargar con los sufrimientos ajenos y aliviarlos. El espíritu de pobreza que Weil plantea, se puede entender así como una actitud de total libertad para relacionarse con el otro, como voluntad de compartir no lo que uno tiene sino de lo que carece, y establecer de ese modo una relación verdadera. Desde este punto de vista, Weil concibe la fraternidad de una manera estrechamente relacionada con un tipo de pobreza voluntaria, material y espiritual, que restablece de algún modo la justicia entre los seres humanos. Seguramente, lo que eso significa es que, cuando desaparecen todo tipo de artificios añadidos en las

⁹⁷ BINGEMER, M.C. *Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix*. Éditions de l'Herne, Paris, 2014.

⁹⁸ «Quant à l'esprit de pauvreté, je ne me rapelle pas du moment où il n'ait pas été en moi, dans la mesure, malheureusement faible, où cela était incompatible avec mon imperfection. Je me suis éprise de saint François dès que j'ai eu connaissance de lui. J'ai toujours cru et espéré que le sort me pousserait un jour par contrainte dans cet état de vagabondage et de mendicité où il est entré librement. Je ne pensais pas parvenir à l'âge que j'ai sans au moins être passé par là». «En cuanto al espíritu de pobreza, no recuerdo un momento que no haya estado en mí, en la medida, desafortunadamente débil, en la cual esto era compatible con mi imperfección. Estoy prendada de San Francisco desde que he tenido conocimiento de él. Siempre he creído y esperado que la suerte me empujaría un día por obligación a este estado de vagabundeo y mendicidad en el cual él entró libremente. No pensaba llegar a la edad que tengo sin haber, por lo menos, pasado por ello» (WEIL, S. *Écrits de Marseille*. Édition Gallimard, Paris, 2009, 39-40).

⁹⁹ PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 28.

¹⁰⁰ «Chaque saint a refusé tout bonheur qui le séparerait des souffrances des hommes...» (WEIL, S. *Écrits de Marseille*. Édition Gallimard, Paris, 2009, 60).

relaciones humanas, queda al descubierto lo esencial, lo que el otro es en verdad. De allí la posibilidad de establecer lazos auténticos de fraternidad:

«Solo los desdichados tienen la felicidad de conocer el precio de la fraternidad humana»¹⁰¹.

A este respecto, se inspira en el filósofo Pascal. La pensadora francesa plantea la hipótesis de que lo que realmente pone a prueba el valor humano es la humillación, la degradación, la esclavitud, el pecado y el error. Esta idea constituiría, a su entender, el trasfondo de la religión católica¹⁰². Se puede interpretar esto en el sentido de que solo el que realmente está necesitado de todo sabe que su valor no reside en el poseer y que, pese a no tener nada, goza de la misma dignidad que cualquier otro ser humano.

Cuando, años después, escriba a Bernanos, reconocerá que siempre había sentido que nada del cristianismo le era ajeno. Sin embargo, a lo largo de toda su vida denuncia lo que ella llama el “animal social” en la Iglesia, es decir, la parte mundana y mimética:

«El cristianismo, en sus comienzos, era también peligroso para el orden. No inspiraba a los pobres y a los esclavos la codicia por los bienes y el poder, todo lo contrario; pero les daba el sentimiento de un valor interior que les situaba en el mismo plano o más alto que los ricos, y eso era suficiente para poner en peligro la jerarquía social. Bien pronto se corrigió, aprendió a poner entre las bodas y los entierros de los ricos y los pobres la diferencia conveniente, y a relegar a los desgraciados, en las iglesias, a los últimos lugares»¹⁰³.

¹⁰¹ «Seuls les malheureux ont le bonheur de connaître le prix de la fraternité humaine» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 362).

¹⁰² «Ce qui fait éprouver la valeur humaine: humiliation, dégradation, esclavage, péché, erreur. Grande idée qui est au fond de la religion catholique.(Pascal)». «Lo que hace experimentar el valor humano: humillación, degradación, esclavitud, pecado, error. Gran idea que está en el trasfondo de la religión católica» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 362).

¹⁰³ «Le christianisme, dans ses débuts, était lui aussi dangereux pour l'ordre. Il n'inspirait pas aux pauvres, aux esclaves, la convoitise des biens et de la puissance, tout au contraire; mais il leur donnait le sentiment d'une valeur intérieure qui les mettait sur le même plan ou plus haut que les riches et c'était assez pour mettre la hiérarchie sociale en péril. Bien vite il s'est corrigé, a appris à mettre entre les mariages, les enterrements des riches et des pauvres la différence qui convient, et à reléguer les malheureux, dans les églises, aux dernières places» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 91).

Weil no separa la parte humana de la Iglesia, débil y pecadora, de la divina. No obstante, a pesar de permanecer fuera de la Iglesia, el mensaje evangélico había calado en ella. De hecho, en los primeros años de su juventud, cuando todavía se declara agnóstica, define de esta manera su lucha por mejorar las condiciones de vida de los obreros de las fábricas:

«Por lo demás, el rendimiento podría progresar al mismo tiempo que la lucidez; “buscad primero el reino de los cielos y todo lo demás os será dado por añadidura”»¹⁰⁴.

Este es un punto esencial para entender el desarrollo del pensamiento y de la vida de Simone Weil. Muchos autores han defendido una visión de su recorrido vital y filosófico, articulada en etapas sucesivas y diversas. No es el enfoque que defiende esta tesis. Lo que mantenemos es que hay en Weil, a lo largo de los diferentes momentos de su existencia, una paulatina y progresiva profundización en el sentido de la compasión, en su forma de concebirla y vivirla. En este sentido, el artículo de Miklos Vetö resulta esclarecedor. Este filósofo defiende una continuidad en la vida de Weil. La clave, en su opinión, está en la integración mutua, que Simone descubre y experimenta, del amor al prójimo y del amor de Dios. Aunque, ciertamente, este último aparezca de manera explícita más tarde, desde el principio está ya en germen¹⁰⁵. Más adelante, un largo proceso de maduración y de revelación llevará a Weil a concebir la compasión como deseo de aliviar el sufrimiento ajeno compartiéndolo a través de la experiencia del amor divino como fuente para el amor humano.

Frente a una sociedad de clases y de análisis globales, Weil tiene en el centro de sus preocupaciones a la persona:

«No olvidemos que queremos hacer del individuo y no de la colectividad el valor supremo»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ «Au reste le rendement pourrait bien progresser en même temps que la lucidité; “cherchez d’abord le royaume des cieux et tout le reste vous sera donné de surcroît”» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, II. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 91).

¹⁰⁵ VETÖ, M. *Qui était Simone Weil: continuités et nouveauté*. Éditions de l’Herne, Paris, 2014, 40.

¹⁰⁶ «N’oublions pas que nous voulons faire de l’individu et non de la collectivité la suprême valeur» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques*, I. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 277).

La joven pensadora propone así una definición de la libertad humana que va más allá de la satisfacción de las necesidades materiales y de las presiones a las cuales está confrontado el hombre moderno durante toda su vida. La libertad es, para Weil, una relación entre el pensamiento y la acción, lo que se podría asimilar al entendimiento y la voluntad¹⁰⁷. En sentido contrario, define la esclavitud de su tiempo de la siguiente manera:

«Un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procedieran de otra fuente que de su pensamiento, a saber, o bien de las reacciones irracionales del cuerpo o bien del pensamiento de otro (...)»¹⁰⁸.

El valor de la vida humana está en el centro del pensamiento de Weil. No es la revolución lo que da sentido a la vida humana; la revolución vale solo como medio. Para ella, nada tiene valor si la vida humana no lo tiene:

«Así, no se puede esperar cambiar la sociedad con una propaganda cualquiera. Solo los que reflexionan por sí mismos pueden concebir otros deberes que los que les impone la sociedad en la cual se encuentran»¹⁰⁹.

Weil es de esas personas que reflexionan, y el deber que se ha autoimpuesto es la compasión. Observa cómo la dignidad de la persona no se relaciona directamente con sus necesidades básicas, aunque sea de justicia que estas estén cubiertas. Entiende que el ser está situado por encima del hacer y del poseer. Por esa razón no duda en deshacerse de lo que sea necesario para poder establecer esta relación con la persona que sufre.

¹⁰⁷ WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 73.

¹⁰⁸ «Un homme serait complètement esclave si tous ses gestes procédaient d'une autre source que sa pensée, à savoir ou bien les réactions irraisonnées du corps, ou bien la pensée d'autrui (...)» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 73).

¹⁰⁹ «Ainsi on ne peut espérer changer la Société par une propagande quelconque. Seuls, ceux qui réfléchissent par eux-mêmes peuvent concevoir d'autres devoirs que ceux que leur impose la société où ils se trouvent» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, I. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 332).

2. LA GUERRA Y EL SUFRIMIENTO

2.1. La experiencia de la guerra: la fuerza

El sufrimiento que conlleva la guerra es tal que la violencia sirve de aguardiente para anestesiar el alma¹¹⁰. En varios de sus escritos, Simone Weil describe este proceso que ella misma ha experimentado. Tiene especial relevancia su obra *La Ilíada o el poema de la fuerza*¹¹¹. Según ella, el verdadero tema de la Ilíada es la fuerza, presente en el centro de todas las relaciones humanas y tan evidente como la noción de relación en las matemáticas¹¹². Entiende el término *fuerza* no como una cualidad humana expresión de poderío, sino como algo que obliga al hombre a doblegarse y le arrebató su dignidad. Cuando se ejerce la fuerza hasta el final, Weil afirma que se hace del hombre una cosa, y no solo para el que la sufre sino también por el que la usa¹¹³.

En la Ilíada, la fuerza bruta, la que mata físicamente, es bastante identificable, pero existe otra fuerza aun más mortífera: la que transforma al hombre en muerto en vida¹¹⁴. Weil analiza el momento en el cual Príamo suplica a Aquiles para que este le devuelva el cadáver de su hijo. Habla del «suplicante» y afirma que, en esta actitud de querer inspirar lástima al otro, uno pierde su humanidad. Sin embargo, también se da ese proceso de rebajamiento en quien ejerce la fuerza, pues, aunque crea que domina la situación, se halla sometido igualmente por aquella, porque se despoja de lo que le hace

¹¹⁰ «La terreur, la douleur, l'épuisement, les massacres, les compagnons détruits, on ne croit pas que toutes ces choses puissent cesser de mordre l'âme si l'ivresse de la force n'est venue les noyer». «El terror, el dolor, el agotamiento, las masacres, los compañeros destruidos, no se cree que todas esas cosas puedan dejar de morder el alma si la ebriedad de la fuerza no hubiera venido a ahogarlas» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 242)

¹¹¹ WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 527.

¹¹² «Je ne crois pas que l'on puisse former des pensées claires sur les rapports humains tant qu'on n'aura pas mis au centre la notion de force, comme la notion de rapport est au centre des mathématiques». «No creo que uno pueda formarse unos pensamientos claros sobre las relaciones humanas hasta que no se haya puesto en el centro la noción de fuerza, como la noción de relación está en el centro de las matemáticas» (WEIL, S. *Réflexions sur la barbarie*. Écrits historiques et politiques, II-3. Gallimard, Œuvres Complètes, Paris, 1989, 223).

¹¹³ «L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée dans ses rapports avec la force, entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit. (...) La force c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose». «El alma humana no cesa de aparecer modificada en sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de la cual piensa disponer, encorvada bajo la coacción de la fuerza que sufre. (...) La fuerza es lo que hace de quienquiera que le está sometido una cosa» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 227).

¹¹⁴ WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 530.

humano: su capacidad de amar y entender al otro. De un modo u otro, ambos tipos de seres humanos, hundidos en la desdicha, se transforman en cosas, son «una especie de híbrido entre un hombre y un cadáver»¹¹⁵. Para Weil, el atractivo de comportarse como un bárbaro con los más débiles es tan poderoso, que no dejarse llevar por él revela una actitud de generosidad excepcional comparable al genio¹¹⁶.

En este sentido, la filósofa desprecia al pueblo romano, porque ve en él una personificación del concepto de fuerza. En su ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, compara a Hitler y su dictadura con el régimen del Imperio Romano¹¹⁷. Alaba, primero, las virtudes que ambos, Imperio Romano y Alemania, tienen en común: orden, método, disciplina... y reconoce la capacidad de mando de los romanos para la construcción de grandes obras. Sin embargo, advierte que la esencia de la humanidad se refleja más en el espíritu y las costumbres de cada pueblo que en sus proezas técnicas. Perdiendo la capacidad de respetar al otro, esta sociedad construida sobre la sumisión y la manipulación, tiene un solo objetivo: aplastar a las naciones sometidas¹¹⁸.

Esos sistemas violentos ensalzan la norma legal, porque la fuerza así legalizada aparece como legítima. En un contexto parecido, Hannah Arendt analizará en el juicio de Eichman esta confusión entre la legalidad y la legitimidad de la violencia. Este nazi, juzgado por colaborar en el exterminio de miles de judíos, se definía a sí mismo como «un ciudadano fiel cumplidor de las leyes»¹¹⁹ y se creía, en todo caso, «culpable ante Dios, no ante la Ley»¹²⁰. Weil señala esta violencia constitutiva de un tipo de sociedad que la legitima como un medio de supuesta mejora social.

¹¹⁵ «(...) un compromis entre l'homme et le cadavre» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 532).

¹¹⁶ «Je proposerais volontiers ce postulat: on est toujours barbare envers les faibles. Ou du moins pour ne pas nier tout pouvoir à la vertu, on pourrait affirmer que, sauf au prix d'un effort de générosité aussi rare que le génie, on est toujours barbare envers les faibles». «Propondría de buena gana este postulado: se es siempre bárbaro hacia los más débiles. O por lo menos para no negar todo poder a la virtud, se podría afirmar que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad tan escasa como el genio, se es siempre bárbaro hacia los más débiles» (WEIL, S. *Réflexions sur la barbarie*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 223).

¹¹⁷ WEIL, S. *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme 1940*. Œuvres, Gallimard, Paris, 1999, 365.

¹¹⁸ WEIL, S. *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme 1940*. Œuvres, Gallimard, Paris, 1999, 374.

¹¹⁹ ARENDT, H. *Eichman en Jerusalén*. Edición DEBOLSILLO, Barcelona, 2008, 44.

¹²⁰ ARENDT, H. *Eichman en Jerusalén*. Edición DEBOLSILLO, Barcelona, 2008, 40.

Sus observaciones no son meras especulaciones, sino que se enraízan en la Guerra Civil española, su primera experiencia directa de un conflicto bélico. En agosto de 1936, como ya se ha mencionado anteriormente, decide irse a España en calidad oficial de reportera¹²¹. Durante su corta experiencia en el campo de batalla¹²² le dio tiempo a enfrentarse con la injusticia y al afán de querer someter al otro, y a reflexionar sobre todo lo vivido en su propio bando, con sus compañeros. Después de aquello, concluye que la guerra justa no existe y que siempre desencadena atrocidades cometidas por las dos partes¹²³. De vuelta de su vivencia traumática en la Guerra Civil española, Weil lee *Les Grands Cimetières sous la lune* y decide escribir en 1938 a Georges Bernanos porque reconoce en su libro «el olor de guerra civil, de sangre y de terror»¹²⁴.

Bernanos vive en esta época en Palma de Mallorca. Tiene a uno de sus hijos luchando en la Falange y apoya en un primer momento a los sublevados, hasta que empieza a constatar las atrocidades cometidas también por este bando. Denuncia entonces, en el texto citado, las barbaridades que está presenciando, lo que le valdrá la enemistad de los franquistas y de la Action Française, movimiento de derechas, católico y monárquico al cual pertenecía hasta entonces. Desde el otro lado de la barricada, el escritor denunciaba, por tanto, exactamente lo mismo que Weil, «el Terror de la guerra que llega hasta las raíces del alma»¹²⁵. La sintonía entre los dos, aunque no llegaron a conocerse en persona, fue tal que Bernanos conservará la carta de Weil en su cartera hasta su muerte. En esta carta, ella le confía toda la pasión por luchar que le animaba al principio y que, rápidamente, se transforma en una amarga decepción:

«Uno parte voluntario, con ideas de sacrificio, y cae en una guerra que se parece a una guerra de mercenarios, con mucha crueldad de más y el sentido de la consideración debido al enemigo de menos»¹²⁶.

¹²¹ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 386, 388.

¹²² PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 392.

¹²³ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 397.

¹²⁴ WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 406.

¹²⁵ LUSSY, F. Introducción a *Lettre à Georges Bernanos*. Œuvres, Édition Gallimard, Paris, 1999, 403.

¹²⁶ CANCIANI, D. *Débats et conflits autour d'une courte expérience ou les guerres d'Espagne de Simone Weil* en Cahiers Simone Weil, Tome XIII-n°4, Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, Paris, 1990, 377. Cita de Simone Weil en su carta a Bernanos: «On part en volontaire, avec des idées de sacrifice,

Ambos han sido capaces de detectar la infamia en sus propios bandos y de denunciarla. Tienen en común esta valentía de no apartar la vista de lo que están haciendo «los suyos», y descubren la misma fuerza, la misma violencia:

«Todos los terrores se parecen, todos son equivalentes, no me haréis distinguir entre ellos, he visto demasiadas cosas ahora, conozco demasiado a los hombres, soy demasiado viejo»¹²⁷.

Bernanos y Weil siguen el mismo proceso y llegan a un tipo de comunión sobre lo que significa el ser humano. No ven en el enemigo una especie diferente, una abstracción, un objetivo al que aplastar. Advierten bien el peligro de la dialéctica de bandos, de las definiciones de grupos por las que las personas pasan a ser un simple engranaje producto de una sistematización intelectual. Es justamente cuando las vidas de las personas son consideradas desde una coyuntura puramente especulativa cuando pueden acabar siendo reducidas a simples objetos: «El peligro es entonces la abstracción, las vidas (que) se destruyen son como juguetes rotos por un niño (...)»¹²⁸. Lo verdadero y justo es exactamente lo contrario: aunque, obviamente, las ideas que uno profesa pueden orientarnos en un sentido u otro, finalmente es cada ser humano, único y singular, el responsable de acciones particulares que pueden orientarse o no hacia la violencia.

Al margen de los bandos que se enfrentan sobre el terreno, existen también otras personas que se acercan a ayudar o a mirar. Esta última actitud se podría denominar «falsa presencia», y se define como una especie de voyerismo sociopolítico. Simone Weil, en su carta a Georges Bernanos, denuncia también este tipo de turismo «humanitario», en el cual uno va a observar cómo los demás sufren. Distingue aquí dos tipos de personas: los «franceses venidos para combatir, y los venidos para pasear- estos últimos [son] la

et on tombe dans une guerre qui ressemble à une guerre de mercenaires, avec beaucoup de cruautés en plus et le sens des égards dus à l'ennemi en moins».

¹²⁷ «Toutes les Terreurs se ressemblent, toutes se valent, vous ne me ferez pas distinguer entre elles, j'ai vu trop de choses maintenant, je connais trop bien les hommes, je suis trop vieux» (BERNANOS, G. *Les Grands Cimetières sous la lune*. Plon, Paris, 1994, 1313).

¹²⁸ «Le danger est alors l'abstraction, les vies qu'on détruit sont comme des jouets brisés par un enfant (...)» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 241).

mayoría de las veces unos intelectuales insignificantes e inofensivos»¹²⁹. Pero no se puede estar presente en el sufrimiento del otro sin participar de él y aceptar los riesgos que eso conlleva. «Pasear» por el sufrimiento ajeno es una actitud condescendiente con la que se mira esta realidad desde fuera, transformándola en espectáculo u objeto de especulaciones, lo que, en resumidas cuentas, llega a ser lo mismo.

Al contrario, Weil quiere estar «presente» en la situación de dolor y de guerra. La presencia, tal como ella la entiende, no se define solo por un “estar allí”, es una atención a lo real. Este concepto de «atención», que desarrollará en varios de sus textos, podría caracterizarse también como una implicación total de nuestro ser, no necesariamente activista, con otra persona o realidad exterior. Estar presente en el sufrimiento del otro, participar de una situación de guerra, tiene un sentido hondo y auténtico en el momento en que la persona «de fuera» ya no lo es y entremezcla su propia historia con la tragedia del otro. Si Weil decide inmiscuirse en la guerra civil española no es sólo por una cuestión de justicia o por simpatía por uno de los bandos, sino porque, aceptados libremente, el riesgo y el dolor propio de las guerras tienen el potencial de transformar el sufrimiento de los otros en sufrimiento propio, aliviando de alguna forma aquel.

De un modo u otro, Simone Weil se enfrentará el resto de su vida a toda fuerza cosificadora del hombre. Para ella, la resistencia a la violencia en sentido amplio puede incluso constituir igualmente una forma de compasión, ya que resistiendo no se actúa solamente para uno mismo, sino que se protege a los más débiles, que no poseen esta capacidad. De ahí que, después de comprometerse con grupos clandestinos en Marsella, ya durante la II Guerra Mundial, Simone Weil seguirá su labor de apoyo a la resistencia desde Londres¹³⁰. Había pedido saltar en paracaídas sobre Francia para vivir el mismo peligro que los que se quedaron en territorio ocupado, pero fue enviada al servicio civil como redactora, lo que le afectó mucho, ya que quería compartir en primera persona los sufrimientos del pueblo francés.

¹²⁹ «Français venus soit pour se battre, soit pour se promener-ces derniers le plus souvent des intellectuels ternes et inoffensifs» (WEIL, S. Lettre à Bernanos, Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 408).

¹³⁰ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 645.

2.2. Pacifismo y compasión por Francia

En 1934, Simone Weil escribe a su amiga Simone Pétrement sobre su decisión de no implicarse en el mando de conflictos violentos, guerras o manifestaciones, porque ve la guerra como un derrame de sangre motivado por las ideologías¹³¹. Si fuese imprescindible inmiscuirse en ellas, lo haría como soldado de a pie (como de hecho lo hará en agosto de 1936, cuando participa en la guerra civil española). Mantendrá esta visión hasta la anexión de la República Checa por la Alemania nazi, el 15 de marzo de 1939. Subyace también en esta primera decisión de Weil una perspectiva que es la de preferir la derrota a la violencia. Más adelante, sin embargo, dará un giro a su pensamiento pacifista y concebirá la lucha desde el prisma del colonizado, es decir, desde la víctima de la fuerza.

Después de asistir a la representación de la obra pacifista de Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*¹³², Weil se inspira en el título para escribir el largo artículo *No volvamos a empezar la guerra de Troya*, en el cual expone su apuesta a favor de la paz a toda costa. Weil constata que los griegos y los troyanos se masacraron durante diez años, supuestamente por Elena, lo que a sus ojos no parecía suficiente motivo para justificar una lucha de esa magnitud¹³³. La filósofa entiende que el principio de la Segunda Guerra Mundial tiene un cierto parecido: una lucha ciega que no obedece a ningún objetivo razonable. Para ella, las razones para ir a la guerra son puramente ideológicas y no contienen ninguna justificación real:

«Pónganse en mayúsculas unas palabras vacías de significado, por poco que las circunstancias empujen a ello, los hombres verterán oleadas de sangre,

¹³¹ «J'ai décidé de me retirer entièrement de toute espèce de politique, sauf pour la recherche théorique. Cela n'exclut pas pour moi la participation éventuelle à un grand mouvement spontané de masses (dans le rang, en soldat), mais je ne veux aucune responsabilité, si mince soit-elle, même indirecte, parce que je suis sûre que tout le sang qui sera versé sera versé en vain, et qu'on est battu d'avance». «He decidido retirarme enteramente de toda especie de política, menos para la investigación teórica. Esto no excluye para mí la participación eventual en un gran movimiento espontáneo de masas (en el rango, como soldado), pero no quiero ninguna responsabilidad, por pequeña que sea, incluso indirecta, porque estoy segura de que toda la sangre que será derramada, lo será en vano, y que estamos vencidos de antemano» (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 401).

¹³² LUSSY, F. (DE). Introducción al texto *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. Œuvres. Quarto Gallimard, Paris, 1999, 470.

¹³³ WEIL, S. *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. Œuvres. Quarto Gallimard, Paris, 1999, 472.

amontonarán ruinas sobre ruinas repitiendo esas palabras (...) (aunque) nada real puede nunca corresponderles, porque no quieren decir nada»¹³⁴.

Weil enlaza los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial con una decadencia intelectual, una sociedad incapaz de medir, de razonar, y un ámbito político que se ha llenado de mitos y de monstruos¹³⁵. Denuncia los intereses económicos presentes tras el conflicto citando a Anatole France: «uno cree morir por su patria cuando en realidad muere por los industriales»¹³⁶.

Se inscribe entonces en la liga de los derechos humanos y milita como pacifista porque ve en la paz la única posibilidad de respetar la dignidad de las personas. El deseo de paz civil es un aspecto de la compasión hacia el propio país que ella define como una «preocupación ansiosa y cariñosa de querer evitarle la desdicha»¹³⁷. Solo esta compasión es capaz de insuflar al deseo de paz una exaltación sagrada que Weil equipara a lo que pueden sentir los que se van a la guerra para defender a los suyos. Porque, en este sentido, la paz es protección y resguardo frente al sufrimiento. Y entiende su amor a Francia en esta clave de compasión, haciendo referencia a Cristo, quien, a su parecer, no habría sentido otro tipo de amor por Judea, es decir, «un amor encerrado en la compasión»¹³⁸.

De esta manera, el pensamiento de Weil va evolucionando y acabará uniendo la compasión que ella siente por las colonias francesas al destino que espera a sus

¹³⁴ «Mais qu'on donne des majuscules à des mots vides de signification, pour peu que les circonstances y poussent, les hommes verseront des flots de sang, amoncelleront ruines sur ruines en répétant ces mots, rien de réel ne peut jamais leur correspondre, puisqu'ils ne veulent rien dire» (WEIL, S. *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 51).

¹³⁵ WEIL, S. *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. Œuvres. Quarto Gallimard, Paris, 1999, 473.

¹³⁶ «On croit mourir pour la patrie; on meurt pour des industriels» (FRANCE, A. *Lettre ouverte à Marcel Cachin*. Publicada en *L'Humanité* el 18 de julio 1922).

¹³⁷ «Mais seule la compassion pour la patrie, la préoccupation anxieuse et tendre de lui éviter le malheur, peut donner à la paix, et notamment à la paix civile, ce que la guerre civile ou étrangère possède malheureusement d'elle-même; quelque chose d'exaltant, de touchant, de poétique, de sacré». «Pero solo la compasión por la patria, la preocupación ansiosa y cariñosa de evitarle la desdicha, puede dar a la paz, y especialmente a la paz civil, lo que la guerra civil o extranjera posee desafortunadamente en sí misma, algo exaltador, conmovedor, poético, sagrado» (WEIL, S. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Éditions Gallimard, Paris, 1979, 78).

¹³⁸ «Mais on peut alléguer une autorité infiniment plus haute. Dans l'Évangile, on ne peut pas trouver de marque que le Christ ait éprouvé à l'égard de Jérusalem et de la Judée rien qui ressemble à de l'amour, sinon seulement l'amour enfermé dans la compassion». «Pero se puede alegar una autoridad infinitamente más alta. En el Evangelio, no se puede encontrar marca alguna de que Cristo haya sentido hacia Jerusalén o Judea nada que se parezca al amor, si no es el amor encerrado en la compasión» (WEIL, S. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Éditions Gallimard, Paris, 1979, 114).

compatriotas bajo el ejercicio de la *fuera* que usaban por entonces los nazis. Desde los eventos de Indochina en 1930, Weil se había implicado en la lucha anticolonial: se preocupa por las condiciones de vida de los colonizados y, para conocer su realidad, planea viajar a Indochina en 1938. Pero acaba envuelta en la guerra mundial y por esa razón no podrá llevar a cabo su propósito.

La filósofa propone tres soluciones al problema de las colonias. Primero, sensibilizar a la población de la metrópoli sobre las condiciones de vida infrahumanas de los colonizados; luego, la revolución (aunque ya en 1938 es una solución en la cual no cree) y, por fin, fomentar la independencia progresiva de las colonias¹³⁹. Rechaza, pues, la posición de Francia sobre sus colonias, y cuando el gobierno oficial de Francia pacte con los alemanes, la animará el mismo sentimiento de rechazo. Pero eso no significa que los actos de la Francia oficial la separen en algún momento de su país, porque su amor no se alimenta de un chauvinismo corto de miras. El crimen de colaboración con los nazis por parte de la población francesa, visto desde la compasión, no la alejará así de su patria, sino que, aun no compartiendo la culpa, sí querrá compartir la vergüenza nacional que resultó de ese acontecimiento.

Weil concibe la compasión como una agudeza para ver claramente el bien y el mal, pero tanto el uno como el otro son para ella un motivo para el amor, del mismo modo que «los crímenes de los hombres no han reducido la compasión de Cristo»¹⁴⁰. El amor de compasión es, así, para Weil el único que es verdadero en este mundo. Y de ese modo, teniendo compasión de sus compatriotas, los franceses pueden seguir amando a su país a pesar de las circunstancias. Distingue en este sentido a la persona de sus actos, actos que siendo buenos o malos no son razones para disminuir el amor al otro.

Amando con este amor de compasión a su patria, acabará por considerar a Francia como un país que podría ser colonizado por Alemania. Entonces, reevalúa su posición

¹³⁹ Introducción al texto *Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français*. Quarto Gallimard, Paris, 1999, 418.

¹⁴⁰ «Pour la compassion, le crime lui-même est une raison, non pas de s'éloigner, mais de s'approcher, pour partager, non pas la culpabilité, mais la honte. Les crimes des hommes n'ont pas diminué la compassion du Christ. Ainsi la compassion a les yeux ouverts sur le bien et le mal et trouve dans l'un et l'autre des raisons d'aimer. C'est le seul amour ici-bas qui soit vrai et juste. C'est en ce moment le seul amour qui convienne aux Français». «Para la compasión, el crimen mismo es una razón, no para alejarse, sino para aproximarse, para compartir, no la culpabilidad pero sí la vergüenza. Los crímenes de los hombres no han disminuido la compasión de Cristo. Así, la compasión tiene los ojos abiertos ante el bien y el mal, y encuentra en el uno y el otro razones para amar. Es el único amor en esta tierra verdadero y justo. En este momento es el único amor que conviene a los franceses» (WEIL, S. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Éditions Gallimard, Paris, 1979, 115).

pacifista y la considera como una falta de atención y asistencia a su país y a las personas que lo constituyen. Ciertamente, esta condición de colonizados que Weil quería experimentar yéndose a tierras lejanas, la está viviendo en Francia después de la ocupación nazi. Cuando se percata de ello, su visión del conflicto cambia drásticamente. En el concepto de «independencia», pues, halla la razón por la cual puede romper con el pacifismo.

«No estamos en Europa en una situación de civilizados que luchan contra un bárbaro, sino en la posición mucho más difícil y más peligrosa de países independientes amenazados por la colonización (...)»¹⁴¹.

Considera ahora que por encima de la paz se sitúa la defensa de las víctimas, categoría entre las cuales ya había incluido desde hace tiempo a los colonizados. De ahí que, cuando observa que parte de sus compatriotas han caído en esta condición, pasa de un rechazo del concepto de conflicto a la reivindicación y participación activas en la Resistencia¹⁴², porque la compasión por Francia reside también en preservar una realidad que, siendo terrestre, es frágil y puede ser destruida¹⁴³.

Si la guerra fuese un mero enfrentamiento entre dos potencias, la violencia le parecería un precio demasiado alto que pagar, pero aquí vislumbra que se trata de otra cosa: la defensa de una libertad arrebatada y absolutamente necesaria para la dignidad humana. No es cuestión de atacar, sino de proteger y defender. Y esta defensa es crucial, ya que renunciar a esta dignidad de ser humano libre produciría el mismo efecto sobre el

¹⁴¹ «Nous ne sommes pas en Europe dans la situation de civilisés qui luttent contre un barbare, mais dans la position bien plus difficile et plus périlleuse de pays indépendants menacés de colonisation; (...)» (WEIL, S. *Réflexions sur la barbarie*. Écrits historiques et politiques, II-3. Gallimard, Œuvres Complètes, Paris, 1989, 224).

¹⁴² PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 551.

¹⁴³ «La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté, parce que nous sentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas. On peut aimer la France pour la gloire qui semble lui assurer une existence étendue au loin dans le temps et l'espace. Ou bien on peut l'aimer comme une chose qui, étant terrestre, peut-être détruite, et dont le prix est d'autant plus sensible.» «La compasión por la fragilidad está siempre ligada al amor por la verdadera belleza, porque sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas tendrían que estar aseguradas con una existencia eterna y no lo están. Se puede querer a Francia por la gloria que parece asegurarle una existencia extendida a lo lejos en el tiempo y en el espacio. O bien, se la puede querer como una cosa que, siendo terrestre, puede ser destruida, y cuyo precio es especialmente sensible» (WEIL, S. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Éditions Gallimard, Paris, 1979, 115).

alma de las víctimas que el abandono de la libertad de pensamiento de los obreros, quienes aceptaban ser tratados como objetos en las fábricas. No aceptar ser colonizados es resistir a la negación del valor de la persona, es ya una respuesta a un abuso de poder. La resistencia a la fuerza, como la entiende Simone Weil, es un modo de solidarizarse con los que han sido invadidos y convertidos en víctimas.

2.3. Simone Weil y las víctimas de la guerra: humanidad y presencia

Como ya hemos visto, Weil quiere mimetizarse con las víctimas de los conflictos, que desaparecen sin poder hacer escuchar su voz. Ella quiere restablecer un equilibrio de justicia, para que se reconozca a esas personas lo que no ha dejado de pertenecerles nunca: su dignidad.

«En *L'Enracinement* –dice uno de los investigadores de su obra– leemos en referencia a la Historia: “los vencidos escapan allí a la atención. La Historia es el centro de un proceso darwiniano más despiadado todavía que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen, son la nada»¹⁴⁴.

Cuando Hitler obtuvo plenos poderes en Alemania, hubo un éxodo por parte de los sindicalistas, gente de izquierdas y judíos. A partir de ese momento, una de las actividades principales de Weil fue consagrarse a los refugiados alemanes, sobre todo a los que se encontraban sin ningún recurso¹⁴⁵. Daba la mayoría de sus vales de racionamiento y se negaba a comer más de lo que los propios refugiados podían conseguir¹⁴⁶. Se preocupaba por ellos, los visitaba en los campos de trabajo y se alarmaba de sus penosas condiciones de vida¹⁴⁷. Iba contra corriente, porque a pesar de haber sido rechazados por su propio país, esos refugiados no dejaban de ser alemanes y

¹⁴⁴ «Dans *L'Enracinement* nous lisons à propos de l'histoire: “les vaincus y échappent à l'attention. Elle est le siège d'un processus darwinien plus impitoyable encore que celui qui gouverne la vie animale et végétale. Les vaincus disparaissent, ils sont néant» (Œuvres Complètes V2, 289) BEA, E. *L'Attention aux vaincus. Simone Weil et la genèse de la justice anamnétique. Cahiers Simone Weil. Simone Weil et sa génération. Courants de pensée et mouvements politiques*. Tome XXXVII- n°3. CNL, Paris, Sept. 2).

¹⁴⁵ PÉTREMONT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 229.

¹⁴⁶ PÉTREMONT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 537.

¹⁴⁷ PÉTREMONT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 524, 539 y 542.

representaban de una manera u otra el país enemigo. Y Weil lo hace a conciencia, porque entiende que la paz se construye a partir de «la amistad que sube hasta el corazón de los enemigos mortales». Esta amistad es la única forma de hacer «desaparecer el hambre de venganza» y permite borrar «la distancia entre benefactor y suplicante, entre vencedor y vencido»¹⁴⁸.

Weil tiene un profundo amor a las personas y una gran capacidad para dar y para darse. A pesar de ello, la gran incógnita de su vida es su actitud de indiferencia hacia los judíos en pleno Holocausto, y todo eso a pesar de ser ella misma judía. En el prefacio de Gustave Thibon a *La pesanteur et la grâce*, se hace mención a una carta del Padre Perrin, de junio 1941, que dice lo siguiente:

«Conozco aquí a una joven israelita, agregada de filosofía y militante de extrema izquierda, quien ha sido excluida de la Universidad por las leyes raciales, y que desearía trabajar un tiempo en el campo (...)»¹⁴⁹.

Esta carta demuestra la delicada situación de Simone Weil durante la ocupación alemana, que le obligará después, con toda su familia, a pasar a la zona libre de Francia y, en una segunda etapa, a exiliarse primero en los Estados Unidos y después en Gran Bretaña. Weil tuvo también la suficiente información como para conocer, por lo menos, parte de la situación que estaban viviendo los judíos¹⁵⁰. Por eso mismo, su actitud sorprende aún más. Se tratará más adelante en la tesis, el rechazo de Weil a Israel y todo lo que eso conlleva en su búsqueda de Dios y de vivencia de la compasión.

¹⁴⁸ «Mais le triomphe le plus pur de l'amour, la grâce suprême des guerres, c'est l'amitié qui monte au coeur des ennemis mortels. Elle fait disparaître la faim de la vengeance pour le fils tué, pour l'ami tué, elle efface par un miracle encore plus grand la distance entre bienfaiteur et suppliant, entre vainqueur et vaincu». «Pero el triunfo más puro del amor, la gracia suprema de las guerras, es la amistad que sube hasta el corazón de los enemigos mortales. Hace desaparecer el hambre de venganza por el hijo matado, por el amigo matado, borra como por un milagro todavía más grande la distancia entre benefactor y suplicante, entre vencedor y vencido» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 247).

¹⁴⁹ «Je connais ici une jeune fille israélite, agrégée de philosophie et militante d'extrême gauche, qui exclue de l'Université par les lois raciales, désirerait travailler quelques temps à la campagne (...)».

¹⁵⁰ «En décembre 1939 et janvier 1940, j'ai eu une occasion plus sérieuse d'éprouver mes nerfs. En novembre j'avais lu simultanément le livre blanc anglais sur les camps de concentration en Allemagne, et, dans les journaux, la nouvelle des arrestations massives d'étudiants en Bohême». «En diciembre de 1939 y en enero de 1940, he tenido una ocasión más seria de probar mis nervios. En noviembre había leído simultáneamente el libro blanco inglés sobre los campos de concentración en Alemania, y, en los periódicos, la noticia de los arrestos masivos de estudiantes en Bohemia» (WEIL, S. *Écrits de Marseille IV*. Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 2008, 399).

Como se ha expuesto anteriormente, Simone Weil no entiende que se pueda aliviar el sufrimiento ajeno sin cargar de algún modo con él, por lo menos con parte. La compasión con las víctimas se entiende como una actitud vital, que requiere una presencia física y un quehacer.

«A principios de agosto de 1936, me fui a España con la intención de afiliarme como miliciana en las tropas republicanas. Los sentimientos que me empujaban eran los mismos que ahora; no podía soportar imaginar los sufrimientos y los peligros sufridos por la gente que combatía por una causa que me causaba simpatía y no tomar parte en ella»¹⁵¹.

Así entendida, la compasión sería por esencia una vivencia de los sufrimientos ajenos; habría que realmente vivirlos para poder ayudar a los demás. Puede que esta concepción sea incompleta y que no pudiendo compartir de manera material el sufrimiento ajeno haya otras vías posibles que permitan estar presente con el que sufre. Si se puede decir que la compasión es un movimiento de la persona que sale hacia el otro para aliviar su sufrimiento, no por eso la persona se transforma en el otro. Hay un límite que no se traspasa: el otro es otro y su sufrimiento tiene una parte de misterio no comunicable y no transmisible. Aquí está lo esencial de toda experiencia de compasión: encontrar hasta dónde uno se puede entregar al otro respetando, a la vez, a la persona única y libre que tiene enfrente. Saber que, por lo menos en el nivel físico, no se puede siempre sufrir por el otro ni con el otro, permite trazar una línea que separa a las dos historias vitales, la suya propia y la del que sufre.

Cuando, al final de su vida, Weil está apartada en Londres sin poder ser parte activa de la Resistencia en Francia, se angustia al sentir que ha fallado a su vocación de compartir el dolor ajeno y cita una frase de un persa a un amigo de Heródoto: «Lo más odioso en los dolores humanos es entender mucho y no poder nada»¹⁵². Quizás

¹⁵¹ «Au début d'août 1936, je suis partie pour l'Espagne avec l'intention de m'engager comme milicienne dans les troupes républicaines. Les sentiments qui me poussaient étaient les mêmes que maintenant; je ne pouvais supporter d'imaginer les souffrances et les dangers subis par des gens qui combattaient pour une cause sympathique à mes yeux, et de ne pas y prendre part» (WEIL, S. *Écrits de Marseille IV*. Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 2008, 398).

¹⁵² «La plus haïssable des douleurs humaines est de beaucoup comprendre et de ne rien pouvoir» (WEIL, S. *Réflexions en vue d'un bilan*. Écrits historiques et politiques, II-3. Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 104).

consideraba que la labor «intelectual» que desarrollaba en Londres para la Resistencia carecía de interés y de sentido, pero no es así. Es verdad que puede ser hasta más alentador poder estar cerca de las personas que sufren y remediar de alguna forma sus sufrimientos, pero puede que justamente esta vocación a la que Weil piensa haber fallado se resuma en eso, en una participación más lejana, más abstracta y sin resultados inmediatos y visibles, pero no por eso menos valiosa. Puede resultar más ingrato porque parece menos auténtico, menos legítimo que el que realmente está haciendo algo en primera línea, pero si Weil considera que tiene que responder a una vocación, entonces aquí debería entrar también la disposición de hacer aquello para lo que uno está mejor capacitado y no lo que uno considera más útil o más importante. Madeleine Delbrêl, poeta, asistente social y mística lo expresa de manera preciosa:

«Cada pequeña acción es un acontecimiento inmenso en el cual el Paraíso nos es dado, donde podemos dar el Paraíso. No importa lo que tengamos que hacer: una escoba o un bolígrafo que sujetar; hablar o callarse; remendar o dar una conferencia, cuidar a un enfermo o teclear a máquina. Todo esto es solo la corteza de una realidad espléndida, el encuentro del alma con Dios a cada minuto renovada, a cada minuto acrecentada en gracia, siempre más bella para su Dios»¹⁵³.

De hecho, la propia Weil define la vocación como una obediencia completa que obliga a no dar un solo paso más de lo que se ha entendido que hay que dar. Quizás este mismo razonamiento lo hubiera podido trasladar a su estancia en Londres. Porque en esta época en la cual se siente tan inútil es, al mismo tiempo, cuando escribe sus textos más profundos y hermosos.

También en esta última etapa de su vida, idea un proyecto de enfermeras de primera línea que nunca podrá poner en práctica:

¹⁵³ «Chaque petite action est un événement immense où le Paradis nous est donné, où nous pouvons donner le Paradis. Qu'importe ce que nous avons à faire: un balai ou un stylo à tenir; parler ou se taire; raccommoder ou faire une conférence; soigner un malade ou taper à la machine. Tout cela n'est que l'écorce d'une réalité splendide, la rencontre de l'âme avec Dieu à chaque minute renouvelée, à chaque minute accrue en grâce, toujours plus belle pour son Dieu» (DELBRÊL, M. *La sainteté des gens ordinaires*. Tome VII, Œuvres Complètes, *Nous autres gens des rues*, Nouvelle Cité, Paris, 2009, 30).

«Partiendo de allí, había concebido la idea de un grupo de mujeres, voluntarias, claro, que tendrían como misión estar en cada momento de la lucha en los lugares más peligrosos. Podrían estar encargadas de una tarea de camilleras, de enfermeras (...) o cualquier otra tarea; este punto es de importancia secundaria, ya que lo esencial tendría que ser, no el trabajo realizado por esas mujeres sino su presencia en los lugares peligrosos»¹⁵⁴.

Por este proyecto se entiende que, para Weil, la noción de presencia, hacerse presente en el otro que sufre, es un eje central de la compasión. Así, se halla en la compasión no una solución a un problema dado, sino un signo, un consuelo. El término «consuelo», etimológicamente, viene de *consulaciun*, es decir, la «atenuación de una pena moral». No se suprime el sufrimiento, pero sí se lo atenúa gracias al acompañamiento que elimina uno de sus aspectos fundamentales: la soledad. Weil tiene palabras impactantes para describir incluso al Dios encarnado, que «tiembla ante el sufrimiento y la muerte, y se siente, en el fondo de su angustia, separado de los hombres y de Dios»¹⁵⁵.

Para acompañar al otro que sufre, es imprescindible también conocer el sufrimiento. Es a través de las propias heridas como se puede uno acercar a las heridas de los demás. Para Weil, se trata de transformar lo que ella denomina la fuerza, es decir la violencia, en sufrimiento, y a través de esta transmutación emprender un camino hacia los demás que sufren. La compasión está substancialmente ligada a la pasión como sufrimiento, no se puede hacer economía de ello.

¹⁵⁴ «Partant de là, j'avais conçu l'idée d'un groupe de femmes, volontaires, bien entendu, qui auraient pour mission de se trouver à chaque moment de la lutte, aux endroits les plus dangereux. Elles pourraient être chargées d'une besogne de brancardières, d'infirmières (...) ou de toute autre besogne; ce point est d'importance secondaire, puisque l'essentiel devait être, non le travail accompli par ces femmes, mais leur présence même aux endroits périlleux» (WEIL, S. *Écrits de Marseille IV*. Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 2008, 397).

¹⁵⁵ «Les récits de la Passion montrent qu'un esprit divin, uni à la chair, est altéré par le malheur, tremble devant la souffrance et la mort, se sent, au fond de la détresse, séparé des hommes et de Dieu». «Los relatos de la Pasión enseñan que un espíritu divino, unido a la carne, es alterado por la desdicha, tiembla ante el sufrimiento y la muerte, se siente, en el fondo de su angustia, separado de los hombres y de Dios» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 251).

«El sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y del amor (...) No es posible amar y ser justo más que si uno conoce el imperio de la fuerza y sabe no respetarlo»¹⁵⁶.

3. ENFERMEDAD Y DOLOR FÍSICO

3.1. Dolor y desesperación

El dolor físico se diferencia claramente del sufrimiento que Weil denomina «desdicha». Esas dos realidades son distintas, pero a la vez están íntimamente relacionadas. En el dolor físico propiamente dicho se pueden distinguir dos ámbitos: el motivo físico (herida, enfermedad, etc.), que es medible, y la percepción subjetiva del dolor, consecuencia directa de aquel motivo físico. En esas circunstancias, la reacción de cada persona es única e incommunicable. Una misma disfunción orgánica puede ocasionar grados de dolor dispares entre los seres humanos, lo que dificulta una comprensión plena de lo que está viviendo cada uno. De ahí que, solo a oscuras, sea posible aproximarse al dolor ajeno, sin poder medirlo de manera objetiva y universal. A este dolor físico y a su percepción, se añade la propia vivencia consciente de ambos aspectos. Y para que el dolor haga mella en el ser humano y se transforme en sufrimiento, además, el factor tiempo es imprescindible.

Si se toma como referencia una definición básica de lo que supone —en lengua francesa— el término sufrimiento (la «souffrance»), se podría delimitar como un estado prolongado de dolor físico o moral¹⁵⁷. La prolongación del dolor es el punto clave para hablar de sufrimiento, porque en la duración es cuando el hombre va tomando paulatina y progresiva conciencia de lo que significa el dolor como desorden, como privación de un bien, y cuando toda la persona se vuelve hacia este dolor continuo que entonces se transforma en sufrimiento. El sufrimiento surgido del dolor es, pues, genuina y

¹⁵⁶ «(...) le sentiment de la misère humaine est une condition de la justice et de l'amour (...) Il n'est possible d'aimer et d'être juste que si l'on connaît l'empire de la force et si l'on sait ne pas le respecter» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Écrits historiques et politiques II-3, Œuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1989, 253).

¹⁵⁷ Diccionario Le Petit Larousse- consulta online 10/07/2015. www.larousse.fr

propriadamente humano; solo el hombre tiene la capacidad de preguntarse por el sentido de una herida o enfermedad:

«Para pensar la desdicha, hay que llevarla en la carne, hundida muy profundamente, como un clavo, y llevarla mucho tiempo, para que el pensamiento tenga tiempo de ser suficientemente fuerte para poder mirarla»¹⁵⁸.

El dolor modifica el entorno, la visión de los demás sobre el «doliente», la relación con el otro, el futuro, la sensación de tiempo y, sobre todo, la capacidad de proyectarse. El padecimiento físico, por esta raíz espiritual que desarrolla junto al tiempo, puede llegar a quebrar lo que es más específicamente humano: la esperanza.

En su vida, Weil pasó por una experiencia que la marcó profundamente en este sentido. Desde muy pronto, sufre dolores de cabeza muy fuertes que la incapacitan en ciertas épocas para llevar una vida normal. A partir de enero de 1938, tiene que pedir la baja laboral por culpa de esas migrañas¹⁵⁹. Le confía a su amigo Joë Bousquet que lo que se hace menos soportable no es tanto este dolor, que ella define como radicando «en la unión entre el alma y el cuerpo», sino la incapacidad de concentrarse para desarrollar cualquier tipo de trabajo intelectual. Utiliza la expresión «habitada por el dolor»¹⁶⁰, para definir esta vivencia continua que durará hasta el final de su vida.

El dolor físico, cuando es agudo, lo invade todo e impide poder ejercer cualquier otra facultad. En esos momentos, el ser humano concentra toda su voluntad en sobrellevar el dolor sin poder percibir nada más, o eso parece. La capacidad de entendimiento queda reducida al mínimo: no se puede razonar, ni entender, ni conversar. Es como si ese violento dolor le aislara a uno totalmente de los demás, porque niega al que lo sufre capacidad de comunicación con el exterior, tanto para trasladar su vivencia de

¹⁵⁸ «Pour penser le malheur, il faut le porter dans la chair, enfoncé très en avant, comme un clou, et le porter longtemps, afin que la pensée ait le temps de devenir assez forte pour le regarder» (WEIL, S. *Lettre à Joë Bousquet*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 794).

¹⁵⁹ LUSSY, F. *Introducción a L'Illiade ou le poème de la force*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

¹⁶⁰ «Depuis douze ans je suis habitée par une douleur située autour du point central du système nerveux, du point de jonction de l'âme et du corps, qui dure à travers le sommeil et n'a jamais été suspendue une seconde». «Desde hace doce años, estoy habitada por un dolor situado alrededor del punto central del sistema nervioso, del punto de unión del alma y del cuerpo, que perdura a través del sueño y que nunca se ha suspendido ni un segundo» (WEIL, S. *Lettre à Joë Bousquet*. Œuvres Quarto Gallimard, Paris, 1999, 796).

padecimiento como para abstraerse de ella con el fin de abrirse a la realidad y a los demás. Este es el sufrimiento que genera el dolor físico, una reducción de las capacidades normales para interactuar con el exterior: el mundo de las ideas, los demás, Dios. Uno se encierra en sí mismo y el dolor transforma, en sentido platónico, al cuerpo en una cárcel para el alma.

Existen diferentes tipos de dolores que no están todos propiamente ligados a la enfermedad, Weil experimentó varios de ellos: el cansancio extremo, el agotamiento físico debido a malas condiciones de vida, el hambre en su época de obrera en fábricas. También tuvo que sufrir quemaduras en la pierna durante su estancia en España, y más tarde en Londres, donde luchó sin éxito en contra de nuevos dolores de cabeza agudos. Para ella, todos esos dolores siempre tienen, además de los físicos, componentes morales, emocionales y espirituales. Cuando Weil habla del hambre que sufrió, lo enmarca en un contexto más amplio y relaciona este dolor físico con la pobreza y un sentimiento de humillación y de injusticia:

«Cuando uno gana 3 francos a la hora, o incluso 4 francos, o hasta un poco más, basta un golpe de mala suerte, una interrupción en el trabajo, una herida, para que tenga que trabajar durante una semana o más padeciendo hambre (...) El hambre, unida al duro trabajo físico, es una sensación estremecedora»¹⁶¹.

El hambre, para un ser humano adulto y consciente, no es solo una necesidad física no cubierta que puede desembocar, en su caso más grave, en la muerte. Comporta, aparte de un sinfín de dolores físicos, un sentimiento de injusticia. El hambre es la llamada natural a la posibilidad de un alimento, que puede no ser alcanzable debido a circunstancias sociales y no naturales. Existe esta comida que puede saciar esta hambre y, sin embargo, los demás seres humanos —al no propocionársela o impedirle acceder a ella— se la están robando en cierto modo al hambriento. El hambre hace desaparecer casi físicamente al ser vivo, su cuerpo se destruye y solo le queda la desesperación de la necesidad no colmada. Esta hambre, resentida en forma física es también el espejo y la

¹⁶¹ «Quand on gagne 3 francs de l'heure, ou même 4 francs, ou même un peu plus, il suffit d'un coup dur, une interruption de travail, une blessure, pour devoir pendant une semaine ou plus travailler en subissant la faim. (...) La faim jointe à dur travail physique c'est une sensation poignante» (WEIL, S. *La vie et grève des ouvriers métallistes*. Extracto de la *Révolution prolétarienne*, n. 224, 10 juin 1936 en *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, pp. 349-361, in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1991).

manifestación de otros tipos de hambre no colmados: hambre de sentido, hambre de amor, hambre de dignidad reconocida.

Tras su experiencia en la fábrica, Weil se debilita y sus dolores aumentan. Lo que vive como obrera le hace entender la relación intrínseca que también puede existir entre el dolor físico y la desesperación. El dolor físico del ser humano es en eso diferente del dolor de cualquier otro ser vivo: nunca se vive como una realidad meramente material y cerrada sobre el propio individuo. Es mucho más que esto: implica a los demás, lo quieran o no, reaccionen o no. El mismo hecho de tener dolores fuerza las preguntas por el sentido y por la manera de vivir esta experiencia. Cuando el ser humano se topa en algún momento con su fragilidad, todas sus relaciones humanas se ven envueltas. De ahí que la compasión frente al dolor ajeno haya de empezar por no reducir el otro a su dolor; no es solo un herido, un enfermo, es mucho más.

La compasión no puede significar, por tanto, querer entenderlo todo, controlarlo todo, poderlo todo. Supone ser capaz de dar un paso atrás para respetar el misterio que encierra el dolor humano, vivido por cada uno de manera única. El que padece tiene que establecer un nuevo tipo de relación con este otro ser humano, sano, porque hay un gran riesgo que siempre está cerca: dejarse llevar por el sinsentido que desemboca en odio al otro.

3.2. Dolor y odio

En efecto. Según Simone Weil, la falta de sentido, que es renuncia a la vivencia de la esperanza, desemboca en la falta de amor, es decir, en odio. El dolor físico provoca un sentimiento de envidia hacia los «sanos», que rápidamente puede transformarse en odio. Es casi imposible que la persona que padece un gran dolor físico no se plantee en un momento u otro la fatídica pregunta: «¿Por qué yo? ¿Por qué los otros no?» Esta pregunta no tiene respuesta racional, de tal manera que uno se agota buscando una respuesta que no vendrá. En esta búsqueda frustrante se enraíza el odio al otro, al otro que no padece.

Weil misma experimenta este odio a los demás cuando sufre fuertes dolores de cabeza. Y se impone a sí misma una especie de precepto:

«No olvidar que, en ciertos momentos de mis dolores de cabeza, cuando la crisis se intensificaba, tenía un deseo intenso de hacer sufrir a otro ser humano,

golpeándole precisamente en el mismo lugar de la frente. Deseos análogos muy frecuentes entre los hombres. Varias veces en este estado, he cedido al menos a la tentación de decir palabras hirientes»¹⁶².

La víctima del dolor quiere reproducir en otro lo que sufre y, transformándolo en chivo expiatorio, se convierte ella misma en su verdugo. Al final, reaparece aquí, de otra forma, el mecanismo de la *fuera* antes analizado. Rechazando el misterio del dolor que conlleva sufrimiento, el ser humano tiende a querer establecer una justicia frente al mal que se podría formular así: «si no puedo sanarme, que a los demás también les duela».

En una de las ilustraciones más famosas de la Historia sobre la justicia, el Rey Salomón finge querer partir a un niño en dos para dar la mitad a cada una de sus supuestas madres, pues no halla otro medio de averiguar quién es la madre real. Si bien se ha analizado muchas veces la reacción de la madre verdadera, que prefiere que su hijo sea de otra y que viva, pocas veces se hace hincapié en la reacción de la madre que acaba de encontrar a su hijo muerto. ¿Por qué esta mujer insiste en que el segundo niño muera? ¿No acaba ella misma de hacer la experiencia del sufrimiento indecible de una madre que pierde a su hijo? ¿Por qué entonces no se apiada de la otra mujer, que todavía puede tener a su hijo? Por la *pesanteur*, diría Simone Weil. Cuando, de algún modo no se acepta la aparente injusticia del dolor propio y, sobre todo, de la salud ajena, la envidia (que se podría definir como un sentimiento distorsionado de justicia) empuja a desear el mismo mal al otro. Es un ejercicio sobrehumano salir del propio entorno de dolor para fijar la atención sobre el otro y que el alma no se turbe al verle sano.

El ser humano tiene casi siempre la tentación de equiparar los dones, por ejemplo la salud, a los méritos. Cuando el dolor surge, la persona compara el nivel de desgracia con el nivel de mérito. Al darse cuenta de que uno no se equilibra con el otro, odia al que, aparentemente, tiene menos dolor y —así lo supone— menos mérito. Esta situación se suele amplificar, por otra parte, por la condescendencia del que disfruta de la salud, que muchas veces la considera un estado meritorio y desprecia, aunque sea de forma sutil, al enfermo.

¹⁶² «Ne pas oublier qu'à certains moments de mes maux de tête, quand la crise montait, j'avais un désir intense de faire souffrir un autre être humain, en le frappant précisément au même endroit du front. Désirs analogues très fréquents parmi les hommes. Plusieurs fois dans cet état, j'ai cédé du moins à la tentation de dire des mots blessants» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Librairie Plon, Paris, 1988, 43).

También es posible que, cuando el odio al «sano» no se dirige hacia fuera, se vuelva sobre uno mismo. La persona que padece algún dolor puede acabar creyendo que es merecedora de ello y odiarse por la misma razón. Es como si la persona, bajo la presión extrema que ejerce el dolor, se desdoblara, y la parte de ella que desearía estar sana odiara a la parte que está enferma, atribuyéndole la culpa moral de sus padecimientos. Este mismo sentimiento de odio hacia sí misma, lo experimenta Weil cuando padece sus dolores:

«El resultado ha sido que la cantidad irreductible de odio y de repulsión ligada al sufrimiento y a la desdicha se ha vuelto sobre mí misma. Y es una cantidad muy grande, porque se trata de un sufrimiento presente en la raíz misma de cada pensamiento sin excepción»¹⁶³.

Ahora bien, odiándose es muy difícil llegar a querer a los demás. La compasión con uno mismo es la piedra angular para sobrellevar el dolor propio. Si uno no se considera digno de su propia compasión ¿por qué iba a tenerla con los demás? Es verdad que compadecerse de uno mismo suele conllevar un matiz negativo de queja y de ensimismamiento. Pero, según Weil, esto ocurre porque se confunde la compasión con la lástima. Tener lástima de uno mismo conlleva de algún modo rebajarse, pero la compasión tiene como núcleo el amor y ¿quién mejor que uno mismo para conocer lo que está sufriendo? El odio a sí mismo, surgido del propio dolor, no puede sino combatirse con una compasión real por uno mismo.

Aquí se hace patente que la compasión no se resume en un «hacer», sino que es un modo de ser. La compasión no es un hacer, aunque este aparezca en segunda instancia; la compasión es una manera de ser, que se manifiesta de la forma más evidente en la capacidad de ser compasivo con uno mismo, ya que entonces desaparecen todas las pretensiones de acumular gestos de conmiseración. No puede uno engañarse sobre la calidad de su compasión cuando se ejerce con uno mismo. Pero, para salir de la dinámica del odio hacia el otro y a sí mismo, Weil solo descubre e indica una vía: la de la verticalidad de la trascendencia.

¹⁶³ «Le résultat a été que la quantité irréductible de haine et de répulsion liée à la souffrance et au malheur s'est entièrement retournée sur moi-même. Et c'est une très grande quantité, parce qu'il s'agit d'une souffrance présente à la racine même de chaque pensée sans exception» (WEIL, S. *Lettre à Joë Bousquet*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 797).

3.3. Dolor y Trascendencia

Weil distingue en el ser humano tres dimensiones, todas ellas muy frágiles: cuerpo, alma y persona social. El dolor traspasa las tres tomando como punto de apoyo la dimensión física de la persona:

«Nuestra carne es frágil; cualquier trozo de materia en movimiento puede taladrarla, desgarrarla, aplastarla o también distorsionar para siempre uno de sus engranajes interiores»¹⁶⁴.

El dolor físico ataca el cuerpo, pero cuando es permanente, por su naturaleza lacerante, afecta también al espíritu. Son los misteriosos, pero, a la vez, indisociables lazos que unen los diferentes ámbitos de un ser humano. Como se ha dicho, padecer físicamente abre la posible herida a la desesperación y al odio. El ser humano se ve sufriendo su propio dolor, se pregunta por ello, intenta trasladar su experiencia a otras personas y les pide ayuda para aliviarlo, pero sobre todo pide ser acompañado.

En esas circunstancias, se puede medir la fragilidad total del cuerpo, pero también del alma, que lejos de ser autosuficiente intenta a menudo buscar apoyo en personas que no entienden integralmente la experiencia de dolor que se vive, haciéndola todavía más cargante.

Efectivamente, cuando uno siente dolor es más fácil que se haga dependiente de la presencia y de los cuidados de otros¹⁶⁵, y así experimentará a veces consuelo, pero también frustración, si no obtiene el trato que anhela. En esta situación, no solo experimentará la propia finitud, por su dependencia casi completa respecto de la buena voluntad de los demás, sino también la finitud de los otros, que son igualmente limitados y pueden fallar de mil maneras.

¹⁶⁴ «Notre chair est fragile; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 705).

¹⁶⁵ «Pain is paradoxical in that it is simultaneously an irreducibly personal experience, thus "lonely," as well as one that demands to be shared, and thus invites a return to the realm of "social" experience.» «El dolor resulta paradójico por ser, de forma simultánea, una experiencia personal irreductible, solitaria pues, y, a la vez, que pide ser compartida, lo que invita a un retorno al ámbito de la experiencia "social"» (HELSEL, P. S. Simone Weil's Passion Mysticism: The Paradox of Chronic Pain and the Transformation of the Cross. *Pastoral Psychology*, 2009, 58(1), 1-2).

Este último es, de hecho, uno de los sufrimientos más comúnmente ligados al dolor: la necesidad de compasión del otro, que no siempre está tan presente y atento como creemos debería:

«Nuestra alma es vulnerable, propensa a depresiones sin causas, lamentablemente dependiente a todo tipo de cosas y de seres ellos mismos frágiles y caprichosos»¹⁶⁶.

Cada ser humano experimenta «esta fragilidad casi infinita» debida a esos padecimientos físicos, una fragilidad que puede evidenciar, además, —dice Weil— nuestra más íntima debilidad, transportada por esa fragilidad «hasta el centro mismo del ser»¹⁶⁷.

Así, el dolor físico obliga al enfermo a tener presente, en cada momento, su deficiencia, su falta de ser, su finitud. Weil define este sometimiento a la necesidad como la cruz que lleva consigo todo ser humano. Sin embargo, existe según ella «un punto secreto del alma» donde no llega ni la misma conciencia, y que no está sometido a esta necesidad¹⁶⁸. Este punto del alma es el que puede elevarse a pesar del dolor y que no necesita de la inteligencia conceptual. Entendiendo que existe una conexión entre la belleza del mundo creado y su necesidad como substancia, Weil piensa que el dolor permite descubrir la verdad de una «obediencia a un Amor perfectamente sabio como substancia de la necesidad»¹⁶⁹.

¹⁶⁶ «Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres Quarto Gallimard, Paris, 1999, 705).

¹⁶⁷ «Cette fragilité presque infinie, on n'y pense pas quand tout va à peu près bien. Mais rien ne force à ne pas y penser. On peut continuellement la regarder, et continuellement en remercier Dieu. Non seulement remercier pour la fragilité elle-même, mais aussi pour cette faiblesse plus intime qui transporte cette fragilité au centre même de l'être. Car c'est cette faiblesse qui rend possible, éventuellement, l'opération qui nous clouerait au centre même de la Croix». «En esta fragilidad, casi infinita, no se suele pensar cuando todo va más o menos bien. Pero nada nos impide pensarla. Uno puede continuamente mirarla, y continuamente dar gracias a Dios por ella. No solamente dar gracias por la fragilidad en sí misma, sino también por esta debilidad más íntima que transporta esta fragilidad hasta el centro mismo del ser. Porque es esta debilidad la que hace posible, eventualmente, la operación que nos clavaría en el centro mismo de la Cruz» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres Quarto Gallimard, Paris, 1999, 705).

¹⁶⁸ «Porter sa croix, c'est porter la connaissance qu'on est entièrement soumis à cette nécessité aveugle, dans toutes les parties de l'être, sauf un point si secret de l'âme que la conscience ne l'atteint pas». «Llevar su cruz, es llevar este conocimiento de que estamos enteramente sometidos a la necesidad ciega, en todas las partes del ser, salvo en un punto tan secreto del alma que la conciencia no lo alcanza» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres Quarto Gallimard, Paris, 1999, 706).

¹⁶⁹ «C'est la même vérité qui pénètre dans la sensibilité charnelle par la douleur physique, dans l'intelligence par la démonstration mathématique, et dans la faculté d'amour par la beauté. Aussi Job, une

Es por esa razón que el uso de la conciencia y de la libertad es fundamental para encontrar el sentido que tiene este dolor. Para Weil, el dolor colorea los acontecimientos, pero solo el que sabe «leer» entiende lo que realmente se está escribiendo en su vida con este padecimiento:

«(...) las cosas y los acontecimientos, en todas partes, siempre, son vibración de la misma palabra divina infinitamente dulce. (...) El dolor es la coloración de ciertos acontecimientos. Ante una frase escrita en tinta roja, el que sabe leer y el que no sabe ven el rojo de forma parecida; pero la coloración roja no tiene la misma importancia para uno y para otro»¹⁷⁰.

Claro está que ni el sentido elimina el dolor, ni suprime el sufrimiento que este trae ligado a él. Weil es contundente sobre esto: su filosofía pasa por la experiencia y, por eso, descarta falsos idealismos. El que sufre por dolor es una viva imagen de lo fundamental, de lo que queda cuando se quita todo. La filósofa relata en sus cuadernos cómo su existencia fue anulada por el dolor¹⁷¹. Sabe muy bien, pues, que no por darle sentido al sufrimiento este se desvanece, pero con él y en él también descubre la apertura a una nueva dimensión que antes era invisible. Weil vive ese respiro que da la trascendencia en el dolor. Es una experiencia universal y de la que muchos se han hecho eco. Sean las que sean las condiciones de edad o capacidad intelectual, es posible llegar

fois le voile de chair déchiré par le malheur, voit-il à nu la beauté du monde. La beauté du monde apparaît quand on reconnaît la nécessité comme substance de l'univers, et l'obéissance à un Amour parfaitement sage comme substance de la nécessité». «Es la misma verdad que penetra en la sensibilidad carnal por el dolor físico, en la inteligencia por la demostración matemática y en la facultad de amor por la belleza. Así Job, una vez rasgado por la desdicha el velo de la carne, ve desnuda la belleza del mundo. La belleza del mundo aparece cuando se reconoce la necesidad como substancia del universo, y la obediencia a un Amor perfectamente sabio como substancia de la necesidad» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres, Quarto Gallimard, París, 1999, 707).

¹⁷⁰ « (...) les choses et les événements, partout, toujours, sont vibration de la même parole divine infiniment douce. (...) La douleur est la coloration de certains événements. Devant une phrase écrite à l'encre rouge, celui qui sait lire et celui qui ne sait pas voient pareillement du rouge; mais la coloration rouge n'a pas la même importance pour l'un et pour l'autre» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres, Quarto Gallimard, París, 1999, 701).

¹⁷¹ «Depuis 1938 jusqu'au printemps 1940, mon existence fut comme annulée par la douleur physique; les quelques moments de répit relatif que je pouvais avoir dans cette période ne furent consacrés (...) qu'aux jouissances d'art et à la composition littéraire et poétique». «Desde 1938 hasta la primavera de 1940, mi existencia fue como anulada por el dolor físico; los pocos momentos de respiro relativo que podía tener en este periodo solo fueron consagrados (...) a los disfrutes del arte y a la composición literaria y poética» (WEIL, S. *Cahier*. Vol. I, Œuvres complètes, T. VI, Gallimard, París, 1994, 402).

a una dimensión trascendental principalmente a través de la Belleza que, en último término, es un camino hacia el Amor.

Uno de los puntos clave de la reflexión *weiliana* sobre el sufrimiento es la afirmación de que existe la posibilidad de querer a Dios en medio de él. Weil lo extrae de una vivencia suya, muy particular: cuando, en los oficios a los que asistió en el monasterio de Solesmes, consigue abstraerse del dolor que experimenta, gracias a la belleza de los cantos gregorianos, olvidándose así del dolor lacerante que la atacaba¹⁷².

En este sentido, hace en sí misma una crucial experiencia del alma humana frente al dolor. La de que siempre queda un lugar interior en cada hombre que no tiene por qué verse destruido por el dolor: su aspiración a la trascendencia. Lo que no aparece aún en la reflexión de Weil en ese tiempo, es la posibilidad de transformar este dolor en una capacidad extraordinaria de compasión. En esta aspiración a la trascendencia de la cual ella habla, no es capaz de descubrir que, además de anular la posibilidad de relación con Dios, el dolor puede ser transformado. En esta época de su vida está al principio de su camino de conversión y no conoce la posibilidad, que enseña la Iglesia católica, de ofrecer el dolor propio por los demás, en un acto de libertad y amor que completa la Pasión de Cristo y que, de algún modo, podríamos decir que se une así a Su acción salvífica.

Cuando Weil empieza a experimentar esos dolores de cabeza que le roban todas sus fuerzas físicas y hasta la posibilidad de ejercer su inteligencia, se da cuenta de que sigue siendo atraída por la belleza de los cantos gregorianos descrita antes. Durante esos momentos, parece que sus dolores desaparecen o, por lo menos, no la poseen enteramente. Descubre que en el espíritu humano hay algo más íntimo y profundo que la inteligencia. Y, aunque era gran admiradora de Descartes, concluye que la inteligencia racional no es el último escalón de la comprensión. La apertura a la belleza y a la trascendencia, hasta cuando las capacidades físicas e intelectuales están disminuidas, es el signo claro de una realidad más allá de lo meramente biológico y neuronal. La experiencia del dolor permite, a través de esta pobreza física, adentrarse en el misterio de un ser humano creado para otro mundo. Y es consciente de ello, así como de que el otro puede acompañar a la persona enferma, ayudándole a abrir una brecha que añada una dimensión vertical a la horizontal, para que el dolor no se lo lleve todo.

Si, en un principio, Simone Weil buscaba encontrar en las vivencias de los demás las propias soluciones globales al sufrimiento, no tardará en constatar que gran parte de

¹⁷² CFR. PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 455.

ello es inabarcable y que no se resuelve solo con medidas sociales. El sufrimiento no es un vacío de necesidades no cubiertas, es mucho más profundo que eso. A través de sus vivencias, se da cuenta de que el sufrimiento propio es un misterio para uno mismo y que el del otro ya es un abismo sin sondear.

Iría descubriendo que muchos de los remedios con los cuales pretendía subsanar el sufrimiento ajeno se quedan muy cortos. De ahí que, en la segunda parte de esta tesis, se plantee una reflexión sobre si una aproximación más personal, basada en la propia experiencia individual, daría más luz a lo que significa realmente ser compasivo. Cuando se enfoca el sufrimiento no solo como una realidad social, sino como una prueba personal, en alguna medida intransferible por ser tan única como lo es cada ser humano, van surgiendo otros modos de vivir la compasión. Muchas actitudes, como la empatía, solo pueden darse en una relación cara a cara.

Weil, al considerar que la compasión verdadera se da mirando a un rostro determinado y no a una masa, va profundizando en una miriada de posibilidades nuevas que se abren ante ella. De esta nueva perspectiva y de lo que a través de ella descubre, será de lo que ahora tratemos.

PARTE II: COMPARTIR PARA COMPADECER. LA COMPASIÓN COMO REALIDAD PERSONAL

4. VIVIR LA DESDICHA

Miklos Vetö, en su obra *La metafísica religiosa de Simone Weil*, cita a la filósofa para definir lo que ella entiende por desdicha, y resulta impactante constatar que lo delimita a un miedo. Dice que «la desdicha es un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte, que se hace irresistiblemente presente al alma a través de la espera o de la aprehensión del dolor físico». Es decir, más que la vivencia en sí, es la representación de esta lo que transforma a la persona en desgraciada. Más adelante en el texto, citando de nuevo a Weil, Vetö subraya que «un ser desgraciado experimenta la miseria y la humillación y la injusticia y el sentimiento de que uno está solo, entregado a la desdicha, abandonado de Dios y de los hombres...»¹⁷³. La desdicha resulta ser, pues, la manera negativa de vivir el sufrimiento: o anticipándolo con un miedo insuperable o viviéndolo con desesperación.

4.1. Anulación de la voluntad

La voluntad, junto a la libertad, son características que no se pueden separar de la dignidad de la persona. Cuando se trata de aniquilar el núcleo de esta voluntad, se intenta rebajar al ser humano al nivel de objeto. La renuncia a la voluntad propia y, como consecuencia, al libre albedrío, puede ser debida a presiones exteriores, pero siempre es, al final, una decisión íntima y personal.

En este sentido, la experiencia de Simone Weil como obrera en la fábrica Alsthom, desde diciembre de 1934 a agosto de 1935, cambia profundamente su reflexión filosófica sobre el sufrimiento. Vive lo que significa la humillación, versión pervertida de la humildad. Las dos nos hacen retornar a la tierra, «humus», y tocar nuestra finitud. La única diferencia entre ambas, pero abismal, reside en la libertad de rebajarse o no.

¹⁷³ «Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'attente ou l'appréhension de la douleur physique». (Nota al pie AD 82.) En un artículo de juventud sobre Electra de Sófocles (1936): «un être malheureux» expérimente «la misère, et l'humiliation, et l'injustice, et le sentiment qu'on est tout seul, qu'on est livré au malheur, abandonné de Dieu et des hommes...» SG 63» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Edición L'Harmattan, París, 1997, 76).

Mientras que la humildad toca la verdad del ser en sus limitaciones, la humillación es una violencia impuesta al otro en un intento de dominarlo. A partir de estas ideas, Weil describe así su primera impresión de la fábrica:

«(...) [en] este sitio mustio no se hace otra cosa que obedecer, quebrar bajo coacción todo lo que uno tiene de humano, doblegarse, dejar que se le rebaje por debajo del nivel de la máquina»¹⁷⁴.

Cuando utiliza aquí el término «obediencia», la filósofa no habla de un acto libre de la voluntad, sino del estado de un objeto reducido a su mero uso. «Obediencia» viene del griego «aiô» (αιω) «aisthanomai» (αισθανομαι), que significa percibir por la inteligencia, comprender. Es decir, se trata de ejercer la capacidad de poder dar sentido a una acción. Así, la obediencia a otra persona puede estar en adecuación con la dignidad humana, pero solo si es trascendental y libre. No es esto lo que vive Weil cuando dice: «La menor reprimenda es una dura humillación, porque uno no se atreve a responder nada.»¹⁷⁵. En el sentido primero del término, obedecer es ceder ante una autoridad prestada por un poder superior; eso permite que existan casos donde los mejores obedecen a los peores, pero siempre dentro de los límites de la dignidad humana y con la finalidad del bien común. El problema es que esa realidad de la obediencia resulta imposible cuando se exige a un ser humano dejarse llevar por un objeto no animado, como una máquina.

«Fichar, vestirse, salir de la fábrica, el cuerpo vaciado de toda energía vital, el espíritu vacío de pensamiento, el corazón invadido de hastío, y por encima de todo eso, un sentimiento de impotencia y de sumisión»¹⁷⁶.

¹⁷⁴ «(...) cet endroit morne où on ne fait qu'obéir, briser sous la contrainte tout ce qu'on a d'humain, se courber, se laisser abaisser au-dessous de la machine» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988).

¹⁷⁵ «La moindre réprimande est une dure humiliation, parce qu'on n'ose pas répondre» (*Ibidem*, 16).

¹⁷⁶ «Pointer, s'habiller, sortir de l'usine, le corps vidé de toute énergie vitale, l'esprit vide de pensée, le cœur submergé de dégoût, de rage muette, et par-dessus tout cela, d'un sentiment d'impuissance et de soumission» (WEIL, S. *La vie et grève des ouvriers métallistes*. Extracto de *la Révolution prolétarienne*, n 224, 10 juin 1936 repris dans *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, pp.349-361, in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1991,160).

En esta sentencia, Weil habla de sumisión en un sentido negativo, como sinónimo de aniquilamiento. La sumisión se puede entender de otra forma: como *su-misión*, es decir, como una renuncia libre al criterio propio por un fin mayor, para cumplir con una misión. Si se entendiese de esta forma, una persona podría desprenderse libremente de su voluntad para sumarse a un plan que le sobrepasa; y lejos de aniquilarla, le haría crecer.

En la situación de explotación laboral que describe, la falta de justicia y de humanidad en el trato a los obreros queda patente. Pero creemos que hasta en esa situación, y a pesar de lo que dice la filósofa, sentirse aniquilado no es la única opción. Aquí se manifiesta una de las opciones fundamentales de la vida y de la obra de Weil: acepta el sufrimiento, incluso lo busca, sí, pero siempre tiene que elegirlo; no ve una posibilidad de libertad en aceptar algo que no se ha elegido en primera instancia. Sin embargo, la verdad es que, en la vida de la mayoría de las personas, los sufrimientos padecidos no suelen ser ni buscados ni elegidos. Sin que lleguen a la forma extrema y repugnante que caracterizaba la explotación de la clase obrera, ¿significa eso que solo se puede dar sentido al sufrimiento si uno lo ha elegido o buscado? ¿Que las personas que sufren males irremediables como, por ejemplo, una enfermedad incurable, tienen que ver en ello una puerta cerrada a la dignidad humana?

Pero si no es así, ¿de qué forma puede uno escapar de un proceso negativo de sumisión, y además de sumisión a una realidad sin alma, es decir, en este caso, a una máquina? Weil se estrella contra el sufrimiento de ser tratada como un animal: «el primer choque de esta vida obrera ha hecho de mí durante un cierto tiempo una bestia de carga, he vuelto a encontrar poco a poco el sentimiento de mi dignidad solamente al precio de esfuerzos cotidianos y de sufrimientos morales agotadores»¹⁷⁷.

Aquí surge la cuestión de la identidad de cada uno: ¿quién es dueño de la definición de esta identidad? ¿Viene impuesta por las circunstancias? En el caso de Weil, en la fábrica, la persona que sufre solo se define por este sufrimiento; es un enfermo, un abusado, un explotado, o lo que sea, en función del sufrimiento padecido. Se podría resumir su situación diciendo, finalmente, que es una víctima. Sin embargo, conviene diferenciar «ser víctima de algo» y «ser una víctima». El sentimiento de dignidad que Weil dice haber perdido durante un tiempo, se puede reducir a esto: un sentimiento. Se

¹⁷⁷ «Le premier choc de cette vie ouvrière a fait de moi pendant un certain temps une espèce de bête de somme, que j'ai retrouvé peu à peu le sentiment de ma dignité seulement au prix d'efforts quotidiens et de souffrances morales épuisantes (...)» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988).

trata, por lo tanto, de una impresión. No tiene por qué obedecer a la realidad: la dignidad en sí no tiene por qué haber desaparecido. La identidad no tiene por qué definirse ni por lo que uno ha padecido ni por la perspectiva que se tiene de ello. Hasta en casos extremos en los cuales, como cita Weil, se trata a otras personas como animales, la dignidad humana puede permanecer intacta si se entiende como algo inalienable. Ahora bien, para llegar a esta mirada sobre uno mismo y sobre los demás, a pesar de cualquier circunstancia, hay que aceptar la premisa de que la dignidad nos es dada, no la conquistamos y, como consecuencia, no se puede anular.

Pero hay otra forma de reaccionar a la opresión y a un sufrimiento impuestos desde el exterior. Weil lo describe como un autoengaño del ser humano, como una especie de anestesia que uno pone en marcha cuando llega a soportar un cierto grado de opresión. Según nuestra filósofa, la persona humana no soporta que su libertad sea completamente coaccionada, así que tiene un mecanismo psicológico que le hace invertir el enfoque de la situación: se persuade a sí misma de que los actos que realiza bajo obligación, los cumple voluntariamente¹⁷⁸. La persona se encierra en su propia humillación, llegando incluso a justificarla, porque no soporta vivir en una tensión constante entre su realidad y su consciencia, y prefiere claudicar. En lenguaje coloquial, es lo que se conoce con la fórmula de *si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él*.

Al final, resulta que la humillación deja de ser solo exterior y acaba penetrando también en nuestro interior, transformándonos por dentro. Dado que Weil sitúa la capacidad de elección como el centro de la dignidad del ser humano, la humillación es comparable a resistir contra una fuerza de dominación y, en un momento dado, rendirse y dejarse arrastrar. Aceptar como real el trato y el juicio de los demás, y creer que la soledad y el desamor son merecidos.

Weil utiliza el término *esclavitud* para hablar de la sumisión de los obreros a las máquinas, que les transforma, según ella, en seres sin sentimientos humanos: «A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos consiguen necesariamente que sus esclavos los adoren»¹⁷⁹. «Es el tipo de sufrimientos de los cuales ningún obrero habla: solo pensar

¹⁷⁸ «À partir d'un certain degré d'oppression, les puissants arrivent nécessairement à se faire adorer de leurs esclaves» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 244).

¹⁷⁹ «C'est le genre de souffrances dont aucun ouvrier ne parle: ça fait trop mal même d'y penser. (...) Il faut, en se mettant devant sa machine, tuer son âme pour 8 heures par jour, sa pensée, ses sentiments, tout» (*Ibidem*, 146).

en ello hace demasiado daño. (...) Poniéndose ante la máquina, hay que matar la propia alma durante 8 horas al día, los pensamientos, los sentimientos, todo»¹⁸⁰.

El sufrimiento extremo destruye la propia personalidad y la conciencia que tiene uno de sí mismo; es cuando la situación de dominio es de tal violencia, que la resistencia, aunque sea interior, parece imposible.¹⁸¹ El hombre está sin libertad exterior y esta falta de libertad, junto a este sinsentido, le roban algo mucho máspreciado, la libertad interior y la capacidad de pensar sobre su propia vida:

«De manera general, la tentación más difícil de rechazar en una vida de este tipo es la de renunciar completamente a pensar: uno siente que es la única forma de no sufrir. Así, no queda otro sentimiento posible frente a su propia situación que la tristeza»¹⁸².

El sufrimiento no quita el resentimiento, sino que lo amplifica, pero anula la capacidad de reflexionar sobre ello:

«¡Cuánto le gustaría a uno dejar su alma cuando entra con la tarjeta para fichar, y recogerla intacta a la salida! Pero es lo contrario lo que se produce. Uno se la lleva consigo a la fábrica donde sufre (...)»¹⁸³.

Es decir, Weil se encuentra en la fábrica con la consecuencia última del sufrimiento, la pérdida del sentido de la dignidad humana, que transforma la mirada sobre el otro y también sobre uno mismo: «La fuerza es lo que hace de quienquiera que está sometido a ella, una cosa»¹⁸⁴. Este tipo de agotamiento encamina a la desesperación de

¹⁸¹ «Rien au monde ne peut enlever le pouvoir de dire je. Rien sauf l'extrême malheur». «Nada en el mundo puede quitar el poder de decir yo. Nada excepto la desdicha extrema.» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 73).

¹⁸² «D'une manière générale, la tentation la plus difficile à repousser, dans une pareille vie, c'est celle de renoncer tout à fait à penser: on sent si bien que c'est l'unique moyen de ne pas souffrir! Ainsi il ne reste pas d'autre sentiment possible à l'égard de son propre sort que la tristesse» (*Ibidem*, 16).

¹⁸³ «Combien on aimerait pouvoir déposer son âme, en entrant, avec sa carte de pointage, et la reprendre intacte à la sortie ! Mais le contraire se produit. On l'emporte avec soi dans l'usine où elle souffre (...)» (*Ibidem*, 198-199).

¹⁸⁴ «La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose» (WEIL, S. *L'Illiade ou le poème de la force*. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999).

una vida sin sentido, en la cual el hombre es solo materia¹⁸⁵ entregada a la voluntad de otro¹⁸⁶. Toda la vida se vuelve absurda porque no hay meta, toda la realidad se vuelve horizontal, los seres humanos se han vuelto un apéndice de la máquina. Weil apunta que el sufrimiento más negro es el que se vive sin sentido: «se podrían soportar sufrimientos más difíciles, pero ¡esos son tan inútiles!»¹⁸⁷. Por propia experiencia, la filósofa suponía, ahora sabe según su propia expresión, «saborear la muerte en vida».

Pero la infelicidad tiene otra trampa: hace del alma su cómplice. Esta se instala en una cierta inercia que le impide hacer esfuerzos para mejorar su propio destino¹⁸⁸. Parece que los años se extienden ante uno, que se tiene miles de veces lo necesario para llenarlos y que la debilidad obliga a dejarlos vacíos¹⁸⁹. El tiempo, sin esperanza, se vuelve eterno y atrapa al hombre, que no sabe ya cómo escapar: «Dolor extremo: tiempo no orientado: vía del infierno o del paraíso. Perpetuidad o eternidad»¹⁹⁰.

El sufrimiento del sinsentido, ligado a condiciones materiales durísimas, rebaja además al trabajador, porque no se le considera ni se le respeta por lo que es, es decir, una persona: «(...) no eres nada aquí, no cuentas, estas aquí para doblegarte, aguantar todo y callarte»¹⁹¹. Weil clama que este mal es un problema global, porque «ninguna sociedad puede ser estable cuando una categoría social trabaja todos los días a disgusto»¹⁹². Un disgusto, por otra parte, que altera en los obreros la concepción misma

¹⁸⁵ «Un ordre peut tomber sur moi dans un moment d'épuisement et me contraindre à forcer- à forcer jusqu'au désespoir». «Una orden puede caer sobre mí en un momento de agotamiento y obligarme a forzar a forzar hasta la desesperación» (WEIL, S. *Cartas a Auguste Detoeuf et René Belin* 1936-1937-Condition Ouvrière, XXX,174).

¹⁸⁶ «La contrainte. Ne jamais rien faire même dans le détail qui constitue une initiative. (...) On est une chose livrée à la volonté d'autrui» «La coacción. No hacer nunca nada por coacción, ni siquiera un detalle que constituya una iniciativa... [Si no], uno se convierte en una cosa entregada a la voluntad de otro»

¹⁸⁷ «Bien sûr on supporterait des souffrances encore plus pénibles, mais celles-ci sont si inutiles!» (*Ibidem*, 161).

¹⁸⁸ Cfr. WEIL, S. *Attente de Dieu*. Fayard, Paris, 1966, 105.

¹⁸⁹ Cfr. WEIL, S. *Lettres à Albertine Thévelon, 1935*. La Condition ouvrière, Gallimard, 1951, coll. «Espoir», 15-22) (Œuvres Gallimard. Paris, 1999).

¹⁹⁰ «Douleur extrême: temps non orienté: voie de l'enfer ou du paradis. Perpétuité ou éternité» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 149).

¹⁹¹ *Ibidem*, 197.

¹⁹² «Nulle société ne peut être stable quand toute une catégorie de travailleurs travaille tous les jours, toute la journée avec dégoût». «Ninguna sociedad puede ser estable cuando toda una categoría de trabajadores trabaja a disgusto durante toda la jornada, todos y cada uno de los días» (*Ibidem*, 210).

de la vida y fomenta una humillación degradante. La humillación permanente quita al hombre el sentido de su sufrimiento y el sinsentido le roba hasta su capacidad de sufrir como hombre.

«En esta situación, la grandeza de alma que permite no tener en cuenta las injusticias y las humillaciones resulta casi imposible de ejercer. Al contrario, muchas cosas en apariencia insignificantes humillan profundamente porque nos recuerdan en qué situación se encuentra uno. (...) El único recurso para no sufrir es hundirse en la inconsciencia. Conservar la lucidez, la conciencia, la dignidad que convienen a un ser humano es posible, pero supone condenarse a luchar por superar de manera cotidiana la desesperanza»¹⁹³.

Para Weil, entonces, solo parece quedar una alternativa para conservar la propia dignidad, y es dominar al que domina, aunque sea interiormente¹⁹⁴. El problema es que, de este modo, la lógica seguiría siendo la misma: una dinámica de dominio, del ojo por ojo. Así entiende nuestra filósofa la lucha de clases y las revoluciones, como un simple «desahogo de todas las humillaciones acumuladas»¹⁹⁵.

¹⁹³ «Dans cette situation, la grandeur d'âme qui permet de mépriser les injustices et les humiliations est presque impossible à exercer. Au contraire, bien des choses en apparence insignifiantes (...) humilient profondément, parce qu'elles rappellent et rendent sensible la situation où on se trouve. De même pour les privations et pour la faim. (...) La seule ressource pour ne pas souffrir, c'est de sombrer dans l'inconscience. (...) Conserver la lucidité, la conscience, la dignité qui conviennent à un être humain, c'est possible, mais c'est se condamner à devoir surmonter quotidiennement le désespoir» (WEIL, S. *Cartas a Auguste Detoeuf et René Belin 1936-1937* (en *Condition Ouvrière*), 175).

¹⁹⁴ «Seule manière de conserver sa dignité dans la soumission forcée: considérer le chef comme une chose.» «Única forma de conservar su dignidad en la sumisión forzada: considerar a su jefe como una cosa» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 245).

¹⁹⁵ «Dès qu'on a senti la pression s'affaiblir, immédiatement les souffrances, les humiliations, les rancœurs, les amertumes silencieusement amassées pendant des années ont constitué une force suffisante pour desserrer l'étreinte. C'est toute l'histoire de la grève» «En cuanto se siente la presión debilitarse, inmediatamente los sufrimientos, las humillaciones, los rencores, las amarguras almacenadas en silencio durante años han constituido una fuerza suficiente para relajar la presión. Es toda la historia de la huelga» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 165).

4.2. La *pesanteur*: el intento de llenar el vacío del sufrimiento

«No tenemos que adquirir la humildad. La humildad está en nosotros. Solamente nos humillamos ante falsos dioses»¹⁹⁶. El hecho de que no haya que adquirir la humildad es muy discutible, pero lo que Weil dice de la confusión entre humildad y humillación da una luz nueva sobre una de las formas de abordar el sufrimiento propio. El sufrimiento deja un vacío en el hombre. Puede ser por la pérdida de alguien querido o, también, de algo preciado (salud, trabajo, etc.). A menudo, parece que la solución es colmar este vacío de una forma u otra, buscando bienes menores que solo aumentan el estado de degradación. Al final, esas compensaciones se convierten en ídolos. Es, en este sentido, en el que Weil los denomina falsos dioses.

Weil habla de *pesanteur* para definir esta tendencia natural del hombre a la caída, en cuanto que esta «atracción» es una fuerza que empuja el ser humano hacia su degradación:

«*Pesanteur*. De una manera general, lo que esperamos de los demás está determinado por los efectos de la *pesanteur* en nosotros; lo que recibimos está determinado por los efectos de la *pesanteur* en ellos. A veces coinciden (por azar), a menudo no. ¿Por qué desde el momento en que un ser humano manifiesta que necesita un poco o mucho de otro, este se aleja? *Pesanteur*»¹⁹⁷.

La filósofa francesa considera que esta respuesta errónea frente al sufrimiento, influida por esa fuerza de atracción, puede plasmarse de dos formas: o se intenta hacer partícipe al otro del propio sufrimiento, maltratándolo (en un proceso de intento de dominio) o se mendiga su lástima (entrando así en un proceso de autohumillación)¹⁹⁸.

Weil habla, en este último caso, de una actitud de súplica que consiste en girarse hacia otra cosa distinta de uno, conservando como punto centrífugo el sufrimiento propio. Esta actitud es, para ella, precisamente, la opción vital que transforma a las personas en

¹⁹⁶ «Nous n'avons pas à acquérir l'humilité. L'humilité est en nous. Seulement nous nous humilions devant de faux dieux» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 119).

¹⁹⁷ «*Pesanteur*. D'une manière générale, ce qu'on attend des autres est déterminé par les effets de la pesanteur en nous; ce qu'on en reçoit est déterminé par les effets de la pesanteur en eux. Parfois cela coïncide (par hasard), souvent non. Pourquoi est-ce que dès qu'un être humain témoigne qu'il a peu ou beaucoup besoin d'un autre, celui-ci s'éloigne? *Pesanteur*» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 41).

¹⁹⁸ WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 46.

pedigüeños de la conmiseración ajena, y se puede catalogar como una forma más de degradación. En efecto, tomando como referencia su concepción de la justicia, se podría avanzar que la súplica hacia los demás está en las antípodas de la reivindicación. De forma contraria a esta, se trataría de un comportamiento que, superpuesto al sufrimiento ya vivido, destruye al ser humano.

Así, puede entenderse también por qué la lástima no disocia el mal sufrido de la persona que lo padece, sino que, unificando los dos, rebaja a la persona, que ya no tiene más identidad que su desgracia; no es una persona que padece pobreza, es un pobre; no es una persona que tiene una enfermedad, es un enfermo, etc. Su mal se vuelve su identidad. Y, siguiendo esta óptica, si una persona no es otra cosa que su sufrimiento, un sufrimiento generado, además, por las decisiones libres que ha tomado, llega un momento en que su valor personal se anula por completo.

Según Weil, el que cree haber renunciado enteramente a su dignidad, busca la lástima ajena como lo hacen los mismos animales cuando piden de comer o de beber.¹⁹⁹ ¿Se puede decir que existe un nivel máximo de sufrimiento y de desgracia que pueda soportar la compasión estrictamente humana? Weil cree que, pasado un límite, ni la propia persona afectada se apiadará de sí misma²⁰⁰. Puede que así sea, porque Weil enfoca la cuestión desde un punto de vista esencialmente voluntarista: para su afrontamiento del sufrimiento cree contar solo con la buena voluntad de la persona, que tendría que encontrar en sí todos los recursos y resortes necesarios para soportarlo en ella misma o para aliviarlo en el otro que sufre.

Por nuestra parte, aunque creemos acertado decir que el que padece intenta siempre, de alguna forma, comunicar a otros su experiencia de sufrimiento²⁰¹, el motivo de tal actitud no tiene por qué ser, invariablemente, la búsqueda de la lástima de los demás. El hombre necesita, sí, comunicar su sufrimiento, que es algo íntimo y en gran parte inefable. Esto podría interpretarse como el deseo natural del ser humano de sentirse acompañado, porque la desesperación y la soledad son hermanas. Pero, si lo hace, no es

¹⁹⁹ WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 78.

²⁰⁰ «Un malheur trop grand met un être humain au-dessous de la pitié: dégoût, horreur et mépris». «Una desgracia demasiado grande situa al ser humano por debajo de la lástima: repugnancia, horror y desden» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 45).

²⁰¹ «Quiconque souffre cherche à communiquer sa souffrance- soit en maltraitant, soit en provoquant la pitié- afin de la diminuer». «Cualquiera que sufre busca comunicar su sufrimiento o maltratando o provocando la lástima con el propósito de disminuirlo.» (*Ibidem*, 46).

para ser asimilado a aquel, sino para ser reconocido por el otro en lo que el sufrir tiene de universal. Así, la compasión implica reconocer la alteridad del otro en su padecimiento y, a la vez, es un núcleo para la comunión con cualquier ser humano. Si, como en esta tesis se defiende, la dignidad del sufriente no está ligada a su desgracia y, en consecuencia, a su degradación física y moral, la persona siempre es digna de compasión sea la cual fuese su situación.

Ahora bien, si la dignidad humana es independiente de cualquier carácter distintivo o rasgo individual de la persona o de su estado, se entiende que se ha de fundamentar en algo que, perteneciéndole, de algún modo también la trasciende. Y lo mismo sucede con la compasión: tendría que sostenerse en algo distinto de lo propio y naturalmente humano. Es, en este sentido, como se puede entender que Weil acabe viendo en la gracia la respuesta última para adentrarse en la comprensión del sufrimiento del otro.

Por otra parte, la intuición weiliana del maltrato como respuesta al dolor propio, se refleja de muchas maneras en la Historia a través de la figura del chivo expiatorio, que ha sido tratada principalmente por el antropólogo René Girard²⁰². Para ilustrar este comportamiento se puede hacer referencia al monólogo de Ivan, uno de los hermanos Karamazov que Weil cita en su obra *la Pesanteur et la Grâce*: «Aunque esta inmensa fábrica aportará las maravillas más extraordinarias y solo costará una sola lágrima de un único niño, yo me opongo»²⁰³.

Dostoievski expresa en su obra *Los Hermanos Karamazov* la dinámica del chivo expiatorio para intentar dominar el sufrimiento propio. Lo hace a través de la figura de un niño que tortura a su perro. Iliusha, hijo del militar Sneguiriov, ha presenciado cómo Dimitri Karamazov ha humillado a su padre en público. El niño acabará muriendo por el sufrimiento que esta escena le ha provocado y por otro acontecimiento que pesa sobre su conciencia: ha dado de comer a su perro una bola de pan con una aguja escondida dentro. Como niño que es, no estaba en sus manos la posibilidad de vengar a su padre. Por eso, decide infligir un sufrimiento a alguien más débil que él y solo encuentra a su perro como chivo expiatorio. Una de las consecuencias de un sufrimiento al que la persona no le

²⁰² GIRARD, R. *Le Bouc émissaire*. Edición Le livre de poche, París, 1986.

²⁰³ «Quand même cette immense fabrique apporterait les plus extraordinaires merveilles et ne coûterait qu'une seule larme d'un seul enfant, moi je refuse» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988,139).

encuentra sentido, es el cambio que puede hacerle experimentar. Intenta cargar su sufrimiento en los hombros de los demás y así el sufrimiento, en vez de disminuir, se multiplica. Weil habla de tendencia a expandir el sufrimiento fuera de uno mismo²⁰⁴.

Para esclarecer cómo se trasmite el sufrimiento de una persona a otra, es interesante también retomar otra de las reflexiones de Weil en la cual ella afirma que «lo bajo y lo superficial están al mismo nivel»²⁰⁵. Esta afirmación se hace patente si se ve que los dos carecen de veracidad, quienes encarnan ambos rasgos solo buscan su propio interés y someten al otro para alcanzar sus fines. Hasta se podría decir que el superficial es aún más corrupto, porque simula en cierto sentido la compasión. ¿Qué es más hiriente, la ignorancia del sufrimiento ajeno o una condescendencia disfrazada de benevolencia? Lo segundo, sin duda, porque si la primera actitud hace sufrir, la segunda humilla. Humilla porque niega la verdad de la experiencia de sufrimiento del otro y, así, no le ofrece lo que le podría aliviar: una presencia sincera. La condescendencia es una forma de desprecio del otro que ni siquiera tiene el valor de asumirse y presentarse como tal.

Otra forma de expandir el sufrimiento propio se concreta en la envidia hacia los iguales. Weil apunta que el rencor es igualitario ya que la gente suele asumir intuitivamente la necesidad de una pirámide de desigualdad social. Lo que realmente no soportamos es que el igual esté mejor de lo que lo está uno mismo²⁰⁶. Se podría decir que las personas, aunque sea inconscientemente, equiparan el nivel social a un nivel de mérito, considerando a sus iguales en la sociedad como iguales en méritos. Así, si uno experimenta una desgracia o no consigue un propósito que considera legítimo según su situación social, tiende a odiar al que tiene más cerca. ¿Por qué? Una de las hipótesis es que el que sufre considera que este prójimo tiene parte de la culpa por disfrutar de lo que uno no tiene, e incluso, en cierto sentido, por habérselo robado. La envidia resulta ser, pues, un sentimiento degradado del sentido de la justicia: creemos que los demás nos deben lo que imaginamos que nos tienen que dar.

²⁰⁴ Cfr. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 47.

²⁰⁵ «Le bas et le superficiel sont au même niveau» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 42).

²⁰⁶ «Désir de voir autrui souffrir ce qu'on souffre exactement. C'est pourquoi, sauf dans les périodes d'instabilité sociale, les rancunes des misérables se portent sur leurs pareils». «Deseo de ver sufrir al otro exactamente lo que uno sufre. Es por esta razón, excepto en los periodos de inestabilidad social, por lo que los rencores de los miserables apuntan a sus iguales» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 47).

Cuando el sufrimiento se soporta sin más y no se le da ningún sentido, uno solo puede intentar deshacerse de él intentando traspasarlo a otro. Como ya se ha mencionado, Weil recalca, sin embargo, que con esta actitud solo se consigue «expandirlo». Cuando el desdichado ve ya en cualquier belleza o bondad un insulto²⁰⁷, queda patente que ha surgido la desesperación. La desesperación es un odio disfrazado que se vuelve hacia uno mismo. Esta desgracia no solo concierne a los que sufren, sino también a los que pretenden aliviar el sufrimiento ajeno. La imaginación, que a veces se acerca mucho a la mentira²⁰⁸, permite llenar los vacíos que deja el sufrimiento, pero así imposibilita la actuación de la gracia porque tapa «las fisuras por donde esta pasaría»²⁰⁹. Facilita la evasión refugiándose en un pasado idealizado o en un futuro incierto²¹⁰, pero también aniquila la posibilidad de purificación que aporta a veces el sufrimiento²¹¹.

Weil invitará a imitar la renuncia de Dios con los seres humanos: saber que uno mismo es diferente de lo que imagina es el primer paso para perdonar a los demás por no estar a la altura de nuestras necesidades²¹². Si la miseria humana es el vacío, los pecados son tentativas de llenar ese vacío²¹³. No es con la bondad ni con la belleza con lo que tendemos naturalmente a llenar el vacío de la desgracia, sino con el instinto de supervivencia²¹⁴. Que nos agarremos a personas o a deseos da lo mismo, porque,

²⁰⁷ «Toute chose belle et bonne est alors comme une injure». «Toda cosa bella y buena es entonces como una injuria» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988,47).

²⁰⁸ «Mais le mensonge est une armure par laquelle l'homme permet souvent à l'inapte en lui-même de survivre aux événements qui, sans cette armure, le tueraient» «Pero la mentira es una armadura por lo que el hombre permite a menudo al no apto sobrevivir a los acontecimientos que, sin esta armadura, le matarían» (WEIL, S. *Lettres à Albertine Thévelon*, 1935. (*La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951, coll. «Espoir», pp. 15-22) Œuvres- Quarto Galimard, Paris, 1999, 115).

²⁰⁹ «L'imagination travaille continuellement à boucher toutes les fissures par où passerait la grâce. Tout vide (non accepté) produit de la haine, de l'aigreur, de l'amertume, de la rancune». «La imaginación trabaja continuamente en tapar todas las fisuras por las cuales pasaría la gracia. Cualquier vacío (no aceptado) produce odio, acritud, amargura, rencor» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 6).

²¹⁰ Cfr. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 65.

²¹¹ «Dans n'importe quelle situation (...) l'imagination peut combler le vide. C'est ainsi que les êtres moyens peuvent être prisonniers, esclaves, prostituées, et traverser n'importe quelle souffrance sans purification». «En cualquier situación (...) la imaginación puede colmar el vacío. Es así como los seres mediocres pueden ser prisioneros, esclavos, prostitutas, y atravesar cualquier sufrimiento sin purificación» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 64).

²¹² Cfr. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 52.

²¹³ «Ce qui rend l'homme capable de péché, c'est le vide. Tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides». «Lo que hace al hombre capaz de pecado es el vacío. Todos los pecados son intentos de llenar vacíos» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 70).

²¹⁴ Cfr. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 75.

desesperados por controlar y acotar nuestro sufrimiento, reducimos todo y a todos a meros medios. Volviendo a centrarse exclusivamente sobre uno mismo y su sufrimiento, el ser humano llega a experimentar el infierno en esta tierra²¹⁵.

Weil explica de esta manera que la desgracia no sea siempre, como se suele pensar, una fuente de crecimiento personal. También puede destruirnos si no consentimos dejar vacío el espacio que en nosotros deja el sufrimiento. Si pretendemos llenarlo a toda costa y por cualquier medio, el sufrimiento se transformará en mal. Aquí solo vale la paciencia, que deja existir este vacío para que no se convierta «el sufrimiento en crimen»²¹⁶.

Por esa misma razón, es consciente de que hay que intentar erradicar al máximo el sufrimiento:

«En la medida de lo posible, hay que eliminar la desdicha de la vida social, porque la desdicha solo sirve para la gracia y la sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desdicha para los elegidos»²¹⁷.

4.3. Las necesidades del alma

Si, al final, la desdicha consiste en llenar el alma de cosas innecesarias que solo aumentan el sufrimiento, ¿qué es lo que necesita realmente el alma? En su libro *L'Enracinement*, Weil establece unos requisitos mínimos para que cada ser humano esté enraizado, es decir, tenga vida²¹⁸. El título de esta obra se lo da Albert Camus, quien se encargó de publicarla después de la muerte de la filósofa. Weil propone allí una visión trascendente de los derechos de los hombres que, de hecho, no designa con el término «derecho». Utiliza una denominación suya: «necesidad del alma».

Weil diferencia esas necesidades del alma de los derechos humanos clásicos en cuanto que no son derechos sociales. Las necesidades del ser humano, como ella las

²¹⁵ Cfr. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 76.

²¹⁶ «La patience consiste à ne pas transformer la souffrance en crime» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 136).

²¹⁷ «Il faut éliminer le malheur autant qu'on le peut de la vie sociale, car le malheur ne sert qu'à la grâce et la société n'est pas une société d'élus. Il y aura toujours assez de malheur pour les élus» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 246).

²¹⁸ Cfr. WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

define, nunca son colectivas, sino personales, intrínsecamente ligadas a cada ser humano en particular. Fundamenta esa idea en el hecho de que cada persona tiene un destino eterno y también único. Las colectividades humanas, en cambio, no tienen tal destino, así que no existe hacia ellas obligaciones directas que sean eternas²¹⁹. Y así, destapa sin saberlo una cierta fragilidad en la fundamentación usual de los derechos humanos, cuando dice: «esta obligación es incondicionada. Si está fundada sobre algo, este algo no pertenece a nuestro mundo. En nuestro mundo, no está fundamentada en nada»²²⁰. La verdadera fundamentación de tales derechos, por tanto, según Weil, solo podrá apoyarse en una dignidad inalienable del ser humano que nos viene dada por ser creaturas de Dios.

De las muchas necesidades del alma que cita nuestra autora, nos vamos a centrar solo en tres, que son las que pueden aportar alguna respuesta al vacío dejado en el alma tras el sufrimiento. No son valiosas porque en sí vayan a llenar este vacío, sino porque apuntan muy directamente a cómo enraizarse para vivir con ello. Esas tres necesidades, respeto, orden y obediencia, parecen a primera vista muy áridas, sin consuelo o compensación afectiva para el que sufre. Pero, a pesar de las apariencias, encierran una sabiduría que permite salir del sufrimiento.

Weil encabeza su lista de obligaciones debidas al hombre con el respeto. A su parecer, este respeto no puede ser puramente abstracto, sino que tiene que plasmarse de manera concreta para ser efectivo. Apunta que la conciencia humana, independientemente de la cultura, siempre ha tenido clara esta realidad. Cita como ejemplo a la cultura egipcia, en la cual cada persona tenía la obligación de dar de comer al hambriento para poder justificar su alma. Y lo compara con las palabras de Cristo cuando se identifica con el hambriento²²¹, ilustrando así que ciertas leyes naturales están grabadas real e indeleblemente en el corazón humano.

¿Por qué parece ligado el respeto a la compasión? Weil lo explica como una obligación hacia el destino eterno del ser humano, que solo puede ser efectiva a través de la satisfacción de «las necesidades terrestres del hombre.» Esas necesidades que ella

²¹⁹ «Seul l'être humain a une destinée éternelle. Les collectivités humaines n'en ont pas. Aussi n'y a-t-il pas à leur égard d'obligations directes qui soient éternelles» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1028).

²²⁰ «Cette obligation est inconditionnée. Si elle est fondée sur quelque chose, ce quelque chose n'appartient pas à notre monde. Dans notre monde, elle n'est fondée sur rien» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1028).

²²¹ Cfr. WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1029.

enumera son tanto de orden físico como moral, aunque las físicas se reducen a unas pocas: comida, seguridad, alojamiento, calor, higiene y cuidados médicos²²². La filósofa no habla explícitamente de derecho natural, pero su comparación, en este sentido, se le asemeja mucho. Luego, hay otras necesidades morales que, «si no están satisfechas, el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos cerca de una vida puramente vegetativa»²²³. Estas son más difíciles de determinar. Weil las denomina a cada una como «alimento del alma»²²⁴.

La pensadora equipara la igualdad al respeto, no como una igualdad de situaciones, sino de dignidad, independientemente de las circunstancias personales. La igualdad no tiene grados, es siempre íntegra, pues si no fuera así desaparecería. Weil la define de la siguiente manera: «Consiste en el reconocimiento público, general, efectivo y expresado realmente por las instituciones y las costumbres, de que la misma cantidad de respeto y de consideración es debida a todo ser humano, porque el respeto es debido al ser humano como tal y no tiene grados»²²⁵.

Es decir, ve claro ya que, sea cual sea el sufrimiento, moral o físico, casual o merecido, el ser humano conserva siempre el mismo valor. El sufrimiento no degrada al ser humano en lo que le es realmente constitutivo. Porque, según Weil, le viene de su destino eterno. Este respeto orienta a la persona que sufre hacia un más allá, un más allá del sufrimiento, obligándola a volver a levantar los ojos y a no quedarse postrada ante su dolor. Al contrario, un trato desigual desemboca en la humillación que, según Weil, le

²²² «Parmi ces besoins, certains sont physiques, comme la faim elle-même. Ils sont assez faciles à énumérer. Ils concernent la protection contre la violence, le logement, les vêtements, la chaleur, l'hygiène, les soins en cas de maladie». «Entre esas necesidades, algunas son físicas, como el hambre. Son bastante fáciles de enumerar. Se refieren a la protección en contra de la violencia, la vivienda, la ropa, el calor, el higiene, los cuidados en caso de enfermedad» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1029).

²²³ «(...) s'ils ne sont pas satisfaits, l'homme tombe peu à peu dans un état plus ou moins analogue à la mort, plus ou moins proche d'une vie purement végétative». «(...) si no son satisfechos, el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida puramente vegetativa» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1029).

²²⁴ «Tout le monde a conscience qu'il y a des cruautés qui portent atteinte à la vie de l'homme sans porter atteinte à son corps. Ce sont celles qui privent l'homme d'une certaine nourriture nécessaire à la vie de l'âme». «Todo el mundo tiene conciencia de que hay crueldades que dañan a la vida del hombre sin afectar a su cuerpo. Son aquellas que privan al hombre de un cierto alimento necesario para la vida del alma» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1029).

²²⁵ «Elle consiste dans la reconnaissance publique, générale, effective, exprimée réellement par les institutions et les moeurs, que la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain, parce que le respect est dû à l'être humain comme tel et n'a pas de degrés» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1036).

empuja a uno al abatimiento o a transformarse en un criminal²²⁶. Si ningún dolor puede destruir la dignidad humana, es porque existe, entonces, algo más fuerte que el sufrimiento, algo más enraizado en la persona, más íntimo que las sensaciones de desaliento o de desesperación.

Weil, lejos ya de sus comienzos anarquistas, eleva «el orden» a necesidad fundamental para el alma. Lo sitúa en primer lugar porque es el más próximo a su «destino eterno», que ella define como un tejido de relaciones sociales en las cuales la ejecución de obligaciones nunca obliga a violar otras²²⁷. Atendiendo a esta definición, se puede concluir que Simone Weil concibe el orden como un fundamento de la justicia. En definitiva, es «dar a cada uno lo suyo». Así, si las obligaciones se cumplen sin amenazar los derechos de los demás, permiten a cada uno ocupar el lugar que le corresponde en la sociedad, lo que equivale a ver sus necesidades colmadas.

Por esa razón, el orden no disminuye la libertad, sino que la refuerza. Para Weil, la libertad no es otra cosa que «una posibilidad de elecciones» limitada por la «utilidad común»²²⁸. A lo largo de *Las necesidades del hombre*, trata un aspecto fundamental para entender la compasión: el sentimiento de responsabilidad. Toma para ello el ejemplo de los parados, que ella conoce bien por haber convivido con muchos de ellos tanto en Francia como durante su viaje a Alemania. Las necesidades materiales pueden estar cubiertas y, sin embargo, las personas hundirse en una profunda desesperación porque «la iniciativa y la responsabilidad, el sentimiento de ser útil y hasta indispensable, son necesidades vitales del alma humana»²²⁹.

El orden permite también establecer el lugar de cada uno, incluso el de la persona que está viviendo desgracias. Según Weil, cada persona tiene un lugar que ocupar en el mundo, como apunta la palabra de origen griego «cosmos», que significa a la vez orden y universo. El orden implica una armonía y, a la vez, una inteligencia ordenadora. Esta

²²⁶ «D'abord, pour un homme qui est dans une situation inférieure et qui en souffre, savoir que sa situation est causée par son incapacité, et savoir que tout le monde le sait, n'est pas une consolation, mais un redoublement d'amertume ; selon les caractères, certains peuvent en être accablés, certains autres menés au crime». «Primero, para un hombre que está en una situación inferior y que sufre por ello, saber que su situación está causada por su incapacidad, y saber que todo el mundo lo sabe, no es un consuelo sino un peso más amargo ; según los caracteres, algunos pueden hundirse, otros, ser llevados hasta a cometer un crimen» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1036).

²²⁷ Cfr. WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1031.

²²⁸ Cfr. WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1033.

²²⁹ «L'initiative et la responsabilité, le sentiment d'être utile et même indispensable, sont des besoins vitaux de l'âme humaine» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1035).

noción de que, a pesar del sufrimiento o de las desgracias vividas, cada persona está llamada a ocupar un lugar único en un orden que le sobrepasa, es uno de los mejores consuelos. Porque, si hay un lugar concreto para cada uno de nosotros habrá también una dirección concreta, y así se puede apuntar a un plan propio para cada persona. Esta necesidad del alma permite esperar que las cosas sucedidas no sean absurdas y obedezcan, a pesar de todo, a un plan del cual cada uno puede ser partícipe de forma única e irremplazable. Así, el orden, como antes el respeto, apunta a una realidad superior a la vivida, por muy trágica que sea, permitiendo al ser humano no dejarse encerrar en su sufrimiento.

En este sentido, Weil propone, a continuación, la obediencia como siguiente necesidad del alma. No se trata de una obediencia ciega que no respeta la dignidad del ser humano, como la que Weil ha experimentado en las fábricas. Es una obediencia consentida, en la cual la persona actúa libremente delegando en otros una parte de las decisiones que le afectan. La filósofa distingue dos tipos de obediencia: la que se somete a unas reglas y la que reconoce a unos hombres la función de jefes. La sustancia de la obediencia está, entonces, en el consentimiento, el cual define como algo que se extiende en el tiempo y que tiene como único límite «las exigencias de la conciencia»²³⁰.

Tal obediencia tiene que ser reconocida por los que mandan como lo que es: un medio para alcanzar valores queridos por todos. Los jefes, a su vez, obedecen a otros superiores porque la obediencia, vista como acto de libertad y como medio para alcanzar un fin más alto, es común y necesaria a todos los seres humanos. Es una obediencia que permite la libertad de conciencia, que Weil define como libertad de opinión en cuanto que «es una necesidad del alma, porque cuando la inteligencia está a disgusto el alma entera está enferma»²³¹.

Esta obediencia no tiene como impulso el temor al castigo, ni la obtención de una ganancia, porque si fuese el caso el hombre actuaría como un animal. De ahí que la obediencia no pueda existir sin referencia a otra persona, y, como se ha mencionado en la primera parte de la tesis, la sumisión a las máquinas en los procesos laborales no respeta la dignidad del hombre por eliminar esta capacidad de obediencia libre.

²³⁰ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1034.

²³¹ «Par suite c'est un besoin de l'âme, car quand l'intelligence est mal à l'aise, l'âme entière est malade» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1040).

Lo que parece implicar esta definición de la obediencia es que esta es conforme a la naturaleza humana cuando lleva implícitamente en ella un orden trascendente. De ahí que cite como otra necesidad la de la jerarquía, que «tiene como efecto llevar a cada uno a instalarse moralmente en el sitio que ocupa»²³². Esta jerarquía se fundamenta, según Weil, en el valor de la función de símbolo que encarna el jefe. La obediencia en el sufrimiento constituye también un gran alivio, porque vuelve a apuntar a otra verdad fundamental. Después del respeto, que podría formularse como «eres más que tu sufrimiento», el orden hace eco a «hay mucho más allá de tu sufrimiento» y la obediencia lo completa apuntando que «hay un plan para tu vida más allá de tu sufrimiento».

5. COMPRENDER CON COMPASIÓN

La comprensión también es vital en el proceso de acompañamiento de los que sufren. Pero, ¿qué es lo que realmente se puede entender? A través del concepto de atención, Weil desarrolló un modo de comprensión que no se fundamenta en un esfuerzo de elaboración, sino en una capacidad de acogimiento, tanto intelectual como espiritual. La vivencia personal del sufrimiento prepara de una forma especial al entendimiento de los sufrimientos ajenos. Weil lo descubre en su camino vital y en su vocación filosófica. A través de esas dos vías, intuye que acompañar es una dinámica, es un andar en una dirección y, por eso, permite ahondar en la búsqueda de un sentido.

5.1. Atención y empatía

El pensamiento que Weil desarrolla sobre compartir el desconsuelo está estrechamente ligado a su experiencia vital. La dinámica de su pensamiento filosófico consiste en que solo se puede entender profundamente lo que se experimenta. Aparte de su trabajo en la fábrica, Simone Weil trabajó como obrera agrícola²³³. Durante el verano que siguió a esta última experiencia quiso, incluso, compartir el trabajo de los pescadores de Réville y salía de noche al mar a pescar con ellos en barco²³⁴. Su propósito, según sus

²³² «La vraie hiérarchie a pour effet d'amener chacun à s'installer moralement dans la place qu'il occupe» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1038).

²³³ Cfr. PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 109.

²³⁴ Cfr. *Ibidem*, 133.

propias palabras, era «vivir la vida de las personas pobres, compartir sus duros trabajos, vivir sus penas, comer en su mesa»²³⁵.

Cuando surgieron los conflictos armados, como ya sabemos, quiso igualmente compartir el peligro con sus víctimas. En 1938, tuvo la intención de viajar a Indochina para darse cuenta por sí misma de las condiciones de vida de la población²³⁶. La ocupación nazi le impedirá hacer este viaje, debido a que se transformará ella misma en refugiada por su condición de judía. Durante los primeros años de guerra, pensó formar un cuerpo de enfermeras de primera línea, que sacrificarían su vida en los campos de batalla para curar a los heridos²³⁷. Por tanto, se ve claramente que no entendía el sufrimiento como algo que se podía observar de lejos, sino como una realidad que había que vivir con los demás tomando parte en ella.

Todas esas experiencias plantean la problemática que atraviesa toda su obra y su vida: ¿hay que buscar el sufrimiento para aliviarlo o la comprensión tiene que venir de la aceptación de las propias circunstancias, sin buscarlas a propósito? Ciertas anécdotas del afán de Weil por tomar toda la miseria humana sobre sus hombros, demuestran que las personas que sufren pueden rechazar esta manera de acercarse. Weil busca eliminar la distancia entre el que sufre y el que busca de manera artificial vivir esas mismas experiencias. Una vez se le ocurrió disfrazarse de hombre para poder entrar en un prostíbulo. Quería saber cómo vivían esas mujeres por las cuales se conmovía. Le acompañó un amigo, pero una de las prostitutas se dio cuenta del disfraz y la abofeteó²³⁸. En otra ocasión, la policía, tras un interrogatorio sobre sus actividades de resistencia, la amenazó con encerrarla en el calabozo con las prostitutas, a lo que ella replicó que estaría encantada porque siempre había querido conocer esa realidad²³⁹.

La filósofa francesa veía en esta forma de vivir el sufrimiento una solución al hecho de que el desconsuelo es difícilmente comunicable por la palabra: «La desdicha del obrero en la fábrica es todavía más misteriosa. Los obreros mismos pueden muy difícilmente escribir, hablar o incluso reflexionar sobre el tema, porque el primer efecto

²³⁵ «Ce que je veux, leur aurait-elle dit, c'est vivre la vie des pauvres, partager leurs durs travaux, vivre leurs peines, manger à leur table» (*Ibidem*, 373).

²³⁶ Cfr. *Ibidem*, 471.

²³⁷ Cfr. *Ibidem*, 511.

²³⁸ Cfr. *Ibidem*, 472.

²³⁹ *Ibidem*, 553.

de la desdicha es que el pensamiento quiere evadirse»²⁴⁰. A partir de 1932, su reflexión se centra en cómo abolir un mal vivido sin ser explícitamente consciente de ello ni saber formularlo. Como apunta, «la desdicha solo está hecha de impresiones»²⁴¹. Esta desdicha se hace presente a través de los sentidos, el cuerpo y los miles de detalles que constituyen una vida²⁴², pero la mayoría de las personas no tiene un conocimiento claro de lo que les pasa. Muchos viven una muerte en vida, en una especie de anestesia existencial. El conocimiento sobre la propia existencia puede ser la clave para vivir o morir, como indica la Escritura: «Mi pueblo se muere por falta de conocimiento» (*Oseas* 4:6). Conocer las causas del mal y, sobre todo, la forma de vivirlo, da a la persona que sufre una autoridad sobre la cuestión.

Weil cree que este conocimiento se puede adquirir por el desarrollo de la atención. En el libro *Attente de Dieu*, recopilación de sus cartas al Padre Perrin, la escritora desarrolla su intuición sobre la atención. En la carta *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, analiza esta disposición del alma. Según ella, la capacidad de atención ejercida en los estudios predispone a la oración y a la percepción del sufrimiento ajeno. No habla de la atención como de una mera capacidad intelectual, sino como de una predisposición a la unión con Dios y con los otros seres humanos. La atención, para ella, es un proceso de desprendimiento. Es vaciarse para llegar a las profundidades del ser. Es una apertura a algo misterioso que viene de fuera, una disposición a recibir que está en las antípodas del voluntarismo. Lo que sí depende de uno es mantenerse en este proceso en el cual el alma se desnuda. En este sentido, Miklos Vetö define la atención weiliana no como «la concentración sobre uno mismo o en uno mismo, sino —bien al contrario— como el descentramiento»²⁴³. Weil afirma que el entendimiento intelectual y espiritual tienen en común que el ser humano no los crea, sino que es un don que se acoge. Para ella, lo único que se puede trabajar, si se puede utilizar este término, es la predisposición para recibirlos, quitando obstáculos y barreras. Así que, el entendimiento del sufrimiento ajeno no residiría en un esfuerzo de elaboración y de

²⁴⁰ «Le malheur de l'ouvrier à l'usine est encore plus mystérieux. Les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler ou même réfléchir à ce sujet, car le premier effet du malheur est que la pensée veut s'évader» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains*. 1941. *La Condition Ouvrière*. Artículo publicado en la revista *Economie et humanisme*, 195).

²⁴¹ «Le malheur n'est fait que d'impressions» (*Ibidem*, 203)

²⁴² *Ibidem*, 196.

²⁴³ VETÖ, M. *Mística y descreación*. En BEA PÉREZ, E. *Simone Weil La conciencia del dolor y de la belleza*. Trotta, Madrid, 2010, 143.

trabajo intelectual, sino en un proceso voluntario de pobreza para dejar espacio al otro que sufre.

En otras cartas al padre Perrin, detalla esta vía de desprendimiento. Según ella, la calidad de la atención en el estudio tiene mucho que ver con la calidad de la oración y la apertura a la gracia divina²⁴⁴. Cuando la atención está completamente orientada hacia Dios, es cuando es posible tener un contacto con Él. Weil ve en los ejercicios escolares un modo de desarrollar una parte menos noble de la atención que servirá de base a una mayor receptividad espiritual. Insiste en que todas las veces que un ser humano cumple un esfuerzo de atención con el único deseo de volverse más apto para entender la verdad, adquiere esta condición, aunque su esfuerzo no haya producido ningún fruto visible. Y pone como ejemplo al cura de Ars, que estuvo años sufriendo para aprender latín debido a que no tenía muchas disposiciones naturales. Weil opina que esos largos años de estudio tuvieron frutos más tarde, a través del discernimiento excepcional que tenía este santo a la hora de percibir la realidad de un alma.

La capacidad de atención en el estudio, por otra parte, permite también desarrollar la humildad, que no es otra cosa que conocer la verdad de las cosas. Weil opinaba que, si cuando uno recibe de vuelta su ejercicio y se fija en sus faltas y en las correcciones que han hecho los profesores, en vez de esconder rápidamente el examen con malos resultados atendiera a ellas, progresaría rápidamente, ya que se puede aprender más de los errores que de los aciertos.

Si se desarrolla esta actitud que presenta Weil aquí, se podría hablar igualmente de la docilidad, entendida como la capacidad de dejarse instruir. Esas dos actitudes, humildad y docilidad, permiten aprender y modificar el comportamiento. Y las dos se sostienen en una sola cosa: la escucha. De ahí que, aunque un estudiante desarrolle estas capacidades para una meta más pequeña como puede ser la de aprobar un examen, las podrá emplear luego en ámbitos más importantes. Aunque Weil no lo expresa explícitamente de esta forma, se podría argumentar que este entrenamiento con cosas pequeñas no dará solo como premio el éxito en el examen escolar, sino que dotará a la persona de capacidades que podrá ejercer frente a otros retos inmensos y más importantes que le pondrá la vida, tales como el sufrimiento propio y ajeno. En realidad, estos otros frutos constituirán el verdadero premio de tantos esfuerzos en el estudio cotidiano.

²⁴⁴ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Fayard, Paris, 1966.

Weil prosigue con su símil y asegura que, para poder estudiar realmente bien, hay que sentir felicidad por aprender. Subraya que el deseo de aprender se asemeja al deseo de Dios, que es la única fuerza que permite al alma elevarse hacia Él. «La atención consiste en suspender el pensamiento, dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto (...)»²⁴⁵ porque «los bienes más preciados no deben ser buscados sino esperados»²⁴⁶.

Y descubriendo este deseo del amor de Dios a través de la capacidad de atención, Weil experimenta que el amor al prójimo está hecho de la misma sustancia. A su parecer, los que sufren no necesitan otra cosa que que alguien les preste atención, cosa que, por desgracia, muy pocas personas son capaces de hacer. Explica que el calor, el movimiento del corazón y la lástima, no son suficientes en este sentido. Hay que saber mirar al que sufre con una cierta mirada, vaciándose de todo contenido propio para recibir al otro tal cual es, en toda su verdad. Y solo es capaz de eso el que es capaz de atender. En este sentido, se podría añadir que esta capacidad de atención, en su dinámica de renuncia que elimina todo lo superfluo para recibir a Dios y a los demás, se parece bastante a la pobreza de corazón.

No está de más observar que el pensamiento de Weil, en estos puntos, tiene algunos parecidos significativos con el de Edith Stein. Como filósofa, una de las principales tareas de Stein fue el estudio del *Einfühlung*, generalmente traducido por el término "empatía". El título de su tesis era el siguiente: «El problema del *Einfühlung* en su desarrollo histórico y desde un punto de vista fenomenológico». Stein desarrolla allí una reflexión sobre la relación con el otro, y por eso define el *Einfühlung* como una actitud interior que permite comprender lo que el otro está viviendo. No se trata de una simpatía puramente emocional, en la cual se vive al unísono con las emociones de los demás, sino de algo que permite el conocimiento interior de lo que experimenta el prójimo. Stein apunta que esta simpatía reflexiva es una vivencia originaria que vuelve a sí misma como empatizada. Detecta igualmente lo que ella llama el engaño de la empatía, es decir, cuando la condición personal es puesta como base de la experiencia de otros individuos²⁴⁷. Y lo explica de este modo: «lo que se opone a mi propia estructura vivencial

²⁴⁵ «L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet (...)» (WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 92).

²⁴⁶ «Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus» (WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 93).

²⁴⁷ Cfr. STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, Madrid, 2004, 132.

no me lo puedo traer a plenitud, pero aún lo puedo tener dado a modo de representación vacía»²⁴⁸.

5.2. Entendimiento desde el interior

Como se ha dicho anteriormente, Weil intenta entender el sufrimiento a través de una inteligencia encarnada que se enraíza en la vivencia. Como lo recuerda Bea Pérez, la relación con el otro que sufre «es una relación llamada a transformar todas las dimensiones de la persona, fundada en una exigencia de conversión (...)»²⁴⁹. Es un conocimiento fruto de un acercamiento a la desdicha del otro y de una reflexión profunda sobre la propia experiencia personal. El propio sufrimiento vivido, permite de alguna forma entender desde el interior el sufrimiento del otro²⁵⁰. Es una comprensión no directamente intelectual sino intuitiva: «Sabemos por medio de la inteligencia que lo que la inteligencia no aprehende es más real que lo que aprehende»²⁵¹. Con esta frase, la filósofa reconoce que la realidad nos abrumba y es mucho más amplia y rica de lo que somos capaces de conseguir con un mero esfuerzo intelectual. Como apunta Weil, se trata de aceptar ser sobrepasado y dejar de querer dominar la realidad a través de un conocimiento exacto de las causas y de sus consecuencias. Cuando se sabe colocar a la inteligencia en el lugar que le corresponde y no como una fuerza todopoderosa, es cuando se puede llegar a este conocimiento intuitivo.

Para volver a la reflexión de Weil sobre la comprensión del sufrimiento y, en este caso con más precisión, la del sufrimiento ajeno, se observa que una parte de ella se consigue gracias a la voluntad de entender, y que otra parte es recibida. Entonces, para concebir el sufrimiento hay que estar dispuesto a pagar el precio del desprendimiento de la pretensión de control absoluto. Nadie puede entender el sufrimiento, propio o ajeno, de

²⁴⁸ *Ibidem*, 133.

²⁴⁹ BEA PÉREZ, E. *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Encuentro, Madrid, 1992, 229.

²⁵⁰ «Desde su dolor interior podía empatizar con un mundo sufriente. En vez de caer en la autocondescendencia y en los bucles de la victimización, fue capaz de comprometerse en la causa de los desfavorecidos y de buscar soluciones a sus problemas» (OTÓN CATALÁN, J. “Vulnerabilidad y violencia en el «Prologue» de Simone Weil”. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*. N.º 21, 2020, p. 112).

²⁵¹ «Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 207).

forma meramente intelectual, porque no es un problema que se resuelva en la mente, sino un misterio que envuelve la existencia.

Weil, una vez que ha sufrido en diferentes contextos ya descritos (guerra, explotación laboral, dolores físicos, etc.), puede hacerse una idea de lo que los demás sufren en la misma situación, pero aun eso no es suficiente. Al fin y al cabo, si la comprensión del sufrimiento fuese solamente plasmar los propios padecimientos sobre la realidad de otra persona, entrando en una especie de juego de comparación, se correría el riesgo de instrumentalizar al otro como un simple espejo del sufrimiento propio. En este caso, el centro del sufrimiento del otro sería nuestro ego. Uno sería capaz de entendimiento en la medida en que se identificase al otro y este le recordase una experiencia personal de sufrimiento; el punto de referencia se encontraría siempre en el dolor personal.

Por eso es tan importante lo que subraya Weil, cuando dice ser consciente de que la inteligencia abarca solo una parte de la realidad. Esta la obliga a posicionarse como necesitada de algo exterior para poder llegar a una comunión con el otro que sufre, y a no abordarlo desde un mero esfuerzo virtuoso de la voluntad que, junto a la experiencia personal vivida, supuestamente permitiría diseccionar el sufrimiento ajeno. Para concebir el sufrimiento, parece pues que, paradójicamente, hay que aceptar no poder entenderlo del todo.

Otra de las trampas que hay que evitar para llegar a un entendimiento interior de aquel, es la de las apariencias: las que uno construye a su alrededor, pero también las apariencias de los demás. Weil habla de ello en su obra *La pesanteur et la grâce*:

«La conciencia es contaminada por lo social. La energía suplementaria (imaginativa) está en gran parte suspendida de lo social. Hay que liberarla de ello. Es el despojamiento más difícil»²⁵².

Intentando interpretar lo que expresa aquí la filósofa, se puede entender lo que llama «social» en este contexto como la apariencia ante los demás. En este sentido, cuando la conciencia se enfrenta al sufrimiento busca escapatorias, compensaciones y lo que hoy en día suele llamarse *story telling*. Es decir, cuando uno sufre o ve sufrir al otro,

²⁵² «La conscience est abusée par le social. L'énergie supplémentaire (imaginative) est en grande partie suspendue au social. Il faut l'en détacher. C'est le détachement le plus difficile» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 249).

cuesta muchísimo mirar este sufrimiento de frente, con sus causas y consecuencias. En muchas ocasiones, uno prefiere generar discursos que le justifican, le consuelan o suavizan la realidad.

«Es cuando necesitamos hasta el fondo de las entrañas de un ruido que quiera decir algo, cuando gritamos para obtener una respuesta y que no nos es dada, entonces, es cuando tocamos el silencio de Dios. (...) Después de haber pasado por eso, unos se ponen a hablarse a sí mismos como los locos. Hagan lo que hagan después de eso, solo podemos tener lástima de ellos. Los demás, pocos en número, entregan todo su corazón al silencio»²⁵³.

El silencio es un medio que ayuda a sufrir en la verdad. Porque lo más fácil es buscarse sustitutivos, discurrir sobre lo vivido, propio o ajeno, para, de alguna forma, dominarlo. Lo que expresa la filósofa en esta cita es que no todo sufrimiento tiene una respuesta racional que abarque todo el proceso y lo solucione. Cuando alguien se enfrenta a este tipo de sufrimiento en su vida, solo quedan dos opciones: discurrir como “un loco” una y otra vez, empeñado en controlarlo, o recogerse en un silencio de aceptación, no del sufrimiento en sí, sino de no tener todas las respuestas.

El silencio del cual habla Simone Weil se podría asemejar al misterio: no todo se explica, no todo se arregla. Querer en cierta forma arreglar el sufrimiento ajeno haciendo discursos sobre él y encerrándolo exclusivamente en unas circunstancias materiales y psicológicas, es querer dominar al otro y hacerse dueño de su vida. No es aceptar ser creatura, sino querer ser como dioses. Más adelante, Weil reflexionará profundamente sobre el libro de Job, donde el silencio tiene un papel fundamental en la vivencia del sufrimiento.

Puede haber varios grados de esta experiencia del silencio. Puede ser una forma de encontrar la calma y la paz. Soltando el control, reconocer las propias limitaciones a la hora de enfrentarse al dolor personal o ajeno. De hecho, ante un sufrimiento hondo, las palabras suelen faltar para expresar la cercanía, sencillamente porque se adentra uno en

²⁵³ «C'est quand nous avons besoin jusqu'au fond des entrailles d'un bruit qui veuille dire quelque chose, quand nous crions pour obtenir une réponse et qu'elle ne nous est pas accordée, c'est là que nous touchons le silence de Dieu (...) Après avoir passé par là, les uns se mettent à se parler à eux-mêmes comme les fous. Quoi qu'ils fassent après cela, il ne faut avoir pour eux que de la pitié. Les autres, peu nombreux, donnent tout leur coeur au silence» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 187).

una realidad que le sobrepasa. El silencio, en este caso, es el signo de que se ha entendido que se pisa terreno sagrado: la intimidad del otro.

Si se da un paso más para profundizar en lo que significa entregar el corazón al silencio, cabe preguntarse si en este silencio no se podría encontrar una presencia. De forma muy humana, es experiencia de todos que hay silencios que no son de soledad, sino que expresan la escucha del otro, su amistad o su acompañamiento. A través del silencio, eliminando todos los ruidos de las justificaciones de la apariencia social que denuncia Weil, se puede llegar más cerca de una comprensión profunda e interior de lo que está sucediendo. También se abre la posibilidad de otra presencia, más interior: el encuentro con Alguien. La tercera parte de la tesis tratará de ello.

Así, Weil observa que el propio dolor puede ser un vector de destrucción de esta máscara social que muchos suelen llevar. Puede que el sufrimiento, por esa razón, no se tema solo por lo que es, sino porque erradica el personaje que uno se ha construido durante mucho tiempo, un personaje tan asumido que ya no se sabe dónde empieza la apariencia y dónde la verdad: «La apariencia se pega al ser y solo el dolor puede arrancar una del otro»²⁵⁴. En este sentido, la miseria, aunque de un modo arduo, podría implicar un reconocimiento de sí mismo en lo que uno es de débil, frágil, y también de irreductible a través de su dignidad. Lo más común, sin embargo, es que sean muchas las capas que los seres humanos añaden a lo que radicalmente son, de manera que su identidad se pierda entre lo necesario y lo superfluo, entre la esencia y los accidentes. En efecto:

«El conocimiento de la miseria humana es difícil para el rico, para el poderoso, porque está casi invenciblemente llevado a creer que él es algo. Es igualmente difícil para el miserable, porque está casi invenciblemente llevado a creer que el rico, el poderoso, es algo»²⁵⁵.

Weil añade otra condición para poder acceder a un conocimiento profundo: la de aceptar que llegar a entender el sufrimiento del otro va a conllevar un sufrimiento propio.

²⁵⁴ «L'apparence colle à l'être et seule la douleur peut les arracher l'un à l'autre» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 90).

²⁵⁵ «La connaissance de la misère humaine est difficile au riche, au puissant, parce qu'il est presque invinciblement porté à croire qu'il est quelque chose. Elle est également difficile au miserable parce qu'il est presque invinciblement porté à croire que le riche, le puissant est quelque chose» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 199).

No se puede entender realmente sin amar. Al final, el consuelo último es el de la presencia, del acompañamiento, e implica que el amor y el sufrimiento estén unidos : «Si uno desea un amor que proteja al alma contra las heridas, hay que amar a otra cosa que a Dios»²⁵⁶. Lo que Weil aplica al amor de Dios, fácilmente se puede trasladar al amor al prójimo: no se puede amar a una persona sin sufrir por ella en algún momento. El sufrimiento, experimentado en carne propia, pone a la luz la paradoja de la unión del sufrimiento y del amor:

«La contradicción es la prueba de la necesidad. La contradicción experimentada hasta el fondo del ser es el desgarramiento, es la cruz»²⁵⁷.

Tras pasar por todas las etapas, se llega a un entendimiento interior del sufrimiento ajeno, uno se enfrenta a una última prueba, la más difícil, la de la desesperación. El sufrimiento del otro, entendido de forma tan profunda, afecta a la perspectiva con la cual se mira la realidad. Enfrentándose de forma auténtica con el sufrimiento, uno se topa con el escándalo del mal, que abruma y puede precipitarnos en la desilusión.

Ahora, Weil ve al sufrimiento y al mal como un contraste que permite dar más protagonismo a lo valiosa que es la vida a pesar de todo: «Decir que el mundo no vale nada, que la vida no vale nada, y dar como prueba de ello el mal, es absurdo, porque si no vale nada, ¿de qué la priva el mal?»²⁵⁸. La filósofa llama aquí a reconocer, es decir, a agradecer el bien presente en el mundo y en la vida. La nada es la ausencia de bien, es decir, el mal por definición. Cuando se dice que la vida no vale nada, como en la cita anterior, significa que solo se percibe el mal. El reconocimiento, en francés *reconnaissance*, es sinónimo de agradecimiento. En definitiva, con la pregunta: «¿de qué priva el mal?», Weil obliga a la persona que sufre a fijarse en otra cosa distinta de su propio mal y re-conocer y agradecer el bien que existe en su vida. Es una vía que permite ajustar la propia mirada sobre lo que es y no consentir que el sufrimiento lo invada todo.

²⁵⁶ «Si l'on désire un amour qui protège l'âme contre les blessures, il faut aimer autre chose que Dieu» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 122).

²⁵⁷ «La contradiction est l'épreuve de la nécessité. La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement, c'est la croix» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 169).

²⁵⁸ «Dire que le monde ne vaut rien, que cette vie ne vaut rien, et donner pour preuve le mal, est absurde, car si cela ne vaut rien, de quoi le mal prive-t-il?» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 151).

Y cuando, por fin, se llega a este entendimiento profundo e interior del sufrimiento del otro, Weil invita a no pretender apropiarse de él:

«Sin embargo, es siempre en este sentido que S. Weil escribe que lo dado no debe ser recibido como un «don» (término entonces identificado a la apropiación) sino más bien como un «préstamo», o un «depósito»: es decir, en sentido estricto, como algo de lo cual el hombre es administrador, depositario y no propietario por derecho soberano (...) Una vez adquirida esta mirada, es, entonces, menos esencial el hecho de recibir que el hecho de tener que darse a su vez (...) Tal capacidad de desposesión implica que el hombre no posee ya nada de lo cual no pueda disponer libremente. Así, lo que es absoluto en él, es precisamente esta capacidad de darse»²⁵⁹.

Es un «talento» este que hay que utilizar en la dedicación de toda una vida para hacerlo fructificar. En sí, no tiene valor si no es como medio para acompañar. Entender por entender es estéril: se trata de entender para compadecer. Y uno de los primeros pasos para hacerlo es buscar una orientación, un sentido de la marcha que permita al que sufre volver a levantarse y caminar.

5.3. Buscar un sentido

Cuando se habla en esta etapa de buscar un sentido, quizás no se llegue a encontrar un sentido trascendente, sino más bien un sentido como motivación, es decir, un impulso para moverse, para ponerse en movimiento.

Para ilustrar esta idea es revelador un encuentro que tuvo Weil con Simone de Beauvoir, una intelectual francesa de la misma época. Allí se ve cómo Weil busca en la propia realidad de la persona la motivación primera que la puede impulsar, no en idealismos vagos. Simone de Beauvoir, en sus memorias, *Les mémoires d'une jeune fille*

²⁵⁹ «Or c'est toujours en ce sens que S. Weil écrit que le donné ne doit pas être reçu comme un «don» (terme alors identifié à l'appropriation) mais plutôt comme un «prêt», ou un «dépôt»: c'est-à-dire, au sens strict, comme ce dont l'homme est gérant, dépositaire, et non propriétaire de droit souverain. (...) Un tel regard étant acquis, c'est moins alors le fait de recevoir, que le fait d'avoir soi-même à donner à son tour qui est essentiel (...) Une telle capacité de dépossession implique que l'homme ne possède rien dont il ne puisse disposer librement. Ainsi, ce qui est absolu en lui, c'est précisément cette capacité de se donner» (GABELLIERI, E. *Être et Don et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, 2003,499-500).

rangée, se acuerda de esta conversación que mantuvo con Weil, con quien coincidía en la Sorbona:

«Me intrigaba, debido a su gran reputación de inteligencia y su raro atavío; deambulaba por el patio de la Sorbona, escoltada por una banda de antiguos alumnos de Alain; siempre tenía en un bolsillo de su chaquetón un número de *Libres Propos* y en el otro un número de *L'Humanité*. Una gran hambruna acababa de arrasarse China y me habían contado que, cuando se enteró de la noticia, sollozó: esas lágrimas forzaban mi respeto más que sus dotes filosóficas. Envidiaba un corazón capaz de palpar a través del universo entero. Un día conseguí acercarme a ella. Ya no me acuerdo de cómo empezó la conversación; declaró en un tono cortante que una sola cosa importaba hoy en esta tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Repliqué, de manera no menos perentoria, que el problema no era hacer felices a todos los hombres sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de arriba abajo: «¡Cómo se nota que usted nunca ha pasado hambre!»²⁶⁰.

Esta conversación entre las dos filósofas se puede analizar de varias formas. Es cierto, que como reporta el texto, Weil, en esta época, tenía como influencia principal el marxismo. Así lo denota el ejemplar de la revista que llevaba encima y su referencia a la «Revolución». Dicho lo cual, y siguiendo su evolución, esta preocupación por las necesidades básicas de las personas no desaparecerá de su forma de acompañar a los que sufren. En el encuentro entre las dos intelectuales puede parecer mucho más espiritual la posición de Simone de Beauvoir. Pero la intuición de Weil, en este sentido, es justa y se adecua a la pedagogía evangélica que luego, tras su conversión, profundizará. No se trata

²⁶⁰ «Elle m'intriguait, à cause de sa grande réputation d'intelligence et de son accoutrement bizarre; elle déambulait dans la cour de la Sorbonne, escortée par une bande d'anciens élèves d'Alain; elle avait toujours dans une poche de sa vareuse un numéro de *Libres Propos* et dans l'autre un numéro de *L'Humanité*. Une grande famine venait de dévaster la Chine et on m'avait raconté qu'en apprenant cette nouvelle, elle avait sangloté : ces larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques. J'enviais un coeur capable de battre à travers l'univers entier. Je réussis un jour à l'approcher. Je ne sais plus comment la conversation s'engagea ; elle déclara d'un ton tranchant qu'une seule chose comptait aujourd'hui sur terre : la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde. Je rétorquais, de façon non moins péremptoire, que le problème n'était pas de faire le bonheur de tous les hommes, mais de trouver un sens à leur existence. Elle me toisa : «On voit bien que vous n'avez jamais eu faim» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 89 y 90).

de eliminar las grandes preguntas sobre el sentido, todo lo contrario, pero en el proceso de compasión hay un orden en el acompañamiento.

Si uno se fija en cualquier escena del Evangelio que tantas veces cita Weil en los escritos de la segunda parte de su vida (particularmente, los que tienen que ver con el socorro del prójimo), siempre existe, primeramente, un movimiento descendente, y luego el ascendente. Es decir, el primer paso es ponerse a la escucha de la persona que sufre, con una pregunta básica: «¿qué necesitas?». Después, cuando la persona ha sido atendida en lo que para ella es fundamental, puede estar ya receptiva a buscar un sentido más hondo a su existencia. ¿Y por qué se puede abrir a este otro ámbito? Por dos razones: primero, porque se ha respetado su libre albedrío no imponiéndosele lo que supuestamente necesitaba más; y, segundo, porque, acompañándola de esta forma, se le ha mostrado respeto y se la ha honrado.

Weil, aun después de su conversión, entiende que el pan para calmar el hambre es fundamental. «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»²⁶¹. Ahí se ve claramente, viene a decir, que el Evangelio no desdeña las necesidades más básicas del ser humano, sino que añade a ellas otra dimensión trascendental. En esta forma de acercarse al otro, el primer movimiento no consiste en imponer algo, sino en preguntar: ¿Qué necesitas? ¿Qué quieres que haga por ti? Es un dinamismo que coincide plenamente con la lógica propia del movimiento cristológico: no es el creyente, en un primer momento, quien se eleva hacia Dios para acercarse a Él, sino que es Dios el que se rebaja hasta su creatura para encontrarse con ella en lo que está viviendo, para luego elevarla.

Por eso, resulta acertada la cortante respuesta que Weil da a Beauvoir al apuntar que esta nunca había pasado hambre (la filósofa, en efecto, venía de una familia de la alta burguesía). Ponerse a la escucha de las necesidades del otro permite alejarse de una de las mayores deformaciones de la compasión: la dominación desde arriba, que cree saber mejor que el que sufre lo que necesita, ignorando sus necesidades materiales como si fuesen demasiado bajas para ser atendidas.

Cosa distinta es que, una vez que esas necesidades básicas hayan sido atendidas, las personas se encierren en este modo de supervivencia. Simone Weil advierte así del peligro de ocupar su inteligencia de forma codiciosa:

²⁶¹ Mt, 4,4.

«Uno se asombra de que la desdicha no ennoblezca. Es que, cuando se piensa en una persona desgraciada, se piensa en su desdicha. Pero la persona desgraciada no piensa en su desdicha: tiene el alma llena de cualquier ínfimo alivio que pueda codiciar»²⁶².

En un primer momento, Weil se enfrenta a un falso tópico en el que pueden incurrir los que no han sufrido e idealizan el sufrimiento como una especie de método de crecimiento personal. El sufrimiento, de por sí, no ennoblece a nadie, no hace mejor, por la simple razón de que el sufrimiento es un mal. Puede que, en el camino para sobrellevar este sufrimiento, el ser humano crezca y madure personalmente. Pero es una necesidad fundamental no quedarse aquí porque si no, como apunta Weil, el ser humano corre el riesgo de caer en una especie de codicia del alivio, de la compensación. Es decir, en lugar de buscar un sentido a su vida o a la situación que le haya tocado vivir, puede conformarse con estar pendiente de encontrar pequeños placeres que le hagan soportar su difícil estado. Lejos de permitirle ser actor de su propia vida, esa lógica de codicia le encerraría en la pasividad de su sufrimiento y en un círculo de adicción.

En la frase citada más arriba se entrevé otro vicio en el que no se debe caer a la hora de acompañar al que sufre. Cuando Weil apunta que «uno se asombra», se sobreentiende que el que ve la situación de dolor no acaba de comprender por qué la persona que lo padece no lo lleva con más nobleza. Y allí está la trampa: el que vive el sufrimiento puede de alguna forma encontrar la oportunidad de crecer personalmente, pero es algo muy distinto que alguien de fuera le incite a ver su sufrimiento como una oportunidad de mejora.

Volviendo a la codicia del que sufre, cuando Weil cobraba el mismo sueldo que un obrero se percató de que uno de los mayores sufrimientos que puede tener el ser humano, si carece de lo mínimo para sobrevivir, es el hecho de tener que ocupar la mente, constantemente, en el modo de conseguir cada céntimo para llegar a fin de mes. La pobreza material tiene esta consecuencia: que atrapa la inteligencia en cálculos continuos, absorbentes y agobiantes. Es el peligro de no poder salir de un entorno puramente materialista, confinándose en una realidad horizontal en la cual no existe ningún sentido.

²⁶² «On s'étonne que le malheur n'ennoblisse pas. C'est que, quand on pense à un malheureux, on pense à son malheur. Mais le malheureux ne pense pas à son malheur : il a l'âme emplie de n'importe quel infime allégement qu'il puisse convoiter» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 143).

Para ilustrar esta vertiente del pensamiento de Weil, contamos, por ejemplo, con todo lo que la filósofa escribió sobre la realidad de los obreros en las fábricas. Weil considera inhumano organizar el trabajo dividiendo las tareas y eliminando de estas todo propósito global²⁶³, porque así se le arrebató a cada persona la posibilidad de encontrar un sentido a su actividad cotidiana para poder integrarla en un bien común superior. Tiene la convicción profunda de que una de las soluciones para mejorar el mundo laboral pasa por recobrar el sentido de la tarea. Es primordial saber por qué y para qué uno hace su labor²⁶⁴.

En el caso del trabajo, lo más fundamental es que cada uno pueda encontrar una utilidad general a su actividad particular y vea que sus quehaceres individuales encajan en un proyecto común, para poder así integrarse en la colectividad²⁶⁵. Además, según esas condiciones, la filósofa pone en el centro la apropiación intelectual de la actividad. El hombre necesita para actuar entender el sentido de sus acciones, porque sin esa posibilidad de comprensión la persona no se siente respetada en su capacidad de aportar valor a su sociedad. Weil va más lejos aún y afirma: «Toda colectividad, del tipo que sea, que no proporcione a sus miembros esas satisfacciones, está tarada y tiene que ser transformada»²⁶⁶. Encontrar el sentido es genuinamente humano y rechazar esta necesidad es tratar al hombre como un objeto o una máquina.

²⁶³ «Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées) mais infiniment plus, toute ma perspective des choses, le sentiment même que j'ai de la vie. C'est inhumain: travail parcellaire-à la tâche-organisation purement bureaucratique des rapports entre les divers éléments de l'entreprise, les différentes opérations du travail». «Ha cambiado en mí no tal o cual idea (muchas al contrario se han confirmado) sino infinitamente más, toda mi perspectiva de las cosas, el sentimiento mismo que tengo de la vida. Es inhumano: trabajo fragmentado por tareas, organización puramente burocrática de las relaciones entre los diversos elementos de la empresa, entre las diferentes operaciones del trabajo» (WEIL, S. *Lettres à Albertine Thévelon*, 1935. (*La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951, coll. «Espoir», pp. 15-22) (Œuvres- Quarto Gallimard, Paris, 1999).

²⁶⁴ «Ne pas s'intéresser seulement pour le travail mais pour comment l'on s'y est pris pour le faire». «No solo interesarse por el trabajo sino por cómo uno se las ha arreglado para hacerlo» (*Ibidem*, 200).

²⁶⁵ «La satisfaction de ce besoin exige qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé. Il faut aussi qu'il ait à fournir continuellement des efforts. Il faut enfin qu'il puisse s'approprier par la pensée l'oeuvre tout entière de la collectivité dont il est membre, y compris les domaines où il n'a jamais ni décision à prendre ni avis à donner». «La satisfacción de esta necesidad exige al hombre que tenga que tomar a menudo decisiones sobre problemas, grandes o pequeños, que afectan tanto a los intereses de otros como a los suyos propios, pero respecto de los que se siente comprometido. Tiene que esforzarse también continuamente. Además, tiene que poder apropiarse por el pensamiento de toda la obra de la colectividad a la cual pertenece, inclusive en los ámbitos en los cuales no tiene nunca que opinar o tomar una decisión» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 16).

²⁶⁶ «Toute collectivité, de quelque espèce qu'elle soit, qui ne fournit pas ces satisfactions à ses membres, est tarée et doit être transformée» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 16).

Siguiendo este punto de vista, el filósofo Josef Pieper, en su obra *El Ocio*, explicita los peligros de un mundo laboral que funcionara según esta lógica²⁶⁷. El trabajo sería, en este sentido, «una actividad útil y utilitaria, que por definición no busca su sentido en sí misma»²⁶⁸. Pieper, que distingue entre interés general y bien común, está hablando aquí, de modo crítico, del trabajo concebido con una motivación orientada principalmente a realizar una ganancia para cumplir con el interés general.

Según Weil en esta búsqueda de sentido, la inteligencia humana puede obrar de tres diversas formas²⁶⁹. Puede trabajar problemas técnicos, es decir, encontrar los medios para un propósito concreto. En segundo lugar, puede dar luz a la voluntad para la elección de una orientación y, finalmente, puede ejercer una especulación teórica en la cual no entra la preocupación directa por la acción. En un alma, estos tres aspectos o dimensiones de la inteligencia son necesarios y, si llega a faltar el último (la inteligencia especulativa), Weil cree que le falta al ser humano algo esencial.

Este tercer “tipo” de inteligencia, la especulativa, puede ejercerse sobre muchos ámbitos, pero siempre con un propósito final: el de buscar la verdad. Es la tarea por excelencia del filósofo, o, más bien, podríamos decir, la única tarea de la que aquel no debería desviarse. Weil añade, además, una aclaración que es fundamental en este sentido: la verdad más difícil de buscar y de conocer es la verdad sobre nuestra propia vida, porque es la que realmente nos compromete:

«Son los sentimientos ligados a las circunstancias de una vida lo que hace a uno feliz o desgraciado (...) Para cambiarlos, primero hay que conocerlos. Nada hay más difícil de conocer que la desdicha; siempre es un misterio»²⁷⁰.

Este conocimiento da eco a la aspiración más honda del ser humano: se trata de conocer, para ser y vivir mejor. Porque no saber sobre la propia vida es, como subraya

²⁶⁷ Cfr. PIEPER, J. *Le loisir, fondement de la culture*. Edition Ad Solem, Genève, 2007, 55.

²⁶⁸ «Travail renvoie ici à l'activité utile et utilitaire, qui par définition ne trouve pas son sens en elle-même» (PIEPER, J. *Le loisir, fondement de la culture*. Edition Ad Solem, Genève, 2007, 55).

²⁶⁹ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 199, 23.

²⁷⁰ «Ce sont les sentiments attachés aux circonstances d'une vie qui rendent heureux ou malheureux. (...) Pour les changer il faut d'abord les connaître. Rien n'est plus difficile à connaître que le malheur; il est toujours un mystère» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*, en *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, 204).

Weil, arriesgarse a ser desgraciado. Para poder cambiar la propia realidad, primero hay que conocerla de forma profunda, con sus causas y consecuencias. Aquí está el verdadero conocimiento, el que cuando falta nos hace desfallecer moral, espiritual y hasta físicamente: «Mi pueblo perece por falta de conocimiento»²⁷¹.

La filósofa apunta que muchos están desamparados ante el sufrimiento, porque hay que estar preparado para el análisis interior, para entender los verdaderos matices de nuestro estado y las causas reales del sufrimiento que conlleva. Igualmente, cuanto más profundo es el sufrimiento, menos permiten las palabras expresar la realidad vivida²⁷². Así, acompañar al que sufre en el conocimiento de lo que le sucede y de quién es realmente, se entiende como una misión encomendada en gran medida a los filósofos. A través de todos los ejemplos de su vida y de sus textos, se ve que la filosofía es, para Weil, un pensamiento en acción, una misión orientada hacia los demás.

Aunque, desde las filosofías moderna y postmoderna, se acepte hoy una estructuración de separación de los saberes que nos obliga a especializarnos y a reflexionar sobre un ámbito muy específico y de una manera fragmentaria, en el caso de Weil, ejemplo de filósofa que busca unificar vida y pensamiento, se vislumbra la influencia de las tradiciones griega y judeocristiana. Esta última hunde sus raíces en los primeros siglos del cristianismo, mucho antes de que se empezara a utilizar el símbolo del pez o de la cruz, cuando se asemejaba a Cristo con el verdadero filósofo y así se le representaba en las catacumbas. En la evolución de su vida y de su pensamiento, también en Weil se percibe cómo la filosofía resulta ser para ella un camino personal idóneo para poder entender la verdad de su propia vida.

6. ACOMPAÑAR A LOS QUE ESTÁN EN LA DESDICHA

Ahora bien, difícilmente se podrá acompañar a los que sufren en su proceso de autoconocimiento, si no se comparte también, de algún modo, su vida. De ahí que la

²⁷¹ Os, 4,6.

²⁷² «Il faut être particulièrement préparé à l'analyse intérieure pour en saisir les vraies nuances et leurs causes, et ce n'est pas généralement le cas des malheureux (...) Quand les malheureux se plaignent, ils se plaignent presque toujours à faux, sans évoquer leur véritable malheur (...)» «Hay que estar particularmente preparado para el análisis interior, para captar los verdaderos matices y sus causas, y, generalmente, no es este el caso de los desgraciados (...) Cuando los desgraciados se quejan es casi siempre en falso, sin acertar a reconocer su verdadera desdicha (...)» (WEIL, S. L'amour de Dieu et le malheur, en Attente de Dieu, Fayard, Paris, 1966, 204).

filósofa eligiera una forma particular de acompañamiento que ahora se intentará analizar y, respecto de la que, al menos en ciertos puntos, se propondrán algunas alternativas.

6.1. ¿Sufrir con los que sufren?

Gabellieri, en su tesis sobre Simone Weil, analiza que la compasión no es reflexiva, sino que supone tanto la ignorancia del acto compasivo como de su impacto sobre el sufrimiento del otro:

«Sin embargo, el acto de compasión se cumple únicamente en el «no-saber» de esta operación. El movimiento de dar de comer tiene que ser «tan instintivo, tan inmediato, como el de comer cuando uno mismo tiene hambre»: se trata de una situación en la cual «se da como uno come», sin reflexividad. (PSO 118) Quien da así al desdichado no sabe, de hecho, que «es a mí a quien lo habéis hecho», no sabe «que el que da por compasión verdadera da a Cristo mismo». Así, el don propio de la caridad supone una desposesión de sí mismo que llega hasta la desposesión del conocimiento de lo que se da»²⁷³.

¿Tiene razón este autor? Si bien es cierto que Weil insiste varias veces en este pasaje del Evangelio en el que los protagonistas se sorprenden de haber dado de comer, beber, etc., a Cristo, no es nada seguro que haya que interpretar el pensamiento de Weil en este sentido, y tampoco este texto del Evangelio. No reside la sorpresa de los protagonistas en el hecho de haber dado, sino en a quién se da. Esa es la profundidad de este pasaje que relaciona a cualquier persona sufriente con Cristo.

Ahora bien, en el análisis de Gabellieri que se acaba de citar, se da un salto que conecta el desconocimiento de la persona —Cristo— con el desconocimiento de lo que se ha dado, una conexión que, en nuestra opinión, no cuenta con ningún soporte lógico que la respalde. Creemos, antes al contrario, que el acto de compasión no excluye en

²⁷³ «Or l'acte de compassion ne s'accomplit que dans le «non-savoir» de cette opération. Le mouvement de donner à manger doit être «aussi instinctif, aussi immédiat que celui de manger soi-même quand on a faim»: il s'agit d'une situation où on «donne comme on mange», sans réflexivité. (PSO 118) Qui donne ainsi au malheureux ne sait pas, en effet, que «C'est à moi que vous l'avez fait», il ne sait pas «que celui qui donne par véritable compassion donne le Christ lui-même» Ainsi, le don propre à la charité supposant une dépossession de soi qui va jusqu'à celle de la connaissance de ce que l'on donne (...)» (GABELLIERI, E. *Être et Don et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, 2003, 514).

absoluto la reflexión previa, y que puede ser meditado. Cabe, ciertamente, e incluso parece lo más apropiado, que el acto de compasión sea conocido por la inteligencia y ejecutado libremente por la voluntad; cosa distinta es que su propósito pueda ser, y tuviera necesariamente que ser, desinteresado.

La compasión, para ser verdadera, implica una cierta desposesión respecto del bien que se ha hecho, pero no porque uno tenga que ignorarlo —¿de qué se despojaría uno entonces?— sino porque se reconoce que, en último término, se hace por gracia, es decir, que el hecho mismo de tener compasión es un don. Weil ilustra con su propia vida que la compasión es un largo proceso de reflexiones filosóficas, vivencias y conversión personal. En ningún momento lo presenta como un acto de ignorancia o de espontaneidad.

Una vez que se ha reafirmado que, para Weil, la compasión es un acto meditado, cabe preguntarse si hay alguna diferencia entre voluntad de compadecer y voluntarismo. En la difícil tarea de sufrir con el otro, Weil apuesta fuertemente por compartir sus experiencias vitales, como en el caso de la fábrica. Pero, aunque el propósito sea noble, es dudoso que haya quitado un solo ápice de dolor a los que padecían esas duras condiciones de vida. La imitación del otro en su sufrimiento, ¿realmente abre la vía de la comprensión? Porque en el caso de la experiencia de Weil, por muchos sufrimientos que padezca, sabe en el fondo que puede abandonar la situación cuando quiera, e irse de la fábrica. En cambio, los obreros no tienen esa opción.

Poder elegir tanto el sufrimiento como el tiempo que este dura, le quita una dimensión fundamental a este, que es la de su no-elección. Así, elegir sufrir algo, especialmente si la elección del contexto en que uno sufre es más o menos arbitraria, en el sentido de que no es consecuencia de condiciones necesarias e imposibles de eludir, se podría acercar más a un voluntarismo militante que a una comunión real con el sufriente y sus circunstancias.

Así lo subraya Laura Boella en su obra sobre Simone Weil y otras tres pensadoras de la misma época:

«Lo que Simone Weil atribuía a su *malheur* (mala suerte, desgracia) fueron la pleuritis que le hizo suspender el trabajo en la fábrica, la quemadura con aceite hirviendo en España, la progresiva y cada vez más grave fragilidad física (las continuas jaquecas), que le impidieron en la última etapa de su vida estar donde quería estar. Vuelve el desequilibrio entre Simone Weil y la realidad a la que ella quería adherirse totalmente, pero hay también una sombra de voluntarismo, una

especie de actitud cerebral ante la experiencia, con la que su persona concreta se encuentra violentamente»²⁷⁴.

Boella, más adelante, cita a Edith Stein. También ella se ha encontrado con situaciones que superaban sus fuerzas, y explica cómo las ha vivido de forma completamente opuesta a la de Weil:

«Existe un estado de reposo en Dios, de total liberación de toda actividad espiritual, en el cual no se hacen planes, no se toman decisiones, y no sólo no se actúa, sino que se pone todo el futuro en la voluntad divina y se “abandona” completamente al “destino”. (...) Cuando nos abandonamos a este sentimiento, comenzamos a llenarnos poco a poco de una nueva vida, y nos sentimos empujados, pero sin ningún esfuerzo (...)»²⁷⁵.

Cuando Weil hace la elección de compartir el sufrimiento del otro, lo hace más con el objetivo de entenderlo desde dentro que de subsanarlo. De ahí que cabría quizá argumentar que, aunque su iniciativa sea sincera, no está exenta de cierto egocentrismo. Si esta experiencia no tiene como propósito aliviar este sufrimiento compartido, resulta bastante estéril y, en el fondo, probablemente de forma inadvertida, solo añade aún más desconsuelo al sufriente.

En efecto, por un lado, ni el trabajo físico de Weil en la fábrica restó nada al trabajo de los demás obreros, ni su labor sindical tuvo efectos positivos palpables para estos. Es verdad que intentó varias veces contactar con directores de fábricas con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Lamentablemente, sin embargo, no lo consiguió. Su acción concreta, en el mejor de los casos, podría haber logrado una cierta sensibilización social de aquellos que tenían realmente el poder de transformar las cosas y, de este modo, indirectamente, mejorar su disposición. Por el otro, el análisis que hace, y que permitiría a los obreros reflexionar sobre su realidad, en la práctica (por mucho que también buscara mejorar la formación cultural de aquellos) solo acabaron leyéndolo intelectuales y personas que no pertenecían a la clase obrera.

²⁷⁴ BOELLA, L. *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*. Narcea Ediciones, Madrid, 2011, 39.

²⁷⁵ *Ibidem.*, 55-56.

Sea como fuere respecto de estos dos últimos puntos, y a pesar de sus buenas intenciones, queda en pie que la duda acerca de si este sufrimiento, que no es recibido sino buscado, no podría ser una forma de querer controlarlo de algún modo, así como la presunción de que una situación dada provoca en cada persona el mismo tipo y nivel de desconsuelo. Si esto fuera cierto, sería algo así como quitarle al sufrimiento cualquier dimensión personal y estandarizarlo.

Nos parece que Weil lleva también esta misma lógica al terreno religioso, cuando rechaza bautizarse porque dice querer mantenerse junto con los que, desgraciadamente, están fuera de la Iglesia. Aunque este asunto se estudiará más a fondo en la tercera parte de la tesis, se puede subrayar desde ahora un enfoque que la pensadora proyecta sobre el sufrimiento ajeno y que no parece acertado.

También el final de la vida de Weil se puede analizar desde este mismo prisma. Exiliada en Londres, por solidaridad y por el dolor que le produce no poder compartir el sufrimiento de los militares combatientes, se inflige condiciones de vida (restringir la comida, dormir en el suelo) que pretenden igualarse con las de aquellos o, al menos, con las que viven los franceses en el territorio francés ocupado por los nazis. Este sufrimiento suyo no alivia el de sus compatriotas y a ella la debilita tanto que la conducirá hasta la muerte. Y algo similar sucedió con su deseo de estar en primera línea de combate: era un deseo noble, pero, como le pasó con su participación en la guerra civil española, no era nada realista: para todos, menos quizá para sí misma, era obvio que no reunía las mínimas condiciones físicas (entre otras, la de la vista y un mínimamente aceptable estado de salud) para poder desenvolverse sin resultar un peligro para sus propios compañeros de armas.

En todos los casos mencionados, Weil parece no atender suficientemente al riesgo y, por tanto, incurrir en el error, de que querer sufrir a toda costa lo que sufren los demás, en primera persona y con la mayor cercanía posible a ellos, por una parte puede ser contraproducente y, por otra, nublar la mente a la hora de considerar si no podría haber otros caminos más apropiados que la llevaran a cumplir el mismo objetivo.

En esos mismos años, por ejemplo, el General de Gaulle también estaba en Londres dirigiendo el gobierno de la Francia libre. Era un militar acostumbrado a la acción y, a pesar de ello, se dedicó durante años a la contrainteligencia, lo que permitió al final la victoria sobre Alemania. Weil, en cambio, no supo ver la función que podía desempeñar para servir a sus compatriotas de modo eficaz en la situación que se veían obligados a padecer. Con su genio y su capacidad de análisis y de escritura, podría haber

sido —pongamos por caso—una figura de la contrapropaganda, destapando las mentiras nazis y animando con sus escritos a sus compañeros de batalla. En este sentido, sufrir con los que sufren no tiene por qué significar, necesariamente, vivir las mismas condiciones a los que aquellos están expuestos, sino aceptar lo que a uno le toque, intentando con ello acompañar y aliviar a cada uno según las propias capacidades y circunstancias.

Siguiendo con esta propuesta de análisis, si Weil arguyera que lo que hace obedece a la lógica cristiana de imitar a Cristo, como de hecho afirmará más tarde, se le pueden objetar dos cosas. Primero: Cristo no elige su sufrimiento, sino que, como se refleja en todos los evangelios, lo hace por obediencia, para seguir la voluntad de Dios. Esto significa que, si se quiere seguir este modelo, se trataría más de recibir y aceptar el sufrimiento con el que uno se encuentra en su vida que de buscarlo. Segundo: Cristo no sufre con el objetivo principal de asemejarse y compadecerse del ser humano, sino para salvarle. En el caso de Weil, en las diferentes situaciones descritas, no sucede así: Weil no acepta el sufrimiento que le viene dado, sino que lo busca de forma activa; y tampoco «salva» a nadie, ya que no les quita a esas personas ni un ápice de dolor o de desesperación.

Por todo ello, confrontándose con la experiencia vital de la filósofa, se podría responder con un sí a la pregunta de si la compasión implica sufrir con los que sufren, pero siempre como un medio, validando en el proceso el objetivo final de acompañar y aliviar a los demás. Habría que añadir, además, que el sufrimiento propio no tiene por qué ser buscado explícitamente, ni parecerse en su modo y naturaleza al de las personas a quienes se pretende acompañar. Y, por último, al querer asemejarse tanto a los demás, se corre el gran riesgo de no ser consciente del propio destino y misión.

De hecho, aquí se encuentra la gran paradoja de la vida de Weil: afanada en buscar sufrimientos que no le «correspondían», ignoró uno mayor que sí le tocaba vivir: el del pueblo judío al que pertenecía, durante la Segunda Guerra Mundial.

6.2. Ignorar el Holocausto

En *la Pesanteur et la grâce*, Weil explicita la relación que existe entre el mal y el inocente diciendo: «El inocente solo puede conocer el mal como sufrimiento»²⁷⁶. A pesar de esta visión de la compasión, Weil excluirá de sus preocupaciones a los judíos. Una de las contradicciones más grandes, si no la principal, en las que Weil haya caído a lo largo de su vida, fue su actitud frente a los judíos. Decir «frente» ya de por sí es inexacto, pues ella era judía, aunque nunca se identificó como tal. Sus dos padres eran judíos, aunque no religiosos. Sin embargo, el abuelo de Simone Weil era rabino. Además, muchas personas se refieren a Weil como judía o israelita. Cuando el Padre Perrin escribe a su amigo Gustave Thibon para que este la acoja un verano en su casa, se refiere a ella como a una joven israelita. En los últimos años de su vida le niegan la posibilidad de enseñar por su condición judía. Así que, de alguna forma, esta identidad tenía que ser pública. Pues bien, a pesar de ello, Weil excluirá completamente de sus preocupaciones sociales a los judíos, hecho chocante visto el contexto histórico y sus propias raíces.

Richard Bell, en su artículo sobre Weil y su herencia judía, plantea la identidad judía como un rasgo hereditario al cual es imposible renunciar. Lo sitúa como un atributo otorgado por Dios y que hace de los judíos el pueblo elegido²⁷⁷. Según Bell, dada la poca cultura judía de Simone Weil, no existe nada parecido que pudiera asemejarse en su pensamiento a «la lengua oculta de los judíos», a ningún tipo de trasfondo hebreo o *yiddish*. Así, se podría mostrar hasta qué punto Weil era ignorante de lo que significa ser judío, a pesar de que tuvo que dejar de enseñar y luego huir de Francia, justamente por esta identidad. De hecho, se identifica con muy pocos personajes del Antiguo Testamento. Una de las excepciones es Daniel²⁷⁸, aunque Weil afirma en el mismo texto que si los hebreos de esta época volvieran a levantar la cabeza sería para masacrar a todo el mundo y arrasar las ciudades. Hasta acusa a los judíos de haber causado un daño irreparable a Europa, quitándole sus raíces cristianas con los prejuicios que han infiltrado en la sociedad²⁷⁹. Lejos de acordarse de que Cristo, sus padres, familiares y discípulos eran

²⁷⁶ «L'innocent ne peut connaître le mal que comme souffrance» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 134).

²⁷⁷ BELL, R. «Simone Weil et le judaïsme postérieur à l'holocauste.» Artículo publicado en el libro *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009, 84.

²⁷⁸ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 238.

²⁷⁹ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 239-240.

judíos, en sus obras solo subraya la indignación de Jesús hacia los fariseos y los «adeptos de la restauración religiosa y nacional judía, enemigos del espíritu helénico». Para ella, por otra parte, los judíos parecen ser un obstáculo al conocimiento. Cita a Jesús y pone énfasis en la gravedad de esta acusación: «*Vous avez enlevé la clé de la connaissance*» (habéis quitado la clave del conocimiento)²⁸⁰.

Otra posible pista de comprensión viene de la mano de E. Gabellieri. En un estudio publicado en *Les Cahiers de Simone Weil* (tomo XXVI, n.1, 30) titulado «Simone Weil entre paganismo y Biblia: un diálogo hermenéutico entre Ricoeur, Lévinas, Schelling y Pascal», este autor insiste en que el antijudaísmo de Weil estaría influido por una tradición filosófica que separa el cristianismo del judaísmo (Spinoza, Alain, Kant y Hegel). Dice, por ejemplo, que el rechazo al Dios social y poderoso del Antiguo Testamento es una clara influencia de Alain. Y habla de judaísmo secularizado y de un cierto marcionismo gnóstico para explicar la posición de Weil. En definitiva, hace hincapié en la influencia del camino filosófico de Weil para dar razón de su posición en este punto: por influencias como las de Alain o Spinoza, Weil habría rechazado un cristianismo heredero del judaísmo²⁸¹. Además, relaciona entre sí el *Tratado teológico-político* de Espinoza, la obra de Kant *La religión en los límites de la pura razón* y las *Lecciones sobre filosofía* de Hegel, considerando a las tres obras como una crítica filosófica del judaísmo, que no habría dejado de influir en nuestra filósofa, en cuanto que oponen una religión histórico-social, como el judaísmo, a una religión con una revelación universal de la verdad, como es el cristianismo. Sus autores son filósofos que Weil había estudiado y que habrían condicionado su pensamiento, especialmente Spinoza. Así que, en esta línea de hipótesis, esa especie de antijudaísmo que Weil desarrolla podría tener, sobre todo, un carácter filosófico-teológico, fundamentado en el marcionismo²⁸² que quería purificar la doctrina cristiana de toda traza veterotestamentaria. Es muy probable que la conexión del marcionismo con los cátaros, y el interés y admiración que tiene Simone Weil hacia ellos, sean un nuevo indicio que reforzaría esta hipótesis.

²⁸⁰ WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 241.

²⁸¹ GABELLIERI, E. *Judaïsme et querelle de Alliances*. Cahier de l'Herne, Paris, 2014.

²⁸² «No pocos entre los estudiosos de la autora se refieren a su marcionismo, debido a su rechazo radical de casi todo el Antiguo Testamento» (HERRANDO, C. «Simone Weil. Una respuesta a la lejanía de Dios». *Comprendre: revista catalana de filosofia*, Vol 22, N.2, 2020, 30).

E. Gabellieri también explora el rechazo de Weil hacia el Antiguo Testamento de acuerdo con el contexto de guerra y las experiencias personales de la filósofa con la violencia, ya sea en España o en la fábrica con los obreros. Por esa razón se podría explicar, aunque no justificar, su rechazo del Antiguo Testamento, que surge por la violencia que ella cree descubrir en sus textos. En efecto, para Weil, los hebreos, un pueblo violento y beligerante, no podían ser el pueblo elegido por Dios. Es lo que escribe en un texto incluido en *Attente de Dieu* llamado *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*²⁸³. Weil profiere allí juicios muy duros contra ellos. Por ejemplo, cuando habla de la historia de Noé, dice que hay que obviar en el relato lo que los hebreos han añadido por odio²⁸⁴. Los ve como un pueblo sanguinario que exterminaba a las poblaciones sin ninguna razón, y hasta les acusa de haber hecho posible la muerte de Cristo por su falta de apertura a la caridad divina²⁸⁵. Dado el contexto histórico, se trata de un argumento chocante ya que también se usaba bastante en la propaganda nazi.

Por su parte, Lévinas, en *Difficile liberté*, critica el antijudaísmo de Weil y, sobre todo, hace hincapié en su lectura de la violencia de Israel, que para él es una clara prueba de la total incompreensión del texto bíblico por parte de Weil.

En definitiva, el rechazo del judaísmo por parte de Weil, un rechazo que es total, sin matices, y que llega hasta negar cualquier aporte positivo de Israel: «nuestra civilización no debe nada a Israel»²⁸⁶, sería consecuencia de tres factores: su falta de cultura judía, las influencias filosóficas recibidas y su visión del pueblo judío, que ella considera un pueblo violento y hasta homicida.

En el tema que ahora tratamos, aún se pueden considerar otros aspectos. Por ejemplo, algunos acusan a Weil de una ceguera culpable, al no querer ver el plan nazi de exterminación del pueblo al que ella misma, quisiera o no, pertenecía. En el ya citado artículo *La salvación sin los judíos*²⁸⁷, L'Yvonnet hace una reseña del capítulo de George Steiner quien, en su obra *De la Biblia a Kafka*, habla de Simone Weil y de su antijudaísmo. Steiner reconoce en Weil un sentido filosófico casi único entre las mujeres

²⁸³ Cfr. WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 229.

²⁸⁴ «Il faut retrancher ce que les Hébreux y ont rajouté par haine» (WEIL, S. *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*. En *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 229).

²⁸⁵ Cfr. WEIL, S. *Attente de Dieu*. Edición Livre de vie, Fayard, Paris, 1966, 229.

²⁸⁶ La cita atribuida a Weil está sacada de su recopilación de textos *La Pesanteur et la Grâce*. (*Ibidem*, 349).

²⁸⁷ L'YVONNET, F. *Simone Weil et le salut sans les juifs*. Edition de l'Herne, Paris, 2014.

de su siglo, poniéndola muy por encima de Hannah Arendt o Simone de Beauvoir. La define como una persona con una valentía y una presencia fascinantes. Pero dicho esto, la incluye en la familia de los hebreos antijudaicos como Marx o Karl Kraus. En su opinión, Weil ha rechazado a su clan. Incluso llega a contraponer a Weil con Edith Stein, quien sería la encarnación más palpable y modélica de la unión entre cristianos y judíos. Es conocido, en efecto, cómo, a la hora de ir a la cámara de gas, en agosto 1942, y tras su conversión años antes a la religión católica, Edith Stein dice a su hermana: «Ven, vamos allí por nuestro pueblo» haciendo referencia con ello al pueblo judío del que ambas forman parte por razón de etnia y hasta de cultura²⁸⁸.

Para intentar aportar algo nuevo sobre esta cuestión, un enfoque añadido a los anteriores podría ser la mirada que Weil tiene sobre los judíos. Es decir, en cierto modo, muestra ante ellos una total indiferencia, en el sentido etimológico de la palabra, que la conducen a una absoluta despreocupación²⁸⁹. No se identifica con ellos, y al no hacerlo, de alguna forma no los reconoce como semejantes. En la compasión, es necesaria la identificación del otro como prójimo. De hecho, cuando los genocidios se han dado en la historia, siempre ha habido una etapa previa a la masacre: la despersonalización. Consiste en vincular a un tipo, etnia o grupo de población, del resto de la humanidad, a través de expresiones que les asimilan al rango de animales o de objetos. Pues bien, de alguna forma, parecería que, al ser parte de un pueblo que ella no ha elegido y con el que no se identifica, Weil no es capaz de superar su visceralidad y no toma la distancia suficiente para verlos en su momento como lo que, razonablemente, no cabe duda que fueron: un pueblo martirizado.

Por otra parte, no se ha de olvidar tampoco la fuerte convicción que Weil tiene acerca de la universalidad de la condición humana y de la consiguiente igualdad entre todos los hombres. La filósofa se mantuvo siempre firme en su propósito de no hacer diferencias entre unos seres humanos y otros, tanto a título individual como grupal. Por eso, quizá, un pueblo que se define a sí mismo como elegido y que, en este preciso sentido, se autoconcibe como diferente del resto, solo podía provocar en ella sospechas y hasta rechazo. Así, afirma: «La noción misma de pueblo elegido es incompatible con el

²⁸⁸ L'YVONNET, F. *Simone Weil et le salut sans les juifs*. Edition de l'Herne, Paris, 2014.

²⁸⁹ Indifférence (ethymologie Empr. au lat. *indifferens* «indifférent, ni bon, ni mauvais», «qui ne se préoccupe pas de»).

conocimiento del Dios verdadero. Es idolatría social, la peor de las idolatrías»²⁹⁰. En esta obra tiene, igualmente, un escrito sobre Israel y los gentiles, con reflexiones durísimas sobre el pueblo israelita.

Lo que realmente interpela en el pensamiento de Weil es la relación que establece entre el sentimiento de «poder» y el Dios del Antiguo Testamento. Ve a este como una ilustración de la «fuerza» que ella ya había definido como una forma de aniquilar al más débil. El Dios «Todo Poderoso» es, en su opinión, un Dios muy lejano del Dios que debe ser considerado Bien absoluto. De hecho, ve una incompatibilidad entre esta relación de fuerza y el Amor:

«Al contrario, según las Escrituras, los Hebreos antes de Moisés no han conocido a Dios más que como «Todopoderoso». Dicho de otro modo, solo conocían de Dios el atributo de poder y no el del bien, que es Dios mismo. (...) Conocer la divinidad solamente como poder y no como bien, es idolatría, y poco importa entonces que se trate de un Dios o de varios»²⁹¹.

La hipótesis que proponemos como explicación aquí es la falta de comprensión, por parte de Weil, de lo que verdaderamente es la gracia. Lo que la bloquea frente al pueblo judío es, a nuestro parecer, exactamente lo mismo que lo que la hace rechazar su entrada en la Iglesia.

«Todo lo que en el cristianismo está inspirado en el Antiguo Testamento es malo, en primer lugar, la concepción de la santidad de la Iglesia, formada sobre el modelo de la santidad de Israel. Después de los primeros siglos, de los que no se sabe casi nada, la cristiandad —por lo menos en Occidente— ha abandonado la enseñanza de Cristo para volver al error de Israel sobre un punto considerado por Cristo como el más importante de todos. San Agustín dice que si un infiel viste a los que están desnudos, rechaza dar falso testimonio hasta bajo tortura, etc., no

²⁹⁰ WEIL, S. *«Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu»*. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 38.

²⁹¹ «Au contraire, d'après l'Écriture, les Hébreux avant Moïse n'ont connu Dieu que comme «Tout-Puissant». Autrement dit ils ne connaissaient de Dieu que l'attribut de puissance, et non le bien qui est Dieu même (...) Connaître la divinité seulement comme puissance et non comme bien, c'est l'idolâtrie, et peu importe alors qu'on ait un Dieu ou plusieurs» (WEIL, S. de *«Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu»*. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 36).

actúa bien aunque Dios opere buenas obras a través de él. Dice también que el que está fuera de la Iglesia, infiel o herético, y vive haciendo el bien, es parecido a un buen corredor en el mal camino; cuanto mejor corre, más se aleja de la buena senda» (...) «Así es la idolatría social que toma por objeto la Iglesia. (Si pudiera elegir entre San Agustín y un «idolatra» que viste a los que están desnudos, etc., y admira a cualquiera que haga eso, no dudaría en elegir el segundo destino)»²⁹².

Aunque la postura concreta de Agustín, que Weil cita, es cuestionable en ese punto, lo importante es que la filósofa francesa parece ver, en el hecho de ser parte de «algo», un rechazo a los demás y una especie de privilegio espiritual. Es cierto que, en el caso de los judíos, el hecho de serlo se entiende como una predilección divina que ni siquiera se puede elegir, como bien lo muestran las pocas conversiones que existen a la religión judía. Se es o no judío. Y Weil, por su sensibilidad de compartir el lado de los más pobres, no entiende que ella pueda ser, por decirlo así, al ser judía, «una privilegiada». De parecido modo, ella ve su posible entrada en la Iglesia como un «privilegio» que excluiría a los que no están dentro.

Pero esta comprensión de la gracia y de la predilección es errónea porque se concibe de forma cerrada, es decir, sin propósito ni misión alguna. Obviar esta parte es cercenar la posibilidad de comprender o de, al menos, iluminar lo que ciertamente es un misterio que, por otra parte, tampoco parece razonable pretender agotar hasta el punto de ser capaz de juzgar los motivos divinos. Pero volvamos al pueblo judío. Si entendemos que es un pueblo elegido, habrá que preguntarse para qué. Se elige a alguien para algo. Ahora bien, si se pone uno en la perspectiva de que Dios elige a Israel, no por sí mismo, ni por sus posibles méritos, sino para llevar la salvación al mundo entero a través de un Mesías que habría de nacer entre ellos, se podrá medir hasta qué punto el beneficio para todos es mayor que una predilección que, de otro lado, conlleva una mayor

²⁹² «Tout ce qui dans le christianisme est inspiré de l'Ancien Testament est mauvais, et d'abord la conception de la sainteté de l'Église, modelée sur celle de la sainteté d'Israël. Après les premiers siècles, dont on ne sait presque rien, la chrétienté - tout au moins en Occident - a abandonné l'enseignement du Christ pour revenir à l'erreur d'Israël sur un point jugé par le Christ lui-même le plus important de tous. Saint Augustin dit que si un infidèle habille ceux qui sont nus, refuse de porter un faux témoignage même sous la torture, etc., il n'agit pas bien, quoique Dieu à travers lui opère de bonnes oeuvres. Il dit aussi que celui qui est hors de l'Église, infidèle ou hérétique, et qui vit bien, est comme un bon coureur sur une mauvaise route ; plus il court bien, plus il s'éloigne de la bonne route» (...) «C'est là de l'idolâtrie sociale ayant pour objet l'Église. (Si j'avais le choix entre être saint Augustin ou un «idolâtre » qui habille ceux qui sont nus, etc., et admire quiconque en fait autant, je n'hésiterais pas à choisir la seconde destinée)» (WEIL, S. de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 39).

responsabilidad y —según el criterio que Jesús mantiene en el Evangelio- hasta una mayor exigencia.

Es en esta lógica de misión, en la que se puede vislumbrar igualmente otro modo de contemplar tanto la violencia como el resto de errores que el pueblo judío comete y en los que incurre a lo largo de su historia, que se relatan en el Antiguo Testamento, y que tanto escandalizan a Weil. Si se entiende la gracia o la predilección divina, lo que por otra parte resulta harto complejo desde los puntos de vista filosófico y/o teológico, como una elección previa a la respuesta de la persona o, en este caso, del pueblo judío, no se podrá negar que resultaría necesaria una cierta pedagogía y hasta un tiempo preparatorios, durante el cual ese pueblo sería enseñado y conducido paulatinamente hacia su misión, pero también expuesto a una historia de luces y sombras, de santidad y de pecado, de fidelidad y de traición.

De lo que se trataría aquí, dicho de otro modo, es de profundizar en lo que significa la identidad: algo que define, pero que se acoge más que se elige. Y si, a este respecto, se entiende cualquier gracia como un depósito para una misión orientada a los demás, se pueden concluir dos cosas: primero, que dicha gracia o predilección es solo un depósito y no una propiedad adquirida —como ya se ha indicado— por méritos propios, una gracia a la que hemos de corresponder con nuestra atención y con nuestro cuidado, para que, de acuerdo con su propia virtud, crezca y fructifique. Y segundo, que si la persona o pueblo, en este caso, solo son depositarios de un bien en orden a los otros, es porque Dios quiere, por su medio, hacernos beneficiarios a todos.

En definitiva, si Weil hubiese enfocado su condición de judía como una misión y no como un privilegio, seguramente podría haber mantenido una actitud y volcarse en una conducta de ayuda, durante la Segunda Guerra Mundial, muy distinta a las que de hecho mantuvo.

6.3. *Enracinement*: acoger al que sufre

A pesar de su actitud hacia los judíos, que se podría definir como su gran paradoja intelectual y vital, la filósofa se desvive para entender y compartir los sufrimientos de los demás. Acoge durante los primeros años de guerra a un alemán sin techo en el piso de sus padres²⁹³, y en los años 1939-1940 ayuda al escritor Julien Blanc, quien había tenido una

²⁹³ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 323.

infancia muy infeliz. Lo alojó en casa de sus padres y le ayudó después cuando cayó enfermo²⁹⁴. Cuando ella misma era refugiada, seguía con su apertura hacia el otro y su preocupación total por los sufrimientos ajenos. Por ejemplo, cuando se fue a América para huir del nazismo, se hizo amiga de Jacques Kaplan, un *scout* que ayudaba a los niños refugiados más pobres²⁹⁵.

Weil, a través de todos esos encuentros, reflexiona sobre lo que significa ser acogido. Hace falta un acogimiento doble, físico y personal, porque, como subraya la filósofa, la desdicha es inseparable del sufrimiento moral y físico²⁹⁶. Weil pone como ejemplo de sufrimiento espiritual la muerte de un ser querido. Hasta en este tipo de situaciones, observa una parte de dolor físico, un desorden casi biológico generado por el dolor moral. De esta constatación, se puede deducir una unidad en el hombre que permite entender que el sufrimiento tiene consecuencias en todas las dimensiones de la persona. El sufrimiento se entiende como un desorden, como un acontecimiento que no tendría que darse.

«Así, cada condición desdichada entre los hombres crea una zona de silencio en la cual los seres humanos se encuentran encerrados como en una isla»²⁹⁷.

Existen diferentes tipos de silencio: el de recogimiento o intimidad, pero también el de la falta de comunicación, sinónimo de soledad y de incapacidad para salir de uno mismo. El sufrimiento, que actúa como una separación entre los hombres, arranca a cada uno y lo aísla. «El desarraigo es de lejos la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, porque se multiplica por sí mismo.»²⁹⁸ De ahí que uno de los motivos de la falta de acompañamiento al otro puede estar en la falta de unidad que denuncia la filósofa cuando dice que «los hombres son capaces de dividir su alma en compartimientos

²⁹⁴ *Ibidem*, 500.

²⁹⁵ *Ibidem*, 626.

²⁹⁶ Cfr. WEIL, S. *Attente de Dieu*. Fayard, Paris, 1966.

²⁹⁷ «Ainsi chaque condition malheureuse parmi les hommes crée une zone de silence où les êtres humains se trouvent enfermés comme dans une île» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains*. La condition ouvrière. 1941).

²⁹⁸ «Le déracinement est de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines, car il se multiplie lui-même» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 39).

(...))²⁹⁹. El sufrimiento tiene este efecto adverso de cortar todas las fuentes que necesita la persona para vivir. Es más, este efecto que vive la persona solo la lleva a dos comportamientos posibles: «caer en una inercia del alma», es decir, en una especie de muerte espiritual; o volcarse en una actividad frenética que tiene como fin cortar las raíces de los demás³⁰⁰. Se ve que la solución a esas islas que genera el sufrimiento solo se puede encontrar, para seguir con el símil, en una tierra común compartida con otros, donde se pueda echar raíces juntos.

Como ya hemos mencionado, en el punto 4.3, sobre las necesidades del alma, Weil habla de echar raíces ya que, orgánica y espiritualmente, el ser humano precisa de un cosmos —un orden— para llegar a crecer y desarrollarse. En este sentido, ve en el orden la primera de las necesidades de la persona, porque es la que se acerca más a su destino eterno³⁰¹. Define el orden como un tejido de relaciones que, por su propia esencia, permite que cada uno pueda cumplir con sus obligaciones. Se podría decir que el orden presupone que cada uno esté en su sitio, es decir, que cumple una función. Es la necesidad de dar frutos y sentir que uno pertenece a algo más grande. No hay mayor sufrimiento, de hecho, que sentirse estéril, desechado, incapacitado. Como Weil observaba en el periodo de entreguerras, cuando se fue a Alemania, los parados, además del grave problema económico al que se enfrentaban, sufrían por sentirse inútiles³⁰². Este sentimiento de rechazo social y de frustración vital desencadenó odio, como bien lo demostraron los acontecimientos en la Alemania nazi. Así, el hombre intuye la importancia de un organismo de personas del cual aspira a ser parte.

De esta aspiración humana, por otra parte, Weil deduce que la propiedad privada es la primera necesidad para poder entender la vida como una obra ordenada. No la concibe, eso no, como un atesoramiento, sino que la piensa como la capacidad de ejercer una profesión como medio para situarse en el mundo. La pensadora francesa observa que poseer las herramientas propias de su labor protege al hombre de ser continuamente despojado de su actividad. Se podría pensar en una posible prolongación de esta

²⁹⁹ «Il est vrai que les hommes sont capables de diviser leur âme en compartiments, dans chacun desquels une idée a une espèce de vie sans relation avec les autres» (WEIL, S. *L'engracinamiento*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 88).

³⁰⁰ WEIL, S. *L'engracinamiento*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 39.

³⁰¹ WEIL, S. *L'engracinamiento*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 11.

³⁰² WEIL, S. *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlerismo 1940*. Oeuvres, Gallimard, Paris, 1999.

afirmación y desarrollar la relación de posesión y de identidad como una posibilidad del ser humano de anclarse en su historia y en la Historia. El hombre, al ser persona, necesita experimentar a través de su corporeidad. La posesión material le inscribe en un periodo de tiempo largo, lo que le permite proyectarse en una continuidad, en un crecimiento.

Así pues, se puede interpretar que, cuando Weil menciona *las necesidades de la vida*³⁰³ que tienen que cubrir la propiedad privada, en última instancia está abogando por relaciones con un lugar y unas personas concretos, que permitan tomar contacto real con la vida. El hombre que no posee nada propio no puede enraizarse en ningún lugar concreto que sirva de vida (hogar) o de trabajo. Para Weil, por tanto, se tendría que entender el trabajo corporativo como «un lazo entre los muertos, los vivos y los hombres que no han nacido aún, en el entorno de un cierto trabajo»³⁰⁴. Por desgracia, sin embargo, actualmente las profesiones no parecen orientarse hacia este fin. Esta falta de relaciones concretas con las cosas y, sobre todo, con las personas, elimina el tejido social que permite a cada uno ocupar su lugar y recibir de los demás lo que necesita. Weil cita la frase evangelica³⁰⁵ «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve», para subrayar que solo las realidades terrestres y visibles permiten al ser humano, a través del amor, intuir algo de la trascendencia.³⁰⁶

En esta dinámica de la pérdida de raíces, Weil constata igualmente que la familia acaba reduciéndose a su mínima expresión y no integra más que a los miembros más cercanos:

«La familia no existe. Lo que se llama con este nombre hoy en día, es un grupo minúsculo de seres humanos alrededor de cada uno; padre y madre, marido o mujer, hijos; hablar de hermanos y hermanas ya hasta queda algo lejos»³⁰⁷.

³⁰³ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 31.

³⁰⁴ «La corporation était un lien entre les morts, les vivants et les hommes non encore nés, dans le cadre d'un certain travail» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 72).

³⁰⁵ 1 JN 4,19-5, 1-4.

³⁰⁶ «(...) «celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment aimerait-il Dieu qu'il ne voit pas?»» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 106).

³⁰⁷ «La famille n'existe pas. Ce qu'on appelle aujourd'hui de ce nom, c'est un groupe minuscule d'êtres humains autour de chacun ; père et mère, mari ou femme, enfants ; frères et sœurs déjà un peu loin» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 71).

Pero la falta de raíces no se refleja solo en la unidad familiar que disminuye o en el trabajo que se desmaterializa, es también en el propio interior de cada miembro donde se constata esta sequedad. Y en esta misma línea, hasta la religión puede llegar a concebirse como un asunto meramente privado, que responde a un deber dominical, pero que no se vive como una experiencia vital que permita construir en torno a ella una comunidad. Se trata más bien, entonces, de una opción que no tiene nada de identitaria y que «se reduce a la elección de un lugar donde pasar una hora o dos el domingo por la mañana»³⁰⁸.

Una de las respuestas a esta soledad tan particular, porque es más interna que externa, consistirá pues en acoger a los hombres en lugares de vida en los cuales puedan echar raíces. El enraizamiento, que define Simone Weil como la necesidad más importante y más desconocida del alma, es la participación humana en la existencia de una comunidad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y presentimientos para el futuro. Es imprescindible porque, según ella, cada ser humano necesita recibir en casi su totalidad su vida moral, intelectual y espiritual. Por esa razón, entiende que la verdad es una necesidad básica del alma humana.

Weil hace una digresión para apostillar a los que se dedican al estudio y escriben libros, o artículos en periódicos. Observa que el hecho de que un obrero se equivocara en su trabajo podría tener consecuencias notorias y directas. Por ejemplo, el descarrilamiento de un tren. Y parece que los que se dedican al estudio no tienen por qué pagar sus errores, o que todo se diluye en la nada. En realidad, objetar, no servir a la verdad es tan grave como un accidente de tren, porque es cerrar la puerta del conocimiento al otro³⁰⁹ y no permitirle buscar ser parte de una comunidad:

«Hay hombres que trabajan ocho horas al día y hacen el gran esfuerzo de leer por la noche para instruirse. No pueden entregarse a verificaciones en las grandes bibliotecas. Creen en la palabra del libro. No tenemos derecho a darles de comer falsedades»³¹⁰.

³⁰⁸ «En fin de compte, la religion, dégradée au rang d'affaire privée, se réduit au choix d'un lieu où aller passer une heure ou deux, le dimanche matin» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 88).

³⁰⁹ Cfr. LC, 11:52

³¹⁰ «Il y a des hommes qui travaillent huit heures par jour et font le grand effort de lire le soir pour s'instruire. Ils ne peuvent pas se livrer à des vérifications dans les grandes bibliothèques. Ils croient le livre sur parole.

Tanto más verdadera será esta afirmación cuanto más incida en un ser humano que sufre y busca en los escritos de los demás algo que le consuele y que dé sentido a su sufrimiento. ¡Qué gran responsabilidad tienen los que investigan y escriben! Pueden acompañar o, al contrario, hacer errar a los que sufren y están buscando respuestas. Amar la verdad es, para Weil, conocer la realidad de lo que se ama. Nadie quiere conocer la verdad en abstracto, sino encontrarse con ella en su propia realidad³¹¹. Es por eso por lo que la transmisión de la verdad es, para Weil, una cuestión de cercanía en las relaciones. Según ella, el esfuerzo de atención que hará una persona para entender lo que otra persona le quiere transmitir tiene más que ver con la admiración, amistad u otro sentimiento positivo que nos inspire, que con una verdad que todavía no conocemos. Es esta relación previa la que permitirá transmitir la verdad, y esta escucha está íntimamente ligada al amor³¹². Por esa misma razón, la educación de niños o de adultos no implica solamente indicar una dirección para seguir, sino que también se trata de acompañar y de generar motivos propios concretos a cada persona en particular³¹³.

On n'a pas le droit de leur donner à manger du faux» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 33).

³¹¹ «Amour de la vérité est une expression impropre. (...) Désirer un contact avec une réalité, c'est l'aimer. On ne désire la vérité que pour aimer dans la vérité. On désire connaître la vérité de ce qu'on aime. Au lieu de parler d'amour de la vérité, il vaut mieux parler d'un esprit de vérité dans l'amour» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 167). «Amor a la verdad es una expresión inapropiada (...) Desear un contacto con una realidad, es amarla. No se desea la verdad sino para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de lo que uno ama. En vez de hablar de amor a la verdad, es mejor hablar de un espíritu de verdad en el amor».

³¹² «Une vérité n'apparaît jamais que dans l'esprit d'un être humain particulier. Comment la communiquera-t-il ? S'il essaie de l'exposer, il ne sera pas écouté; car les autres, ne connaissant pas cette vérité, ne la reconnaîtront pas pour telle ; (...) car ils n'auront aucun motif d'accomplir cet effort d'attention. Mais l'amitié, l'admiration, la sympathie, ou tout autre sentiment bienveillant les disposerait naturellement à un certain degré d'attention. Un homme qui a quelque chose de nouveau à dire (...) ne peut être d'abord écouté que de ceux qui l'aiment». «Una verdad nunca aparece sino en la mente de un ser humano en particular. ¿Cómo la comunicará? Si intenta exponerla, no será escuchado; porque los demás, que no conocen esta verdad, no la reconocerán como tal, porque no tendrán ningún motivo para realizar este esfuerzo de atención. Pero la amistad, la admiración, la simpatía o cualquier otro sentimiento benevolente, les dispondría naturalmente a cierto grado de atención. Un hombre que tiene algo nuevo que decir (...) solo puede ser escuchado por los que le quieren» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 137).

³¹³ «L'éducation (...) consiste à susciter des mobiles. Indiquer ce qui est avantageux, ce qui est obligatoire, ce qui est bien, incombe à l'enseignement (...) Vouloir conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même – vers le bien en indiquant seulement la direction, sans avoir veillé à assurer la présence des mobiles correspondants, c'est comme si l'on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence». «La educación (...) consiste en suscitar motivos. Indicar lo que es ventajoso, lo que es obligatorio, lo que está bien, incumbe a la enseñanza. Querer conducir hacia el bien a creaturas humanas —al otro o a sí mismo—, indicando solamente la dirección, sin procurar asegurar la presencia de los

Uno de los mayores peligros, a este respecto, es justamente el enfoque contrario: tratar al ser humano como si fuera puro espíritu. Esto es dañarle, porque es no entender que una persona no vive cada dimensión por separado, sino que integra los diferentes aspectos de su ser, también su corporeidad. El cuerpo nos permite relacionarnos con la realidad y Weil hace hincapié en ello cuando analiza dos formas distintas de enseñar a los niños: una abstracta, y otra partiendo de la realidad del alumno:

«Se cree a menudo que un pequeño campesino hoy, alumno de escuela primaria, sabe más que Pitágoras porque repite dócilmente que la tierra gira alrededor del sol. Pero, en realidad, ya no mira las estrellas. Este sol del cual se le habla en clase ya no tiene para él ninguna relación con lo que ve. Se le arranca del universo que le rodea»³¹⁴.

No enlazar la vida concreta de las personas con los conocimientos tiene dos consecuencias principales: volverles ajenos a su propia vida y despreciar todo lo que no sea el análisis intelectual. Weil denuncia un sistema donde los que se dedican a una profesión que tenga una conexión con la materia, como los agricultores o los artesanos, sean vistos como inferiores a los que se dedican al conocimiento teórico.

«Un sistema social está profundamente enfermo cuando un campesino trabaja la tierra con el pensamiento de que, si es campesino, es porque no es lo suficientemente inteligente para ser maestro»³¹⁵.

Varios filósofos, como el propio amigo de Simone Weil, Gustave Thibon, filósofo y campesino a partes iguales, han expuesto el error de un pensamiento descarnado y desconectado de las necesidades cotidianas. Recientemente, el filósofo-mecánico Matthew B. Crawford, en su ensayo *Con las manos o con la mente*, ha abogado por una

motivos correspondientes, es como si uno quisiera, pisando el acelerador, hacer avanzar un coche sin gasolina» (WEIL, S. *L'engracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 125).

³¹⁴ «On croit couramment qu'un petit paysan d'aujourd'hui, élève de l'école primaire, en sait plus que Pythagore, parce qu'il répète docilement que la terre tourne autour du soleil. Mais en fait il ne regarde plus les étoiles. Ce soleil dont on lui parle en classe n'a pour lui aucun rapport avec celui qu'il voit. On l'arrache à l'univers qui l'entoure» (WEIL, S. *L'engracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 38).

³¹⁵ «Un système social est profondément malade quand un paysan travaille la terre avec la pensée que, s'il est paysan, c'est parce qu'il n'était pas assez intelligent pour devenir instituteur» (WEIL, S. *L'engracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 38).

unidad entre el saber intelectual y la experiencia que da el trabajo manual. Y la relación intrínseca que, en este mismo sentido, debe darse entre cuerpo y mente, conocimiento y experiencia, también se hace presente a través de las actividades humanas y las relaciones personales.

Para concluir esta parte sobre la conexión que existe entre la acogida y la pertenencia a un lugar concreto, entendido como lugar físico y también como comunidad de personas, hay que resaltar, finalmente, la importancia que da Weil a la fidelidad, como ancla para poder vivir humanamente:

«Porque el hombre siente que una vida humana sin fidelidad es algo espantoso. Entre la degradación general de todas las palabras del vocabulario francés que tienen relación con nociones morales, las palabras traidor y traición no han perdido nada de su fuerza»³¹⁶.

La compasión no podría entenderse de otro modo: es una relación interpersonal, hecha de fidelidad, una tierra firme donde echar raíces. Weil, en su obra *Enracinement*, analizada en esta tesis, llega a la conclusión de la necesidad pertenencia y permanencia para que un ser humano pueda llegar a crecer plenamente.

³¹⁶ «Car l'homme sent qu'une vie humaine sans fidélité est quelque chose de hideux. Parmi la dégradation générale de tous les mots du vocabulaire français qui ont rapport à des notions morales, les mots de traître et de trahison n'ont rien perdu de leur force» (WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 88).

PARTE III: CO-PASIÓN. LA COMPASIÓN COMO EXPERIENCIA TRASCENDENTE.

7. EXPERIENCIA DE DIOS

7.1. La experiencia religiosa en la vida de una filósofa racionalista

Weil, en la última etapa de su vida, se encuentra con una experiencia que no se esperaba: la experiencia de Dios. Ella siempre había descartado la posibilidad de un salto trascendente. Era consciente de no poder dar por sí misma este paso hacia arriba y había optado por una posición agnóstica:

«Puedo decir que, en toda mi vida, nunca, en ningún momento, he buscado a Dios. (...) Desde la adolescencia he pensado que el problema de Dios es un problema para el que faltan datos aquí abajo y que el único método seguro para evitar resolverlo en falso, lo que me parecía el mayor de los males, era no plantearlo. Así que no me lo planteaba. Ni lo afirmaba ni lo negaba»³¹⁷.

Hay varios puntos interesantes que analizar en esta declaración de Weil, pero primero es necesario recalcar que, aunque su agnosticismo fue fruto de una decisión personal, venía respalda por el entorno y la educación familiar, como lo reporta el Padre Perrin en su libro sobre Weil cuando afirma que no recibió educación religiosa alguna. Ella misma lo reconoce: «He sido educada por mis padres y mi hermano, me escribía, en un agnosticismo completo»³¹⁸.

Más allá de la educación recibida, es importante subrayar también que Weil enfoca la existencia de Dios como un problema que se debe resolver con la ayuda de los datos disponibles. El problema es que, con este enfoque, el modo de preguntar determina

³¹⁷ « Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. (...) Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 35).

³¹⁸ «Elle ne reçut aucune éducation religieuse : "J'ai été élevée par mes parents et mon frère, m'écrivait-elle, dans un agnosticisme complet."» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 26).

de antemano lo que se puede o no responder. Es decir, sí la existencia de Dios, de alguna forma, se tuviera que demostrar y formular como un teorema (la influencia de su hermano matemático es clave en este punto) es evidente que, en el mejor de los casos, solo se podría llegar a la existencia de un Dios tal como lo plantea Aristóteles: una suerte de abstracto motor inmóvil que da origen al dinamismo cósmico.

Asimismo, refiriéndose a la cuestión de la existencia de Dios, habla Weil de la necesidad de encontrar un «método seguro para resolverla», es decir, sobrentiende la dilucidación de la existencia de Dios como un asunto meramente intelectual para cuya resolución se tienen que aportar argumentos apodícticos capaces de proporcionarnos una certeza absoluta. Con dicha actitud, sin embargo, se olvidan u oscurecen dos aspectos esenciales de tal cuestión: su carácter de “misterio” inagotable en su inteligibilidad y, sobre todo, el hecho de que, respecto de Dios, lo que más nos interesa es su posible relación con el ser humano.

Para entender esto, podría servirnos la comparación con cualquier relación personal. No se trata solo de demostrar de alguna forma que la persona existe, sino que es posible una relación con ella, lo cual trasciende en realidad el ámbito de lo puramente racional para incluir también los demás rasgos que nos constituyen como seres humanos (libertad y amor). En este punto, parecería como si, para Weil, todo tuviera que discurrir según una cadena lógica, se podría decir incluso que cartesiana, que dejara fuera todo lo que no sea medible con datos y perfectamente demostrable. Ciertamente, dicho punto de vista no deja de ser paradójico en una filosofía como la de Weil, que profundiza en temas como el sufrimiento, la amistad o la compasión. Pues en este tipo de realidades, aunque por supuesto se pueden analizar como hechos, en dicho tipo de análisis una parte muy importante queda fuera de alcance cuando se trata de la vivencia personal de cada uno, sus sentimientos, su consciencia o su intimidad.

Analizando la decisión que Weil toma de no plantearse la cuestión de la existencia de Dios, se pueden considerar dos aspectos diferentes. Por un lado, es conocido que Weil tuvo acceso a través del Padre Perrin a las vías de Santo Tomás, lo cual le podría haber hecho llegar a la conclusión, en forma al menos de certeza moral, de la existencia de un Ser superior. No obstante, no fue así. Por el otro, si se trata de resolver tal cuestión con argumentos apodícticos, como ella parece sugerir, ni eso sería posible ni —aun si lo fuera— quedaría abierta con ello la posibilidad de una relación personal con este Ser superior. Lo sorprendente es que Weil, con su planteamiento vital del entendimiento en actos tanto en la fábrica como en la guerra, no haya alcanzado a ver las similitudes de

dicha experiencia personal con la fe como experiencia transmisible pero no transferible. Es decir, el hecho de que una relación personal (tanto la interhumana como, con mayor motivo aún, una posible relación entre el hombre y Dios) trasciende cualquier intento de racionalización y encorsetamiento meramente intelectual.

Nos enfrentamos aquí con lo que consideramos como el gran obstáculo espiritual de Weil: no puede negar lo que ha experimentado, pero fracasa cuando intenta reconstruirlo de forma puramente racional. Lo que aquí subyace, en última instancia, es un rechazo a la posibilidad de la Revelación, es decir, de un conocimiento al cual no se puede llegar por sí mismo, más bien tiene que ser objeto de acogida, y que no tiene por qué excluir el camino intelectual, sino que puede incluso completar este.

En el caso de Weil, en efecto, su acercamiento al cristianismo, en un primer momento, no fue intelectual sino experiencial. Weil tiene un primer contacto con el cristianismo en un viaje que hizo a Portugal³¹⁹. Como ya apuntamos, allí asiste a una procesión de mujeres de pescadores. Relata que, en esos cantos humildes, percibe que el Dios de los cristianos es el Dios de los pequeños, de los pobres y de los humillados. Acababa de salir de su experiencia de trabajo como obrera en la fábrica y sus amigos más íntimos habían notado un cambio en su carácter tras esa vivencia. La ha marcado en lo más profundo de su alma y se siente moralmente aniquilada. Weil cita la referencia a Jesucristo de la *Carta a los hebreos* (5:8) para expresar lo que ha vivido: «lo que ha sufrido le ha enseñado la obediencia»³²⁰.

Además, en el mismo periodo es testigo de los horrores de la Guerra Civil española y de los campos de refugiados en Francia, lo que intensifica en ella, aún más, su cercanía personal y hasta su deseo de identificarse con cualquier tipo de víctima del horror y del sufrimiento³²¹. De manera que ese canto humilde le toca en lo más profundo de su

³¹⁹ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Édition Fayard, Paris, 1973, 360.

³²⁰ «Ce qu'il a souffert lui a enseigné l'obéissance» (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Édition Fayard, Paris, 1973, 313).

³²¹ «Elle était prête, si elle avait vu des atrocités ou des exécutions injustifiées, à passer dans le camp des victimes. Quand elle faillit assister à l'exécution d'un prêtre (...) elle se demandait si elle n'allait pas intervenir pour empêcher l'exécution au risque d'être fusillée elle-même. Elle n'eut pas à prendre ce risque, un hasard ayant empêché l'exécution». «Estaba dispuesta, si hubiese visto atrocidades o ejecuciones no justificadas, a pasarse al bando de las víctimas. Cuando estuvo a punto de asistir a la ejecución de un sacerdote (...) se preguntó si no iba a intervenir para detener la ejecución a pesar del riesgo de ser fusilada ella misma. No tuvo que tomar este riesgo ya que una casualidad impidió la ejecución» (PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Édition Fayard, Paris, 1973, 397).

ser; ya no se trata de un hallazgo racional, sino que es un encuentro personal que le llega por sorpresa.

En el fondo, Weil está llegando a la misma conclusión que ha formulado para la compasión: el sufrimiento personal es inabarcable racionalmente, hay que experimentarlo para profundizar en él. En el acompañamiento a los que sufren, Weil había aceptado no poder contener todo lo que cada persona vive, ni poder expresar del todo su propia experiencia tras el trabajo en la fábrica. Pues bien, la experiencia de Dios sigue un proceso parecido: lo que se expresa es infinitamente menos de lo que en verdad es, como ella misma reconoce cuando dice que «sabemos, por medio de la inteligencia, que lo que la inteligencia no aprehende es más real que lo que aprehende»³²².

Por lo demás, esta procesión de mujeres de pescadores no fue la única experiencia sobrenatural que Weil tuvo. Aunque siempre fue muy discreta sobre esa parte de su vida, varias cartas suyas a amigos íntimos reflejan sus vivencias. Weil comparte una de ellas con su amigo el escritor Joë Bousquet:

«En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar, pero sin creerme en el derecho de dar un nombre a este amor, he sentido, sin estar para nada preparada —porque no había leído nunca a los místicos— una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano, inaccesible a los sentidos y a la imaginación, análoga al amor que se transparenta a través de la sonrisa más tierna de un ser querido. Desde este instante, el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado cada vez más irresistiblemente en mis pensamientos. Hasta este momento mi única fe había sido el *amor fati* (el amor al destino) estoico, tal como lo había entendido Marco Aurelio y lo había practicado fielmente»³²³.

³²² «Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 207).

³²³ «Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti, sans y être aucunement préparée-car je n'avais jamais lu les mystiques- une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparait à travers le plus tendre sourire d'un être aimé. Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées. Jusque-là ma seule foi avait été l'*amor fati* (l'amour du destin) stoicien, tel que l'a compris Marc-Aurèle et je l'avais fidèlement pratiquée» (WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, "Quel est donc ton tourment?"* Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 148).

En la capilla de Asís, Santa Maria degli Angeli, tuvo otra experiencia de Dios³²⁴. La describe, sobre todo, en las cartas que envía al Padre Perrin, pero habla muy poco de ella. Dice sentir una presencia y una fuerza que la obliga a arrodillarse:

«No había previsto la posibilidad de eso, de un contacto real, de persona a persona, en este mundo terrenal, entre un ser humano y Dios»³²⁵.

Weil relata esta experiencia en un texto muy particular, el Prólogo:

«Entró en mi habitación y dijo: «Criatura miserable, que no comprendes nada, que no sabes nada. Ven conmigo y te enseñaré cosas que ni siquiera te imaginas». Le seguí. Me llevó a una iglesia. Era nueva y fea. Me condujo hasta el altar y me dijo: «Arrodíllate». Yo le respondí: «No he sido bautizada». Él me dijo: «Cae de rodillas con amor en este lugar, en este lugar en el que está la verdad». Obedecí»³²⁶.

Tras este episodio, el foco de su búsqueda cambia, ya que le permite mirar la realidad incluyendo la trascendencia y entender el sufrimiento desde otra perspectiva. Weil percibe la pedagogía del amor de Dios como un camino que empieza a través del amor al prójimo desdichado, y que llega hasta Dios:

«(...) el amor de Dios se manifiesta primero como amor al prójimo y, ante todo, al prójimo débil y desdichado, aquel a quien, según las leyes de la naturaleza, ni siquiera percibiríamos pasando cerca de él. Por lo demás, como la verdadera compasión es sobrenatural, así también lo es la gratitud verdadera»³²⁷.

³²⁴ WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942*, «*Quel est donc ton tourment?*». Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 427.

³²⁵ «Je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu» (WEIL, S. *Autobiographie spirituelle, 1942*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 771)

³²⁶ Citado por OTÓN CATALÁN, J. "Simone Weil : encuentro y ausencia". *Ápeiron: estudios de filosofía*, N.5, Barcelona, 2016, 1.

³²⁷ «L'amour de Dieu apparaît d'abord comme amour du prochain, et avant tout du prochain faible et malheureux, celui que, selon les lois de la nature, nous n'apercevions même pas en passant près de lui. Au reste, de même que la véritable compassion est surnaturelle, de même aussi la véritable gratitude» (WEIL,

Weil entiende que esta búsqueda de un conocimiento sobrenatural es como una sed inscrita en el hombre, y ofrece como ilustración la búsqueda de la belleza por parte del artista:

«Todo artista sabe que hay una jerarquía entre los valores estéticos, que hay cosas más bellas que otras o que hay cosas que son bellas y otras que no lo son. Si no lo supiera, no haría el esfuerzo necesario para llevar a cabo su obra, no la corregiría, no seguiría con ella. Esta condición del artista, obligado a tender sin cesar hacia una belleza que ignora, introduce un matiz de angustia en todo esfuerzo de creación artística. Toda situación humana puede ser objeto de un análisis análogo»³²⁸.

Para ella, hay un conocimiento innato en el ser humano, no de lo que le falta, sino una percepción aguda de que le falta algo, de que es incompleto. Esta convicción íntima le impulsa a una búsqueda que llene este vacío. En su búsqueda espiritual, Weil lo entiende como una necesidad de descentrarse de uno mismo:

«Si todas las realidades fuesen transparentes, solo querríamos la sensación de luz y no a Dios. Cuando no le vemos, cuando la realidad de Dios no es accesible sensiblemente a ninguna parte de nuestra alma, entonces, para amar a Dios, hay que transportarse realmente fuera de uno mismo. Es eso amar a Dios»³²⁹.

Es una experiencia universal la de que el ser humano no se basta a sí mismo para llegar a un sentimiento de plenitud. Como subraya Bea Pérez, esta experiencia, aunque íntima, no

S. *Commentaires de textes pythagoriciens*, en *Descente de Dieu*, en *Intuitions pré-chrétiennes*. Éditions Fayard, Paris, 1985, 607).

³²⁸ «Tout artiste sait qu'il y a une hiérarchie des valeurs esthétiques, qu'il y a des choses plus belles que d'autres, ou qu'il y a des choses qui sont belles et d'autres qui ne le sont pas. S'il ne le savait pas, il ne ferait pas l'effort nécessaire pour accomplir une œuvre, il ne corrigerait pas, il ne continuerait pas. Cette condition de l'artiste, obligé de tendre sans cesse vers une beauté qu'il ignore, met une nuance d'angoisse dans tout effort de création artistique. Toute situation humaine peut faire l'objet d'une analyse analogue» WEIL, S. *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*. (Inédit, Fonds Simone Weil, BNF) Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 122).

³²⁹ «Si toutes les réalités étaient transparentes, nous n'aimerions que la sensation de la lumière et non pas Dieu. Quand nous ne le voyons pas, quand la réalité de Dieu n'est rendue sensible à aucune partie de notre âme, alors, pour aimer Dieu, il faut vraiment se transporter hors de soi. C'est cela aimer Dieu» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Collection : Espoir, Paris 1962, 30).

es única. En la misma época tiene una experiencia parecida Etty Hillesum³³⁰. Así se puede intuir esta llamada universal a un encuentro personal. En esta perspectiva, Weil recuerda la famosa frase de San Agustín: «Nos creaste para ti, Señor, y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti»³³¹. No solo permite al corazón descansar, sino que, en esta paz hallada en el encuentro con Dios, Weil ve que todos los ámbitos de la vida se van ordenando y cobrando sentido. Se trata, en cualquier caso, de una experiencia personal que a la filósofa le ayuda a abordar el sufrimiento desde una nueva perspectiva: «Ocurre con la obra filosófica como con ciertos cuadros; solo son un montón informe de colores hasta que uno se sitúa en un cierto punto desde el cual todo se ordena»³³². Esta sed de «ordenar» su perspectiva lleva a la filósofa a un proceso de acercamiento a la fe en el cual sigue luchando con muchas estructuras ya construidas en su mente que no le permiten, como ella dice, «transportarse fuera de uno mismo» y encontrar esa luz de la que habla. El Padre Perrin opinaba, sobre el proceso de acercamiento de Weil a la fe, que la luz sí le era dada, pero la estructura mental que la recibía tenía que reordenarse en torno a ella, y era esto último lo que a Weil le costaba más:

«La luz que le da el sentido de un Dios personal y vivo, de Cristo, centro de la Revelación, esta luz bella cae en una inteligencia penetrada por una filosofía, por una cultura completamente contrarias, forjada por métodos de pensamiento y experiencias opuestas»³³³.

Y añade:

³³⁰ «Es curioso que Etty Hillesum y Simone Weil también relaten el inicio de su conversión religiosa ligado al hecho de sentir una necesidad inexplicable de arrodillarse ante un Dios del que apenas habían oído hablar» (BEA PÉREZ, E. “Mística y política en el discurso femenino contemporáneo”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41, 2007, 44).

³³¹ SAN AGUSTIN, *Confesiones*, 1. <https://www.agustinos.es/wp-content/uploads/2019/09/Confesiones.pdf>

³³² «Il en est d'une œuvre philosophique comme de certains tableaux; ils ne sont qu'un amas informe de couleurs jusqu'à ce qu'on soit placé à certain point d'où tout s'ordonne» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Collection Espoir, Paris 1962, 30).

³³³ «La lumière qui lui donne le sens d'un Dieu personnel et vivant, du Christ centre de la révélation, cette belle lumière tombe dans une intelligence pénétrée d'une philosophie, d'une culture toutes contraires, façonnée par des méthodes de pensée et des expériences opposées» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 47).

«Nutrida de estoicismo y de platonismo, profundamente marcada por Spinoza, Simone Weil hubiera estado dispuesta a ver en el sentimiento religioso la realización plena y más elevada de la vida humana. Todo en su pensamiento iba en este sentido, pero un hecho absolutamente contrario se impone a ella: la luz descende de lo alto; recibe la certeza de que no es el hombre la medida de las cosas sino Dios. Ella, que se encerraba en el agnosticismo, recibe este poder de salir de sí misma; es lo que llama la fe, el amor sobrenatural. De allí un cierto número de conflictos entre su fe y su filosofía»³³⁴.

Como se ve, el Padre Perrin propone una explicación para entender las dificultades de Weil. El sentimiento religioso de la filósofa, entendido como aceptación de la existencia de Dios, se ha formado en ella en una primera etapa con una fuerte influencia de Spinoza. Así que Weil ha formado este sentimiento como la capacidad humana de una construcción intelectual que reside en el único esfuerzo y brillantez de la inteligencia. Esta primera influencia la marcó profundamente. Cuando Weil experimenta un sentimiento religioso que viene dado desde fuera, es cuando acepta la posibilidad de la intervención de la gracia. A pesar de ello, su primera visión había arraigado en ella de tal manera, que le cuesta muchísimo renunciar a unos esquemas antiguos para poder conciliar las dos realidades: la estructura mental que se basa en un esfuerzo puramente humano y la gratuidad divina.

7.2. La «grâce» y la transformación de la inteligencia

En los años que le quedan de vida después de su experiencia religiosa en Asís, Weil se dedicará en cuerpo y alma a intentar unir su búsqueda intelectual con su experiencia espiritual. En su obra *Pensamientos sin orden sobre el amor de Dios*, reflexiona sobre la transmisión de la verdad haciendo un símil con el trabajo de la tierra:

³³⁴ «Nourrie de stoïcisme et de platonisme, profondément marquée par Spinoza, Simone Weil eût été disposée à voir dans le sentiment religieux l'épanouissement le plus élevé de la vie humaine. Tout dans sa pensée allait dans ce sens mais un fait absolument contraire s'impose à elle: la lumière descend d'en haut; elle reçoit la certitude que ce n'est pas l'homme qui est la mesure des choses mais Dieu. Elle qui s'enfermait dans l'agnosticisme reçoit ce pouvoir de sortir d'elle-même; c'est ce qu'elle appelle la foi, l'amour surnaturel. De là un certain nombre de conflits entre sa foi et sa philosophie» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 48).

«El trabajo del cultivador no consiste en ir a buscar la energía solar, ni siquiera en captarla, sino que consiste en acondicionar todo de manera que las plantas, capaces de captarla y de transmitírnosla, la reciban en las mejores condiciones posibles»³³⁵.

En este sentido, promover que la razón sea capaz de acceder a órdenes que, al menos en principio, parecerían no ser objeto de su competencia, no se consigue forzando, si se nos permite hablar así, una especie de «iluminación» ajena y completamente extraña a ella. Se trata, más bien, de trabajar el terreno de la propia inteligencia dándole todo lo necesario para, luego, facilitar que nuestra capacidad de entendimiento se abra a esas realidades.

Tras su conversión, de hecho, Weil experimenta lo que es la gracia. Sobre ello escribirá numerosos textos, que luego confiará a su amigo Thibon. Este, después de la muerte de la filósofa, los ordenará, y serán finalmente publicados bajo el título *La pesanteur et la grâce*. Weil concibe allí la gracia como una suerte de excepción a la naturaleza humana: «todos los movimientos naturales del alma están regidos por leyes análogas a la fuerza de atracción material. La gracia es la excepción»³³⁶. Puesto que dice «todos los movimientos naturales del alma, se entiende que incluye aquí, entre otros, nuestro deseo de verdad y las capacidades intelectuales para responder a aquel. Y así, la inteligencia, según ella, obedecería a esas dos realidades que son la fuerza de atracción y la gracia, aunque de manera diferente: la primera en el orden natural, que es el ámbito en el que las cosas suceden normalmente conforme a la «pesanteur»; la segunda, en el sobrenatural y por medio de una intervención superior a nosotros»³³⁷.

Weil experimenta en su propio trabajo filosófico cómo lo que identifica como gracia tiene un impacto directo sobre los límites que, en primera instancia, había trazado

³³⁵ «Le travail du cultivateur ne consiste pas à aller chercher l'énergie solaire ni même à la capter, mais à tout aménager de manière que les plantes capables de la capter et de nous la transmettre la reçoivent dans les meilleures conditions possibles» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Collection Espoir, Paris 1962, 159).

³³⁶ «Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 41).

³³⁷ «Il faut toujours s'attendre à ce que les choses se passent conformément à la pesanteur, sauf intervention du surnaturelle.» «Siempre hay que esperar que las cosas sucedan en conformidad a la fuerza de atracción terrestre, a menos que suceda una intervención sobrenatural.» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 41).

para su reflexión. Teniendo, como posee, una mente privilegiada, tras su conversión alimenta no obstante su reflexión filosófica de intuiciones nunca antes percibidas:

«La fe es la experiencia de que la inteligencia está iluminada por el amor. (...) Sin embargo, la inteligencia tiene que reconocer por los medios que le son propios, es decir, la constatación y la demostración, la preeminencia del amor. Solo se debe someter sabiendo por qué y de una manera perfectamente precisa y clara»³³⁸.

Cuando Weil habla de la inteligencia, habla igualmente de la virtud de la humildad como de un poder de atención. Las facultades del alma callan para entender de alguna forma algo perfectamente bello. Y compara esta inteligencia que se nutre de lo bello con la fe. En este sentido, cuando la inteligencia se ejerce, de algún modo se niega a sí misma, dejando todo el espacio a la verdad que contempla. También el amor verdadero se corresponde con esta actitud de olvido de sí, para nutrirse de algo trascendente³³⁹.

Observa, además, que la gracia entra solo donde existe un vacío previo; es más, cree que es la gracia la que provoca este vacío³⁴⁰. En este punto, diríamos que la visión que tiene de la gracia es, cuanto menos, discutible. Una cosa es que la gracia pueda ocupar un lugar “vacío” en una persona (entendiendo tal vacío como metáfora del sufrimiento o del sinsentido), y otra, bien distinta, afirmar que la gracia misma es la que ha creado este

³³⁸ «La foi c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. (...) Seulement l'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est à dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour. Elle ne doit se soumettre qu'en sachant pourquoi, et d'une manière parfaitement précise et claire» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 207).

³³⁹ «Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que le pouvoir d'attention. Quand on écoute du Bach ou une mélodie grégorienne, toutes les facultés de l'âme se tendent et se taisent, pour appréhender cette chose parfaitement belle, chacune à sa façon. L'intelligence entre autres: elle n'y trouve rien à affirmer et à nier, mais elle s'en nourrit. La foi ne doit pas être une adhésion de cette espèce? (...) Le rôle privilégié de l'intelligence dans le véritable amour vient de ce que la nature de l'intelligence consiste en ce qu'elle est une chose qui s'efface du fait même qu'elle s'exerce». «En el ámbito de la inteligencia, la virtud de humildad no es otra cosa que el poder de atención. Cuando uno escucha a Bach o una melodía gregoriana, todas las facultades del alma se agudizan y se callan, para aprehender esta cosa perfectamente bella, cada una a su manera. La inteligencia entre otras: no encuentra nada que afirmar ni negar, pero se nutre de ello. ¿La fe no tiene que ser una adhesión de este tipo? (...) El papel privilegiado de la inteligencia en el amor verdadero viene de que la naturaleza de la inteligencia consiste en que es una cosa que se borra por el hecho mismo de que se ejerce» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 208).

³⁴⁰ «La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir, et c'est elle qui fait ce vide». «La gracia colma, pero solo puede entrar donde hay un vacío para recibirla, y es ella misma la que hace este vacío» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 12).

vacío. A este respecto, se podría decir que la gracia se sobrepone al mal para extraer de él un bien (merced al carácter sobrenatural de aquella y apoyándose en la bondad inherente a toda criatura en la que el mal inhiere), pero no que sea ella la causa de dicho mal. Por eso, cuando Weil se atreve a decir que «en general, no hay que desear la desaparición de ninguna de las propias miserias, sino desear, más bien, la gracia que las transfigura»³⁴¹, o cuando asegura que «si se desea un amor que proteja al alma contra las heridas, hay que amar algo diferente de Dios»³⁴², conviene tomar dichas expresiones con sumo cuidado y/o entenderlas de modo adecuado.

No obstante, incluso si así lo hacemos, no nos deja de llamar la atención que Weil invite a no llenar este vacío para poder acoger la gracia. A su parecer, «no ejercer todo el poder del que uno dispone, es soportar el vacío». Y apostilla: «Esto es contrario a todas las leyes de la naturaleza: solo la gracia puede hacerlo»³⁴³, para luego comparar esta con la belleza, con el objeto de hacer entender lo que comprende como perversión del consuelo: «Es cobardía buscar en la gente que uno quiere (o desear dárselo) otro consuelo que el que nos da las obras de arte, que nos ayudan por el simple hecho de que existen»³⁴⁴.

De alguna forma, se puede entender que este símil entre la gracia y la belleza significa que uno no se puede apropiarse de ellas, sino, particularmente en el caso de la gracia, que solo por estar en contacto con ella y sin eliminar el sufrimiento, transforma este porque lo trasciende. Durante una Semana Santa, Weil sigue los oficios en el monasterio de Solesmes³⁴⁵. La belleza de los cantos gregorianos le permite abstraerse de los dolores de cabeza que la hacen sufrir hasta tal punto que no puede ni pensar ni escribir. Aun en tales condiciones, experimenta que la belleza puede aún ser percibida cuando todas las facultades, incluso la inteligencia, están anuladas por el dolor físico:

³⁴¹ «D'une manière générale, ne souhaiter la disparition d'aucune de ses misères, mais la grâce qui les transfigure» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 86).

³⁴² «Si l'on désire un amour qui protège l'âme contre les blessures, il faut aimer autre chose que Dieu» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 208).

³⁴³ «Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide. Cela est contraire à toutes les lois de la nature: la grâce seule le peut» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 53).

³⁴⁴ «C'est une lâcheté que de chercher auprès des gens qu'on aime (ou de désirer leur donner) un autre réconfort que celui que nous donnent les œuvres d'art, qui nous aident du simple fait qu'elles existent» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 124).

³⁴⁵ PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 455.

«Cuando uno escucha a Bach o una melodía gregoriana, todas las facultades del alma se agudizan y callan, para poder captar esas dos cosas, que son perfectamente bellas, cada una a su manera. La inteligencia, entre otras facultades, no encuentra nada que afirmar o negar, pero se nutre de dicha belleza»³⁴⁶.

Se podría decir, pues, que la belleza es una forma de trasladar el alma a otra dimensión de la realidad. No elimina el sufrimiento, sino que eleva a la persona, la hace sobrepasar de alguna forma tal sufrimiento, hasta que este deja de ocupar todo su espacio de percepción. De hecho, para Weil, la percepción no es una operación exclusivamente intelectual, sino que compromete en realidad a buena parte de nuestras facultades pues hay realidades que sobrepasan el entendimiento. Como ya se citó antes, mantiene que «sabemos, por medio de la propia inteligencia, que lo que la inteligencia no aprehende es más real que lo que aprehende»³⁴⁷.

7.3. La “Caritas” como compasión renovada

Aunque la autora no llega a desarrollarlo de esta manera, se podría decir que la inteligencia está abierta a la gracia. Añade, además, que, cuando se encuentra en ejercicio, la inteligencia se borra u oculta a sí misma³⁴⁸. Si sigue estando presente, es porque permanece en el objeto que está contemplando. Así se podría entender, análogamente, el papel de la gracia frente al sufrimiento: lo transfigura sin hacerlo desaparecer ni reemplazarlo. Puesto que no es un bien, el sufrimiento no puede ser planificado y es absolutamente opuesto a aquella en el orden del ser (la gracia, como bien superior, es de orden sobrenatural). Eso no obsta para que, sin embargo, por la acción de esta y sin

³⁴⁶ «Quand on écoute du Bach ou une mélodie grégorienne, toutes les facultés de l'âme se tendent et se taisent, pour appréhender cette chose parfaitement belle, chacune à sa façon. L'intelligence entre autres : elle n'y trouve rien à affirmer et à nier, mais elle s'en nourrit» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 208).

³⁴⁷ «Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 208).

³⁴⁸ «Le rôle privilégié de l'intelligence dans le véritable amour vient de ce que la nature de l'intelligence consiste en ce qu'elle est une chose qui s'efface du fait même qu'elle s'exerce.» «El papel privilegiado de la inteligencia en el amor verdadero viene de que la naturaleza de la inteligencia consiste en que es una cosa que se borra por el hecho mismo que se ejerce.» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 208).

eliminarlo, sí pueda ser elevado, transformándolo de manera que, no obstante, todavía sea reconocible en lo que tiene de sufrimiento. Se daría así, pues, una especie de transfiguración que no suprime aquello que transfigura.

Algo parecido puede suceder, también bajo la acción de la gracia, con la persona que acompaña al que sufre. El acompañante tampoco tiene que intentar llenar el vacío que en él genera la contemplación y, en su caso, la convivencia con el sufriente. Weil observa que, de hecho, la lástima por el sufrimiento ajeno puede llegar, en su deseo de acompañar a este, hasta un cierto nivel de profundidad, pero no hasta el fondo último de su desgracia. En su opinión, solo la caridad es capaz de bajar aún más. ¿De qué modo sería esto posible?³⁴⁹ Únicamente la gracia puede hacer que se llegue a ese nivel, quizá porque actúa en un sentido contrario a lo que pide el deseo instintivo del que sufre. La gracia deja la herida abierta; como dice Weil, respeta el vacío. (De nuevo, reaparece aquí, de forma implícita, su convicción de que el ser humano, con sus propias fuerzas, solo puede soportar un cierto límite de sufrimiento, sobrepasado el cual se hunde y degrada). Pero también lo colma existencialmente, sin por ello hacerlo desaparecer. Porque, cuando la fuerza de atracción es particularmente intensa, solo la gracia puede dar fuerza para no apartar la mirada tanto del sufrimiento propio como del ajeno.

En efecto, mantener fija la mirada en el sufrimiento es algo casi sobrehumano, no hay fuerza humana que lo resista. Afectado por un mal insuperable e insufrible, el ser humano se hunde y acaba corrompiéndose, a menos que acceda a considerar el mal como un misterio. Cuando una persona, por el sufrimiento experimentado, siente que su propio «yo» está aniquilado, solo puede volver a la vida, según Weil, por un amor sin ningún rastro de condescendencia³⁵⁰. Se podría decir que no es un amor mezclado con el propio ego y que busque ser reconocido. El bien hecho a una persona que sufre no debe buscar

³⁴⁹ «La pitié descend jusqu'à un certain niveau, et non au-dessous. Comment la charité fait-elle pour descendre au-dessous?» «La lástima descende hasta cierto nivel y no por debajo. ¿Cómo hace la caridad para bajar más hondo?» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 45).

³⁵⁰ «Mais on ne sait jamais si, chez un être humain déterminé, le je est tout à fait mort ou seulement inanimé. S'il n'est pas tout à fait mort, l'amour peut le ranimer comme par une piqûre, mais seulement l'amour tout à fait pur, sans la moindre trace de condescendance, car la moindre nuance de mépris précipite vers la mort». «Pero nunca se sabe si cuando en un ser humano determinado el «yo» está del todo muerto o solamente inanimado. Si no está del todo muerto, el amor puede reanimarlo como una picadura, pero solamente el amor totalmente puro, sin la menor traza de condescendencia, porque el mínimo matiz de desprecio precipita hacia la muerte» WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 77).

compensación, es decir, que el bienhechor quiera cobrar sus buenas acciones, ya sea a través de algún reconocimiento, del afecto o de alguna forma de agradecimiento.

Otra realidad que Weil desvela en su análisis cuando apunta a la «tragedia de los que, llevados por el amor al bien, en una vía donde hay que sufrir, llegan después de un tiempo dado a su límite y se corrompen»³⁵¹, es la posible corrupción de las mejores intenciones. Esto puede suceder por dos causas: puede que las personas que lleguen a esta degradación hayan asumido obras de compasión que no le correspondían; o puede que no estuvieran suficientemente preparadas para llevarlas a cabo. Sea como fuere, en esta vía de sufrimiento, que Weil describe, las personas que se degradan son las que llegan a su límite.

Ahora bien, cabe preguntar cuál es este límite y si es o no franqueable: si es un límite insuperable relativo a las fuerzas puramente humanas que, aunque puedan ser inmensas, antes o después se terminarán agotando; o si esas fuerzas pueden ser renovadas de algún modo, para así no tener que llegar a ese límite que precipitaría inexorablemente la degradación. Weil apuesta por lo segundo: para ella, la gracia sería esta posible fuente que haría que las fuerzas nunca se agoten y que ese límite de la corrupción no sea el horizonte de los que se adentran en el camino de la compasión.

En la práctica, la elección de esta vía puede ser acertada o no, como lo formula coloquialmente del proverbio francés, «lo mejor es enemigo del bien». Pero, al final, se trata de hacer aquello a lo que uno está llamado, no de edificar un proyecto personal que puede parecer sublime, pero que se sale del plan de la Gracia y se convierte en un voluntarismo abocado a fracasar cuando se agoten las fuerzas limitadas del ser humano. Una relación bilateral, en la cual uno se dedica, exclusiva o prioritariamente, a soportar estoicamente al otro, que sufre intensamente, estaría pues, a medio o a largo plazo, destinada al fracaso, si solo se sostiene en las fuerzas del que ayuda y acompaña.

Por otra parte, el hecho de ayudar a alguien que está sufriendo no tiene que constituir de ninguna forma, como ya hemos dicho, ningún tipo de deuda moral. Hay que desaparecer, no llevar las cuentas de lo que uno ha hecho. Así, hacer el bien se convierte en una suerte de imitación del acto creador; hay que retirarse, por lo menos aparentemente, para que este bien exista.

³⁵¹ «Tragédie de ceux qui, s'étant portés par amour du bien, dans une voie où il y a à souffrir, arrivent au bout d'un temps donné à leur limite et s'avalissent» (WEIL, S. La pesanteur et la grâce. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 50).

«La humildad consiste en saber que en lo que uno llama “yo” no hay ninguna fuente de energía que permita elevarse. Todo lo que espreciado en mí, viene sin excepción de fuera de mí, no como un don sino como un préstamo que tiene que ser constantemente renovado»³⁵².

Acompañar, sabiendo desaparecer una vez hecho el bien, es dejar su sitio al otro y, sobre todo, a Dios: «La humildad es el rechazo a existir fuera de Dios»³⁵³.

Weil descubre igualmente que la respuesta al sufrimiento no puede darse a través de una mera solidaridad, porque indignarse o entristecerse por el sufrimiento de los demás tiene un límite. Según ella, la lástima solo puede bajar hasta cierta profundidad para encontrarse con la persona que sufre. Entiende que, para adentrarse verdaderamente en las heridas de los demás, hay que ir revestidos de caridad y que solo se conoce plenamente a las personas que uno ama³⁵⁴. La pregunta crucial, entonces, desde el punto de vista existencial, es qué y cómo la caridad hace para descender más profundamente que la lástima.

En una entrevista, René Girard analiza esta pregunta³⁵⁵. A su parecer, en esta búsqueda de la caridad consistió realmente el esfuerzo de toda la vida de Weil. Ella intenta a toda costa escapar de la comodidad desde la cual se sitúan los que miran con condescendencia a los que sufren. Todas las experiencias en las cuales se aventuró no habrían sido sino un medio para situarse siempre cara a cara con los demás y nunca en un nivel superior. Y utiliza el término «charité» que, hoy en día, tiene mala prensa por la falsa interpretación que se le da al asimilarla a la lástima y la condescendencia. Girard insiste, además, en un punto fundamental para entender a Weil. Ella es consciente de la dureza de la realidad, no intenta edulcorarla. Lo denomina «el orden del mundo». E

³⁵² «L’humilité consiste à savoir qu’en ce qu’on nomme «je» il n’y a aucune source d’énergie qui permette de s’élever. Tout ce qui est précieux en moi, sans exception vient d’ailleurs que de moi, non pas comme don mais comme prêt qui doit être sans cesse renouvelé» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 80).

³⁵³ «L’humilité, c’est le refus d’exister en dehors de Dieu» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 92).

³⁵⁴ «Parmis les êtres humains, on ne reconnaît pleinement l’existence que de ceux qu’on aime». «Entre los seres humanos solo reconocemos plenamente la existencia de los que queremos» (STEFFENS, M. *Par le renoncement, nourris-toi. Un itinéraire de sainteté. Pensées 323*. Éditions de l’Herne, Paris, 2014).

³⁵⁵ GIRARD, R. *Simone Weil. Entrevista*. Éditions de l’Herne, Paris, 2014.

incorpora la aceptación de este mundo con la aceptación de Dios, sin excluir a ninguno de los dos.

La influencia que tuvo Gustave Thibon en la última etapa de la vida de Weil, ayudó a esta a entender que «para unir a los hombres no sirve de nada tender puentes, hay que levantar escaleras. Aquel que nunca ha subido hasta Dios, nunca ha encontrado realmente a su hermano»³⁵⁶. Tras leer varios capítulos del libro *El misterio de la Caridad* de su amigo Thibon, seguramente comprendió la necesidad de abrirse a una perspectiva trascendente para vivir tanto el propio sufrimiento como el ajeno³⁵⁷.

El modo en que Weil contempla la caridad consiste, ciertamente, en compartir el sufrimiento. Pero, al observar este desde fuera, experimenta que se anulan todas sus capacidades y que apenas puede iniciar trabajo alguno en su compromiso con el otro que sufre:

«La desgracia, extendida por la superficie del globo terrestre me obsesiona y abrume hasta el punto de anular mis facultades, y solo puedo recuperarlas y liberarme de esta obsesión cuando yo misma tengo una amplia parte de peligro y de sufrimiento. Es esta la condición que se ha de cumplir para que tenga capacidad de trabajar»³⁵⁸.

Desde su punto de vista, por tanto, la caridad va en contra de la lógica natural del sufrimiento, una lógica que lo hace opaco tanto a los que no lo padecen como a sus propias víctimas: «La desdicha no es cognoscible: aquellos que no la han experimentado no pueden dirigir su mirada hacia ella y aquellos que están en su epicentro prefieren cerrar los ojos»³⁵⁹.

³⁵⁶ «Pour unir les hommes, il ne sert à rien de jeter des ponts, il faut dresser des échelles. Celui qui n'est pas monté jusqu'à Dieu, n'a jamais vraiment rencontré son frère» (THIBON, G. *L'échelle de Jacob*. Éditions Fayard, Paris, 1975, 58).

³⁵⁷ DOMENICO CANCIANI, D. *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*. Édition Beauchesne, Paris, 2000.

³⁵⁸ «Le malheur répandu sur la Surface du globe terrestre m'obsède et m'accable au point d'annuler mes facultés et je ne puis les récupérer et me délivrer de cette obsession que si j'ai moi même une large part de danger et de souffrance. C'est donc une condition pour que j'aie la capacité de travailler» (PERRIN, J. M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 32).

³⁵⁹ «Le malheur est donc inconnaissable: ceux qui ne l'ont pas expérimenté ne peuvent pas tourner leur regard vers lui et ceux qui sont en son centre préfèrent fermer les yeux» (Cita de Weil en: VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 81).

Weil emprendió desde muy joven este camino de búsqueda de la compasión, pero es ahora, en esta última etapa de su vida, cuando comprende que lo que antes tomaba por compasión no lo era realmente:

«No hay compasión natural hacia el desdichado porque esta implicaría renegar del propio yo. La intersubjetividad verdadera que se hace perfecta en la compasión hacia el desdichado es sobrenatural. Hay que haber pasado por la perspectiva de Dios para poder ofrecerse a cambio de otro, y es justamente eso lo que la compasión exige»³⁶⁰.

8. RAZÓN AMPLIADA

8.1. El sufrimiento espiritual

«La reflexión sobre el sufrimiento, en el sentido amplio de la expresión, es siempre el signo de una metafísica de la trascendencia, porque implica una ruptura, una contradicción (...)»³⁶¹.

Partiendo de esta frase de la filósofa, queremos intentar responder a los grandes interrogantes que tanto hacían sufrir tanto a Weil y le impedían moverse en un sentido u otro. Para ello, en este apartado vamos a poner en diálogo diferentes fragmentos de los escritos de Weil y del Padre Perrin. No son de las mismas obras, de hecho las reflexiones del Padre Perrin se publicaron después de la muerte de Weil, pero por eso mismo entendemos que pueden aportar un enfoque nuevo a la comprensión del sufrimiento espiritual de la filósofa. También añadimos algunas reflexiones de San Juan de la Cruz,

³⁶⁰ «Il n'y a pas de compassion naturelle à l'égard du malheureux car celle-ci impliquerait le reniement du moi. La véritable intersubjectivité qui se parfait dans la compassion à l'égard du malheureux est surnaturelle. Il faut être passé par la perspective de Dieu pour pouvoir s'offrir en rachat pour un autre et c'est justement ce qu'exige la compassion» (Cita de Weil en: VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 81).

³⁶¹ «La réflexion sur la souffrance, au sens large du terme, est toujours le signe d'une métaphysique de la transcendence car elle implique une cassure, une contradiction (...)» (Cita tomada de VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 69).

a quien Weil leyó y admiraba particularmente, refiriéndose a menudo en sus escritos a la *noche oscura* y al misterio de la cruz.

Como hemos podido observar en su recorrido intelectual, Weil, en una óptica cartesiana, se decanta por comenzar sus reflexiones con una duda metódica. De esta opción intelectual surge la imposibilidad de afirmar como “verdad” ninguna realidad. Así lo formula ella:

«Sabiéndome falible, sabiendo que todo el mal que tengo la cobardía de dejar subsistir en mi alma debe producir en ella una cantidad proporcional de mentira y error, dudo en este sentido hasta de las cosas que se me aparecen como las más manifiestamente ciertas. Pero esta duda llega a un grado igual sobre todos mis pensamientos, tanto los que están en acuerdo como los que están en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Espero y cuento firmemente con permanecer en esta actitud hasta la muerte»³⁶².

A nuestro entender, gran parte de su sufrimiento espiritual deriva precisamente de esta opción intelectual. La discípula de Alain, en este caso, parece olvidar la gran lección de su maestro: hay que vivir para entender. Pero es obvio que tomar la duda como fundamento de la vida no permite vivir esta en plenitud, porque paraliza e impide dar un paso en cualquier dirección. Cuando Weil afirma querer permanecer en esta actitud vital de duda, sin darse cuenta hace imposible la fe misma que ella dice haber descubierto, en la medida en que tal fe exigiría por su parte dar un paso al frente en el terreno de la confianza. En lugar de hacerlo así, sigue con la posición de aceptar únicamente lo que puede ser demostrado racionalmente, aun después de haber reconocido la existencia de realidades sobrenaturales. El Padre Perrin explica este rechazo a integrar en su pensamiento filosófico una apertura a la metafísica, como una dificultad debida a su formación intelectual más que resultado de una elección completamente libre. Ve en su

³⁶² «Me sachant faillible, sachant que tout le mal que j'ai la lâcheté de laisser subsister dans mon âme doit y produire une quantité proportionnelle de mensonge et d'erreur, je doute en un sens des choses mêmes qui m'apparaissent le plus manifestement certaines. Mais ce doute porte à un degré égal sur toutes mes pensées, aussi bien celles qui sont en accord que celles qui sont en désaccord avec l'enseignement de l'Église. J'espère et je compte fermement demeurer dans cette attitude jusqu'à la mort» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 106).

duda existencial «una dificultad en razón de un cierto racionalismo que el descubrimiento de Cristo no había abolido»³⁶³.

A pesar de lo que podría parecer el mayor argumento, el de la racionalidad, para negar realidades que sean de un ámbito sobrenatural, en su obra *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu* Weil reconoce que el esfuerzo intelectual más intenso pertenece al ámbito de la contemplación de las realidades sobrenaturales. Y expone que la complejidad de este ejercicio no reside en que se posean o no aptitudes brillantes, sino en el hecho de que la voluntad quiera o rechace dar este salto:

«Esto es muy duro porque nuestra parte mediocre, que es casi todo nosotros, que es nosotros mismos, que es lo que llamamos nuestro yo, se siente condenada a muerte por esta aplicación de la mirada a Dios. Y no quiere morir. Se rebela. Fabrica todas las mentiras susceptibles de hacerle apartar la mirada»³⁶⁴.

El gran conflicto de Weil consiste, por tanto, en reconocer o no que existen dos formas de llegar a la verdad: por construcción intelectual y por revelación, y que las dos se pueden retroalimentar, aunque una se encuentre de manera natural y la otra sobrepase la razón y sea de origen sobrenatural. Weil admite la existencia del misterio, pero quiere llegar a él de forma racional y no permite «que su inteligencia sea sometida a una autoridad que le presente, aun en nombre de Dios, esas verdades»³⁶⁵. El Padre Perrin no puede dejar de preguntarse, a este respecto:

³⁶³ «(...) Il y avait pour elle une difficulté à cause d'un certain rationalisme que la découverte du Christ n'avait pas aboli; elle comprenait que "ce sont des réalités", que, "c'est d'un ordre au-dessus", que "la seule partie de l'intelligence humaine qui soit capable d'un contact réel avec eux, c'est la faculté d'amour surnaturel". Mais elle se refusait à les envisager comme objets d'affirmation ou de négation, et donc comme pouvant être proposés par le magistère de l'Église». «(...) Había para ella una dificultad en razón de un cierto racionalismo que el descubrimiento de Cristo no había abolido; comprendía "que hay realidades de un orden superior" y que "la única parte de la inteligencia humana capaz de un contacto real con ellas es la facultad del amor sobrenatural". Pero se negaba a contemplarlas como objetos de afirmación o de negación, y, por tanto, como pudiendo ser propuestas por el Magisterio de la Iglesia» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 53).

³⁶⁴ «Cela est très dur parce que toute la partie médiocre de nous-mêmes, qui est presque tout nous-mêmes, qui est nous-mêmes, qui est ce que nous nommons notre moi, se sent condamnée à mort par cette application du regard sur Dieu. Et elle ne veut pas mourir. Elle se révolte. Elle fabrique tous les mensonges susceptibles de détourner le regard» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 30).

³⁶⁵ «Simone proclame à la fois son adhésion à la foi chrétienne, la réalité des mystères et la vie surnaturelle qu'elle puise à la source même de l'Église; mais en même temps elle ne veut pas que son intelligence soit soumise à une autorité lui présentant-fût-ce au nom de Dieu- ces vérités». «Simone proclama a la vez su adhesión a la fe cristiana, la realidad de los misterios y la vida sobrenatural que saca de la fuente misma de

«Si el tiempo y los años le hubiesen sido concedidos, ¿hubiera aceptado reconsiderar objetivamente sus constructos mentales? Este es el centro de su problema espiritual»³⁶⁶.

Es lo que subraya Carmen Herrando cuando habla sobre el concepto que tiene Weil de la noche oscura de San Juan de la Cruz y la necesidad de humildad que no es otra cosa que la verdad sobre uno mismo:

«La noche representa tantas ideas y pensamientos atisbados y suprimidos, o aquello que no logramos entender; y también la miseria que hallamos en nosotros mismos, nuestras limitaciones y pobreza. Y hay que atravesar la espesura de la noche para alcanzar el día; de ahí la importancia de la humildad, que hace reconocer al hombre que apenas sabe sobre Dios»³⁶⁷.

Weil es un ejemplo de la importancia de las ideas y del impacto que tienen en nuestra vida, incluso en nuestra vida espiritual. Así, «conservando de su espinosismo la dificultad para concebir o, por lo menos, formular la trascendencia, veía en la creación una retirada de Dios (...)»³⁶⁸. Esa estructura mental directamente ligada a Spinoza, era una de las barreras que le impedían considerar la Revelación con otra perspectiva diferente de la que tenía. La formulación e influencia expansiva de nuestras ideas no es una actividad inocua, una especie de pasatiempo para un círculo reducido de intelectuales. La construcción de sistemas de pensamiento tiene un impacto real en la vida de las personas. Más aún si se entiende que muchos los integran sin reflexión previa y los aceptan de forma espontánea, dejando que unas ideas ajenas, a veces falsas, tengan un impacto en su concepción de la vida, en su identidad y en el sentido de su existencia.

la Iglesia; pero al mismo tiempo no quiere que su inteligencia sea sometida a una autoridad que le presente aun en nombre de Dios, esas verdades» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 62).

³⁶⁶ «Si le temps et les années lui avaient été donnés, aurait-elle consenti à reprendre objectivement ses constructions cérébrales? C'est le centre de son problème spirituel» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 65).

³⁶⁷ HERRANDO, C. "Simone Weil. Una respuesta a la lejanía de Dios". *Comprendre: revista catalana de filosofia*, Vol 22, N·2, 2020, 42.

³⁶⁸ «Gardant de son spinozisme une difficulté à concevoir ou du moins à formuler la transcendance, elle verra dans la création un retrait de Dieu (...)» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 49).

Por otra parte, Weil se defiende de que el orgullo tenga alguna parte en su decisión de construir su propio camino intelectual y piensa que inspira «a los católicos la benevolencia protectora, un poco desdeñosa, del que ya ha llegado frente al que aún está en camino»³⁶⁹. Se ve claramente aquí que entiende la fe como una edificación que se tiene que terminar antes de poder autodenominarse creyente. En realidad, sin embargo, si se entiende la fe en términos de relación y de confianza en el Otro, no por tener fe se habrá llegado al final del camino, sino que más bien se camina hasta el final de esta vida. Lo que sí es cierto, apoyándose en los textos de San Juan de la Cruz que Weil había leído y estudiado, es que solo existen dos formas de recorrer este camino, con carga pesada o deshaciéndose de ella:

«Hay otras [almas] que, con los mismos regalos y mercedes que Dios les hace para caminar adelante, se embarazan y estorban y no van adelante»³⁷⁰ (...) «Y en lo que dice que pocos son los que le hallan, se debe notar la causa, que es porque pocos hay que sepan y quieran entrar en esta suma desnudez y vacío de espíritu. Porque esta senda del alto monte de perfección, como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales guidores requiere, que ni lleven carga que les haga peso cuanto a lo inferior ni (cosa) que les haga embarazo cuanto a lo superior;

³⁶⁹ «J'ai la certitude que ce langage n'enferme aucun péché. C'est en pensant autrement que je commettrais un crime contre ma vocation, qui exige une probité intellectuelle absolue. Je ne peux discerner aucun mobile humain ou démoniaque susceptible d'être la cause d'une telle attitude. Elle ne peut produire que des peines, de l'inconfort moral et de l'isolement. L'orgueil surtout ne peut pas en être cause, car il n'y a rien qui puisse flatter l'orgueil dans une situation où on est aux yeux des incroyants un cas pathologique, parce qu'on adhère à des dogmes absurdes sans avoir l'excuse de subir une emprise sociale, et où on inspire aux catholiques la bienveillance protectrice, un peu dédaigneuse, de celui qui est arrivé pour celui qui est en marche». «Tengo la certeza de que este lenguaje no encierra ningún pecado. Es pensando de otro modo como cometería un crimen en contra de mi vocación, la cual exige una probidad intelectual absoluta. No puedo discernir ningún móvil humano o demoníaco susceptible de ser la causa de este tipo de actitud. Solo puede producir penas, incomodidad moral y aislamiento. El orgullo, sobre todo, no puede ser la causa, ya que no hay nada que pueda halagar el orgullo en una situación en la que uno es, a los ojos de los no creyentes, un caso patológico, porque se adhiere a unos dogmas absurdos sin tener la excusa de estar sometido a presión social, y en la cual uno inspira a los católicos la benevolencia protectora, un poco desdeñosa, del que ya ha llegado frente al que aún está en camino» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 106).

³⁷⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*. Editorial Monte Carmelo, 7.
<http://www.sanjuandelacruz.com/wp-content/uploads/2014/06/San-Juan-de-la-Cruz-Subida-al-monte-Carmelo.pdf>

que, pues es trato en que solo Dios se busca y se granjea, solo Dios es el que se ha de buscar y granjear»³⁷¹.

La advertencia de San Juan de la Cruz es clara: los conocimientos pueden hasta llegar a ser una carga en el camino hacia la Verdad si no se consideran como medios para profundizar en la verdad, sino que se codician como posesiones que se granjean. El Padre Perrin, de hecho, cuando reflexiona sobre la imposibilidad de Weil de abandonar alguna de sus construcciones intelectuales anteriores, observa que «esta dificultad no es exclusiva de Simone Weil, sino que es muy común en nuestros días entre todos los que no entienden que la inteligencia del hombre está hecha para la verdad y no para las representaciones subjetivas de esta verdad»³⁷². A pesar de ello, Weil seguirá manteniendo que produce un malestar en la inteligencia el tener que aceptar dogmas que uno ve incompatibles con un crecimiento y una maduración intelectual³⁷³. Y de ahí que el Padre Perrin siga insistiendo, en su análisis sobre el bloqueo espiritual de Weil, en que este «supuesto malestar de la inteligencia es el de un espíritu que quiere construir ideas y sistemas, no el de quien contempla la realidad revelada por Dios»³⁷⁴.

De hecho, el sacerdote detecta en Weil una actitud que refuerza su análisis de la autosuficiencia intelectual, que en su opinión ella adopta. Observa que no permite que nadie le enseñe nada. Construye su conocimiento y sus convicciones de forma autodidacta, lo que de hecho le lleva a errores de interpretación de textos como los del

³⁷¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*. Editorial Monte Carmelo, 63.
<http://www.sanjuandelacruz.com/wp-content/uploads/2014/06/San-Juan-de-la-Cruz-Subida-al-monte-Carmelo.pdf>

³⁷² «Cette difficulté n'est pas propre à Simone Weil; elle est répandue de nos jours parmi tous ceux qui ne comprennent pas que l'intelligence de l'homme est faite pour la vérité et non pour les représentations subjectives de cette vérité» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 61).

³⁷³ Citando a Simone Weil: «Le malaise de l'intelligence dans le christianisme qui dure depuis vingt siècles vient de ce qu'on n'a pas su établir un *modus vivendi* satisfaisant, basé sur une vue exacte des analogies et des différences entre le Saint Esprit parlant au corps de l'Église et le Saint Esprit parlant à l'âme» (Conn.surn.p. 25). «El malestar de la inteligencia en el cristianismo, que dura desde hace veinte siglos, viene de que no se ha sabido establecer un *modus vivendi* satisfactorio, basado en una vista exacta de las analogías y de las diferencias entre el Espíritu Santo hablando al cuerpo de la Iglesia y el Espíritu Santo hablando al alma» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 61).

³⁷⁴ «Le prétendu malaise de l'intelligence est celui d'un esprit qui veut construire des idées et des systèmes, non de celui qui contemple la réalité révélée par Dieu» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 61).

Antiguo Testamento. Parece, pues, que el camino hacia el conocimiento de la verdad no puede ser recorrido en solitario y que es necesario dejarse enseñar:

«Querer permanecer autodidactas, es exponerse a muchas decepciones: los grandes maestros, los verdaderos maestros son los que se han entregado a la escuela de Dios y de los hombres»³⁷⁵.

Otro de los obstáculos para avanzar hacia la verdad consiste en admitir la validez de una especie de «espontaneidad» intelectual, proponiendo teorías sin comprobar previamente si son ciertas o no, y así abrir nuevas opciones que en el caso de no ser ciertas solo aumentan las posibilidades de errar en otras conclusiones posteriores. Lo que Weil no había tenido en cuenta en este caso es que sus escritos, tras su muerte, iban a tener un verdadero impacto social e iban a influir en muchas personas. La responsabilidad del que se dedica al trabajo intelectual es no dar por sentado ningún contenido del que no tenga la certeza de que es cierto. Esta actitud no garantiza que en efecto lo sea, pero la probidad intelectual requiere como mínimo la obligación de poner todos los medios: que se haya esforzado uno, a través de su trabajo, del estudio y de la investigación, en proporcionar un trabajo de calidad y en adecuación con la verdad.

Proponer ideas que no han sido revisadas es una falta grave hacia los lectores. Weil, más arriba en este texto, criticaba a los intelectuales que proponen unas ideas sin fundamento sólido³⁷⁶. Pero, a pesar de ello, cae en el mismo error cuando declara, a propósito de uno de los últimos textos que escribe:

«No tengo ningún derecho, evidentemente, a tener una teoría de los sacramentos. Pero, por esa misma razón, si hay una que por error se posa sobre mí, tengo la obligación de hacerla salir. Será tarea de otros discernir lo que esa teoría vale y de dónde viene»³⁷⁷.

³⁷⁵ «Vouloir rester autodidactes, c'est s'exposer à bien des déconvenues: les grands maîtres, les vrais maîtres sont ceux qui se sont mis à l'école de Dieu et des hommes» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 67).

³⁷⁶ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 33.

³⁷⁷ «Je n'ai aucun droit, évidemment, à avoir une théorie des sacrements. Mais par cette raison même, s'il y en a une qui par erreur se pose en moi, j'ai l'obligation de l'en faire sortir. À d'autres de discerner ce que cela vaut et d'où cela vient» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 92-93).

El Padre Perrin hace alusión a esta actitud intelectual de no discernir y dar salida a cualquier pensamiento: «Este método de la pasividad, de la apertura a la inspiración, o para hablar como ella, de atención, no puede tener valor si no está precedida por un estudio bastante completo de las fuentes y de los datos del problema y de una investigación objetiva de este»³⁷⁸. Justamente, el papel más importante del filósofo, en este caso, es saber discernir entre lo verdadero y lo falso, y ayudar a los demás a vivir en la verdad.

Un nuevo obstáculo que acechaba a Weil en su camino es un riesgo con el cual todos tenemos que enfrentarnos: el de confundir a las personas con lo que profesan y juzgar de tales creencias a partir de aquellas. Eso significa que, respecto del catolicismo, puesto que este es el caso de nuestra filósofa, es necesario caer en la cuenta de que, si uno quiere ser absolutamente riguroso con la verdad y consigo mismo, la imperfección de las personas, y de la Iglesia como comunidad de personas, no puede ser un impedimento objetivo para reconocer la Verdad que a través de ella nos llega; ni siquiera debería serlo, en sentido estricto, para reconocer la pretendida legitimidad de la Iglesia misma como depositaria y transmisora de esa fe, por voluntad del propio Cristo.

Esperar que una persona profese y viva la verdad en la que cree estar es razonable, pero exigir como requisito intelectual para abrirse a tal verdad que dicha persona la viva de forma impecable, es confundir el orden de la teoría con el de la praxis y no tener una visión realista de la naturaleza humana. Ciertamente, la incoherencia o la falta de ejemplaridad en la vivencia pueden suponer obstáculos importantes, desde el punto de vista psicológico, para la aceptación y el seguimiento de dicha doctrina, pero, en rigor, poco tienen que ver con el hecho de que esta sea verdadera o falsa. Además, en ningún momento los cristianos se han caracterizado a sí mismos como «puros»: la herejía cátara, que para Weil suponía una fuente de inspiración, fue de hecho combatida por la Iglesia como doctrina opuesta a la verdadera fe y presenta una imagen falsa de la santidad a la que todo cristiano está llamado a aspirar.

Definir la naturaleza humana de forma realista, conscientes de nuestras debilidades y limitaciones, y distinguir adecuadamente entre la teoría y la praxis, así como el diverso modo en que la verdad puede ser objeto de validación en ambos órdenes,

³⁷⁸ «Cette méthode de passivité, d'ouverture à l'inspiration, ou pour parler comme elle-même d'attention, ne peut avoir de valeur que précédée par une étude assez complète des sources et des données du problème et une recherche objective de celui-ci» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 83).

deberían ser, en cambio, los rasgos más propios de la actitud a la que un espíritu maduro y bien formado tendría que aferrarse. Y, a este respecto, creemos poder decir que Simone Weil, a pesar de su declarada intención de profesar un método de conocimiento basado en la experiencia, lo cierto es que daba cabida en su pensamiento a esquemas idealistas en los que intentaba encajar, a toda costa, la realidad. Lo que hemos visto en la primera parte de esta tesis, cuando reprochaba a Marx que sus conclusiones eran anteriores a su sistema intelectual, parece que a ella también se le puede aplicar en este caso: rehúye de la Revelación no por una razón teológica, sino por una idea preconcebida de lo que tiene que ser la Iglesia para tener derecho a profesar y enseñar dogmas de fe:

«Cuando se quita de la Iglesia todo lo que [Weil] dice amar —afirma el P. Perrin— “Dios, Cristo, la fe católica, los santos, los católicos de espiritualidad auténtica, la liturgia, los cantos, la arquitectura, los ritos, las ceremonias católicas...», en verdad ¿qué es lo que queda? Nuestros pecados, individuales y colectivos...y los prejuicios de los cuales [Weil] no se desembarazaba»³⁷⁹.

Al final, el sufrimiento, y más en este caso el sufrimiento espiritual, que es el que mayormente experimenta Simone por esta causa, tiene una gran parte de misterio y de individualidad, en el sentido de que, como cada persona es única, también lo es cada sufrimiento. Pero, hasta cuando se trata de cuestiones intelectuales, además de reflexiones y debates, muy necesarios por otra parte, la decisión final siempre es personal. El impulso de abrirse a un ámbito «suprarracional», si se nos permite expresarnos de esta forma, conlleva siempre, en un momento u otro, el ejercicio de la voluntad para llegar a formular un *fiat* intelectual.

El problema es que, a este respecto, como dice el P. Perrin:

«(...) [Weil] olvida, o finge olvidar, que hay en la Iglesia una teología, una sabiduría que, en el balbuceo de la inteligencia humana, se esmera en seguir abierta a la Sabiduría divina. La fe total que habría hecho de Simone una discípula

³⁷⁹ «Quand on enlève de l'Église tout ce qu'elle dit aimer, “Dieu, le Christ, la foi catholique, les saints, les catholiques d'une spiritualité authentique, la liturgie, les chants, l'architecture, les rites, les cérémonies catholiques...”, vraiment que reste-t-il? Nos péchés, individuels ou collectifs...et les préjugés dont-elle ne se dégageait pas» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 54).

de Cristo, le hubiera dado acceso a esta sabiduría: “Cree para recibir la inteligencia” (San Agustín)»³⁸⁰.

8.2. El acompañamiento

El Padre Perrin da un consejo valioso a los que estudian el pensamiento de Weil, para no estrellarse contra la pared de la libertad ajena a la hora de dialogar sobre la fe y de evitar el error de querer dominar al otro. Dice, refiriéndose a Simone Weil:

«Para entenderla, para no reprocharle sus contradicciones, sus vaivenes y oscilaciones, hay que recordar que ella no es una solución, sino una pregunta; no es una respuesta sino una llamada, no es una conclusión sino una exigencia»³⁸¹.

Weil se ha esforzado toda su vida en aliviar los sufrimientos de los demás y, después de todo, se encuentra ella misma, durante sus últimos años, en esa posición sufriente. Vive un intenso sufrimiento espiritual e intelectual. Ha experimentado a Dios, pero no consigue conformar su vida y su pensamiento para vivir esta experiencia de forma plena, aunque, por otro lado, ni puede ni quiere negarla. Se siente dividida entre esas dos posibilidades: admitir algo que racionalmente no alcanza a comprender o vivir negando lo que ha experimentado. Además, en la última temporada que pasó en Londres, se le añade un peso más: la creencia de que ha fracasado en su vocación, que no está donde tiene que estar, es decir, con sus compatriotas que sufren en Francia la invasión alemana. La soledad en los últimos tiempos de su vida es total: está lejos de su país, de su familia y amigos, despojada de su actividad de profesora y escritora, con una salud frágil y, sobre todo, asaltada continuamente por dudas existenciales.

Antes de tener que huir a Londres, Weil pudo encontrarse con personas que la acompañaron en su camino intelectual y espiritual. A través de su experiencia con ellos,

³⁸⁰ «(...) Oubliant ou feignant d’oublier qu’il y a dans l’Église une théologie, une sagesse qui, dans le balbutiement de l’intelligence humaine, s’applique à rester ouverte à la Sagesse divine. La foi totale qui aurait fait de Simone la disciple du Christ lui eût donné accès à cette sagesse: “Crois pour recevoir l’intelligence”» (Saint Augustin) (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 49).

³⁸¹ «Pour la comprendre, pour ne pas lui reprocher ses contradictions, ses tâtonnements et ses oscillations, il faut se souvenir qu’elle n’est pas une solution, mais une question; pas une réponse mais un appel; pas une conclusion, mais une exigence» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 25).

entiende que el núcleo principal de este acompañamiento intelectual es la amistad. Así lo expresa en correspondencia con Joë Bousquet, cuando afirma que «la amistad es para mí una bendición incomparable, sin medida, una fuente de vida, no metafóricamente, sino literalmente. En efecto, no solamente mi cuerpo, sino que también toda mi alma está envenenada por el sufrimiento, y ambos resultan inhabitables para mi pensamiento (...) Así que, literalmente, la amistad da a mi pensamiento toda la parte de vida que no le viene de Dios o de la belleza del mundo»³⁸².

Weil reconoce que su pensamiento se nutre de forma intensa de los encuentros con los amigos, y eso puede llamar la atención ya que en ella se dan todas las características propias de una auténtica figura intelectual. Su cultura literaria, filosófica, matemática e histórica es inmensa y la ha adquirido, con su propio esfuerzo, a través de la lectura y del estudio. Sin embargo, comprende la necesidad de confrontar sus ideas con otros seres humanos, de forma encarnada, a través de una relación personal.

Resumiendo el pensamiento de Weil, se podrían proponer dos condiciones para que se dé un real acompañamiento intelectual: querer al que se acompaña y apasionarse por el ámbito del conocimiento que se va a compartir con él. En la situación concreta en que se encuentra, el debate se centra sobre sus dudas de fe. Esas conversaciones eran cruciales para ella, porque no se trataba de debates entre eruditos que intentaban brillar ante los ojos de los demás, sino que cada uno quería ofrecer al otro lo que consideraba como más valioso, y tenían en común una voluntad clara de buscar la verdad.

Después de su primera experiencia religiosa, Weil busca la compañía de personas que tienen fe para poder entender lo que le ha sucedido; también empieza a ir a misa los domingos³⁸³. Colabora en revistas cristianas como la revista *Economie et Humanisme*³⁸⁴ y se incorpora a un grupo cristiano de resistencia³⁸⁵. Asiste igualmente a diferentes

³⁸² «Car l'amitié est pour moi un bienfait incomparable, sans mesure, une source de vie, non métaphoriquement, mais littéralement. Car non seulement mon corps, mais mon âme elle-même empoisonnée toute entière par la souffrance étant inhabitables pour ma pensée (...) Ainsi littéralement l'amitié donne à ma pensée toute la part de sa vie qui ne lui vient pas de Dieu ou de la beauté du monde» (WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942*, "*Quel est donc ton tourment?*". Édition Claire Paulhan, Paris, 2019, 149).

³⁸³ WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942*, "*Quel est donc ton tourment?*". Édition Claire Paulhan, Paris, 2019, 586.

³⁸⁴ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 558.

³⁸⁵ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 594.

reuniones del movimiento JOC (Juventud Obrera Cristiana)³⁸⁶ y dialoga con varios sacerdotes, con los cuales no acaba de entenderse, sobre cuestiones dogmáticas³⁸⁷.

En esta encrucijada vital, aparecieron dos personas que acabarían siendo muy importantes para ella y con los que trazaría una duradera y profunda amistad: el Padre Perrin y el filósofo Gustave Thibon.

Conoce al Padre Perrin por mediación de una amiga en Marsella y, a partir de 1942, empieza entre ellos lo que se podría llamar una dirección espiritual epistolar, a través de la cual Weil le confía la intimidad de su alma³⁸⁸ y discuten puntos de la doctrina católica.

Por otra parte, es el propio Padre Perrin quien escribe a su amigo Gustave Thibon para que acoja a Simone Weil durante un verano en su casa. Los comienzos de la relación entre Weil y Thibon no fueron los mejores, porque ella rechazó la habitación que el filósofo le tenía preparada: le pareció demasiado acomodada. De ahí que pidiera a su huésped poder dormir en la calle, a lo que Thibon se negó. Finalmente, Weil le convenció para que la dejara poder vivir sola en una casa abandonada y sin ninguna comodidad, ni siquiera muebles, propiedad de los suegros de aquel. Esta exigencia espartana complicó mucho la tarea del matrimonio Thibon, que se tuvieron que preocupar doblemente de Weil³⁸⁹. A pesar de ello, superada la primera impresión, se establece una amistad profunda entre el filósofo y Weil. Más tarde, la joven confiará todos sus textos a Thibon antes de exiliarse; y él mismo dirá de su amiga que fue uno de los grandes encuentros de su vida.

Por todas esas razones, Thibon y el P. Perrin encarnaron esa inquietud que a menudo Weil mostraba cuando se preguntaba: «¿Cómo tener amigos que sufren y no sentirse criminal de no saber encontrar una palabra capaz de curar todo sufrimiento?»³⁹⁰.

En el acompañamiento intelectual, y todavía más si se trata de una búsqueda de sentido, cabe plantearse si los más adecuados para dialogar sobre la fe son personas que

³⁸⁶ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 545.

³⁸⁷ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 606, 608, 632 y 634.

³⁸⁸ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 600.

³⁸⁹ PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 569.

³⁹⁰ «Comment avoir des amis qui souffrent et ne pas se sentir criminel de ne pas savoir trouver une parole capable de guérir toute souffrance?» (WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, "Quel est donc ton tourment?"*. Édition Claire Paulhan, Paris, 2019, 165-166).

se identifican como creyentes. En el caso de Weil, ella no eligió a ninguno de sus amigos ateos o agnósticos para hablar sobre Dios, sino que su diálogo fue exclusivamente con creyentes. Thibon menciona esta realidad en el libro que escribe sobre Weil:

«Aquí emerge una objeción muy seria. (...) En otros términos, nutridos hasta el meollo de doctrina católica, ¿no estaréis siempre inconscientemente tentados a modificar el pensamiento de Simone Weil en el sentido de vuestra fe, para minimizar lo que se aleja de ella y ampliar lo que a ella se acerca? Nuestra respuesta será límpida, Simone Weil sabía quiénes éramos, lo que creíamos. Sin embargo, no solo nos ha confiado la tarea de publicar una parte de su obra, sino que nos ha invitado a utilizarla como quisiéramos (...) Esta elección de dos católicos para la difusión de su pensamiento no puede ser efecto del azar o de un capricho»³⁹¹.

Esta actitud de Weil refleja una realidad: confrontarse con lo que uno busca o, al contrario, lo que se rechaza, ayuda a encontrar la verdad. En el caso de la experiencia de Dios, Simone Weil establece amistades con personas que viven esta fe, para lograr entenderla. Piensa que se trata de construir juntos la verdad, a través de debates amistosos. Y de allí fluye todo el sufrimiento espiritual expuesto en el punto anterior. San Agustín, a quien Weil estudió, lo advertía en su obra *El Maestro*: «*Foris admonet, intus docet*», la exhortación es exterior, la enseñanza interior. Y este es el punto de partida del acompañamiento intelectual, con mayor razón si se trata de una orientación espiritual. Es necesario reconocer con San Agustín que cuando uno se adhiere a una verdad enunciada exteriormente, es siempre porque primero la adhesión se ha hecho de forma íntima. Esta puerta solo se abre desde dentro y es resultado de la libertad de cada uno. El obispo de Hipona rechaza que haya varios maestros, solo reconoce a uno, el Maestro interior que hace posible, en la medida de la aceptación de cada uno, que las exhortaciones exteriores tengan eco interior.

³⁹¹ «Ici une objection très grave se fait jour. (...) En d'autres termes, nourris jusqu'aux moelles de la doctrine catholique, ne serez-vous pas toujours inconsciemment tentés d'infléchir la pensée de Simone Weil dans le sens de votre foi, de minimiser ce qui s'en écarte et de majorer ce qui s'en rapproche? Notre réponse sera limpide, Simone Weil savait ce que nous étions, ce que nous croyions. Or, non seulement elle nous a confié le soin de publier une partie de son œuvre, mais elle nous a invité à l'utiliser à notre gré (...) Ce choix de deux catholiques pour la diffusion de sa pensée n'est tout de même pas l'effet d'un hasard ou d'un caprice» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 15).

Para profundizar en el acompañamiento intelectual y espiritual, otro punto clave de reflexión es el respeto al otro. No se trata de ser «neutral», nadie lo es; más bien, el fundamento reside en respetar a la otra persona para, a la vez, defender la verdad y preservar la libertad ajena. Pero solo es posible esta manera de acompañar si se ancla en el principio que Weil ha enunciado: no se transmite nada a alguien si primero no se le quiere. El propio Padre Perrin, que, aparte de Simone Weil, ha acompañado a muchas personas a largo de su vida, sitúa la caridad como base de la búsqueda de la verdad:

«He visto a demasiadas almas sufrir en la duda y en la búsqueda, debatirse entre demasiados malentendidos, como para no entender con qué respeto las debe uno abordar. Sé, sin duda, que son demasiados los que odian la luz porque sus obras son malas, pero nadie sabe, ni para sí mismo ni para el otro, la parte que de cada cual hay en esta condenación. El odio al error es verdadero solo si es amor hacia los que aquel engaña; la recomendación agustiniana de unir el amor a las personas al odio del vicio sigue siendo vigente. “La verdad sin la caridad es un ídolo”»³⁹².

La persona con quien se tiene un debate intelectual, religioso o ambos, es mucho más que una lista de preguntas y argumentos. Weil tenía un bagaje intelectual inmenso, y aunque buscó las respuestas a sus preguntas en muchos libros, no pudo ahorrarse la confrontación de sus ideas y vivencias con las de otros. Las dos cosas son necesarias, no se puede compartir con otros lo que no se tiene; de aquí la importancia del trabajo intelectual personal y, en el caso de la fe, de la vivencia personal. Ahora bien, si en algún momento uno no se abre a ser acompañado por otros, corre un gran riesgo de caminar en círculo.

En el ejemplo de Weil, se puede observar que este acompañamiento se llevó a cabo de forma no perpendicular, sino piramidal. Weil reconoce en el Padre Perrin y en Thibon a personas de las cuales podría recibir un conocimiento valioso y, también, a unos guías para avanzar en su profundización de la fe. Si, a través de la inteligencia, intenta

³⁹² «J’ai vu peiner trop d’âmes dans le doute et la recherche, se débattre dans trop d’inexplicables malentendus pour ne pas comprendre avec quel respect on doit les aborder. Je sais sans doute que trop nombreux sont ceux qui n’aiment pas la lumière parce que leurs œuvres sont mauvaises, mais personne ne sait ni pour soi, ni pour autrui, la part qu’il y a dans cette condamnation. La haine de l’erreur n’est vraie que si elle est l’amour de ceux qu’elle trompe; la recommandation augustinienne d’unir l’amour des personnes à la haine du vice reste de vigueur. “la vérité sans la charité est une idole”» (PERRIN, J. M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 24-25).

buscar la verdad de forma autodidacta, paradójicamente, en lo que toca a la vida misma, busca a personas que sean amigas y de las cuales pueda obtener directrices para su existencia. Sin perder el discernimiento ni la libertad, a la hora de vivir, la inteligencia tiene que plegarse a menudo, de alguna forma, dando su confianza a otros seres humanos que parecen estar más avanzados en el camino, para aprender de ellos cómo progresar. Weil da este paso con Thibon y el P. Perrin, un paso que se podría calificar de fe natural. Es un paso que pone en juego la libertad de una persona que acepta confiar en el criterio de otro por encima del suyo propio, porque reconoce en él una sabiduría que no posee y que quiere adquirir.

También puede plantearse el reto desde el otro lado: ¿cómo es posible guiar a una persona como Weil, que tiene ya una amplia cultura filosófica y unas ideas muy estructuradas? Lo más natural sería pensar que hay que luchar contra todos los prejuicios e ideas preconcebidas, o simplemente erróneas, para llevar al otro a aceptar un modo distinto de concebir la realidad. Es decir, desde este punto de vista, sería necesario demoler todo el sistema de pensamiento previo para volver a construir uno nuevo. Pero no es eso, en absoluto, lo que opinaba el Padre Perrin, quien comparte un valioso consejo para los que tienen que desempeñar la responsabilidad de guiar a otros: en lugar de pretender destruir sus ideas, hay que partir del punto en el que el otro se encuentra, para que sea él mismo quien rescate lo que en ellas puede haber de valioso y que, desde allí, pueda progresar:

«A mi maestro de griego le gustaba decirnos una y otra vez esta sentencia de gran alcance: que todo error es “un rayo roto de verdad”. Se salva una idea, no tanto luchando contra ella, como liberándola de sus alteraciones, de sus desviaciones, de sus errores, para conducirla hasta la verdad como se salva a una persona conduciéndola hasta Dios (...)»³⁹³.

La palabra «mener», que el Padre Perrin usa en esta cita y que hemos traducido por “conducir”, pierde parte de su significado en la traducción. “Mener” significa algo así como liderar, es caminar delante para que los demás te sigan, no es empujar, ni tirar

³⁹³ «Mon maitre de grec aimait à nous redire ce mot qui va si loin, que toute erreur est “un rayon brisé de vérité”. On sauve une idée moins en la combattant qu’en la délivrant de ses altérations, de ses déviations et de ses erreurs pour la mener à la vérité comme on sauve une personne en la menant à Dieu (...)» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 25).

de otro. Si San Juan de la Cruz, en un texto que ya hemos citado, aconsejaba al que quiere caminar deshacerse de toda carga innecesaria, el que guía también tiene renunciadas que hacer y la más importante es renunciar a considerar ningún camino ajeno como obra suya. Solo puede indicar la dirección para orientarse hacia Dios, caminando delante. La conversión, como aquí en el caso de Simone Weil, será fruto de la voluntad individual de cada uno y no de algo exterior que pueda forzarla de algún modo:

«Este Dios no necesita a nadie: no tenemos que tirar de Simone Weil hacia Él; ya le pertenece en la medida en la cual la verdad mora en ella. Sabemos mejor que nadie lo que atraía a Simone Weil hacia la casa de Dios y lo que la retenía en el umbral: tantas alegrías compartidas y demasiadas conversaciones dolorosas lo han grabado para siempre en nuestra memoria...»³⁹⁴.

8.3. Dar razón de la fe: ¿la filosofía, al servicio de la teología?

Todo el proceso vital y la maduración intelectual de Weil plantean una pregunta fundamental para la filosofía: ¿Cuál es su fin último? ¿Es un conocimiento que tiene su fin en sí mismo y que permite elaborar sistemas intelectuales para entender la vida? Weil parecería inclinarse en este sentido cuando uno ve cómo intenta elaborar estructuras de pensamiento para dar razón hasta de las experiencias espirituales que ha vivido; eso sí, sin conseguirlo.

Pero existe otra opción interpretativa, que es la que aquí queremos defender. Un comentarista de Josef Pieper propone una vía, según la cual el filósofo alemán prevé «que en las últimas épocas de la historia, bajo el poder de la sofística y de una pseudo-filosofía corrompida, la verdadera filosofía volverá a encontrar la unidad original con la teología». Y añade, citándole:

³⁹⁴ «Ce Dieu n'a besoin de personne: nous n'avons pas à tirer à lui Simone Weil; elle lui appartient déjà dans la mesure où la vérité habite en elle. Nous savons mieux que quiconque, ce qui attirait Simone Weil vers la maison de Dieu et ce qui la retenait sur le seuil: tant de joies partagées et trop de discussions douloureuses l'ont gravé pour toujours dans notre mémoire...» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 17.)

«En las últimas épocas de la historia, la raíz de todas las cosas y el significado más profundo de la existencia —es decir el objeto específico del *philosopher*— podrían ser vistas y pensadas únicamente por aquellos que creen»³⁹⁵.

Pues bien, desde esta perspectiva, se podría enfocar la relación que une a Gustave Thibon y el Padre Perrin con Simone Weil. Ella buscó en estos no solo a grandes pensadores, tenía muchos ya en su círculo de amigos, sino a creyentes que fueran capaces de dar razones de su fe. A pesar de ello, cuando ambos publicaron los diferentes textos de Weil tras su muerte y propusieron su particular interpretación, se encontraron desde el principio con el argumento crítico de su falta de objetividad, por razón de sus creencias religiosas. Para situar esta cuestión, es muy esclarecedor reflejar lo que ellos mismos respondieron a tales críticas en el libro que escribieron conjuntamente sobre Weil:

«(...) Nuestro catolicismo, lejos de comprimir nuestras facultades de entendimiento y de acogida, dilata hasta el infinito nuestras miradas y nuestros corazones; no necesitamos de esos instrumentos tan complicados como imprecisos, con los cuales la sabiduría humana intenta distinguir lo verdadero de lo falso, el mal del bien; todo lo que es verdadero y bueno viene espontáneamente a nosotros, y el resto se desprende por sí mismo, como un vapor que el sol disipa, como polvo que se lleva el viento. Se olvida demasiado a menudo que todo católico es, por definición, lo contrario de un partisano (...)»³⁹⁶.

Cuando se refieren a que «lo verdadero y bueno viene espontáneamente a nosotros», no quieren decir que se lo apropien como consecuencia de sus capacidades

³⁹⁵ «Josef Pieper prévoit «que dans les dernières époques de l'histoire, sous le pouvoir de la sophistique et d'une pseudo-philosophie corrompue, la véritable philosophie retrouve l'unité originale avec la théologie», car, comme il l'ajoute, «à la fin de l'histoire, la racine de toutes choses et la signification la plus profonde de l'existence-c'est à dire l'objet spécifique du philosophe- pourrait être vues et pensées uniquement par ceux qui croient» (KÜHLEM, A.H. Prólogo a la obra de J. Pieper *La réalité et le bien*, suivi de *De la vérité des choses*. Édition Pierre Téqui, 2019, 17).

³⁹⁶ «(...) Notre catholicisme, loin de comprimer nos facultés de compréhension et d'accueil, dilate à l'infini nos regards et nos cœurs; nous n'avons pas besoin de ces instruments aussi compliqués qu'imprécis par lesquels la sagesse humaine essaye de doser le vrai et le faux, le mal et le bien; tout ce qui est vrai et bon vient spontanément à nous, et le reste se détache de lui-même, comme une vapeur que le soleil dissipe, comme une poussière balayée par le vent. On oublie trop que tout catholique est, par définition, le contraire d'un partisan (...)» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 16).

personales e intelectuales. Hablan de los razonamientos desarrollados a la luz de la fe, que permiten a esta iluminar la razón; y, por ello, utilizan metáforas como «el sol», imagen del Sol de Justicia, y el viento como imagen del Espíritu Santo. En un texto del siglo XX puede interpelar, por no decir chocar, que se apele a la fe para poder elaborar un razonamiento sin errores. Pero, a fin de cuentas, ambos son herederos de una larga tradición filosófica, de la que Santo Tomás y San Agustín son sus dos pilares fundamentales.

En cambio, lo que Weil no puede justificar por la sola razón humana no lo quiere iluminar o alimentar con su fe, aunque lo haya experimentado previamente. Para entender su postura, la pregunta a la que habríamos de responder sería la siguiente: verdaderamente, ¿se puede hablar de diálogo entre fe y razón? ¿No sería más preciso hablar de diálogo entre seres racionales, algunos de los cuales tienen fe? Para Weil, este segundo planteamiento sería el adecuado: los que dialogan se situarían en el mismo plano, pues ambos son racionales y poseen igual dignidad, sin necesidad de situar al mismo nivel razón y fe. Y, de ese modo, sería posible (y aceptable) que los que creen y han recibido la luz de la fe, razonaran iluminados por esta, e incluso que alcanzaran por ella zonas inaccesibles a la razón (si todo fuera accesible a la razón, por otra parte, no sería necesaria la Revelación).

Así lo explica el P. Perrin, resumiendo lo que él piensa sobre la necesidad de Weil de racionalizar y desmenuzar toda experiencia espiritual:

«Ciertos pensadores, hostiles a la idea de revelación, especialmente los que están en la línea platónica o espinosista, conciben las religiones como buenas porque proceden del hombre y expresan sus necesidades y sentimientos más profundos. (...) Simone (...) no quiere admitir la visión cristiana del universo en la gracia de Dios, y debe construir un sistema propio cuyos grandes elementos serán: que todas las tradiciones religiosas son de origen revelado, que este mensaje se transmite en las leyendas y los folklores, que hay que ver equivalencias entre todos los cultos y todas las enseñanzas; en fin, un sincretismo del cual Dios sería él mismo el revelador»³⁹⁷.

³⁹⁷ «Certains penseurs, hostiles à l'idée de révélation, notamment ceux qui sont dans la ligne platonicienne ou spinoziste, conçoivent toutes les religions comme bonnes parce que venant de l'homme et exprimant ses besoins et ses sentiments les plus profonds. (...) Simone (...) ne veut pas admettre la vision chrétienne de l'univers dans la grâce de Dieu, doit construire un système à elle dont les grands éléments seront que toutes les traditions religieuses sont d'origine révélée, que ce message se transmet dans toutes les légendes ou

Aunque no lo parezca, el hecho de reconocer el sentimiento religioso como un sentimiento natural al hombre no asegura, en modo alguno, ni la aceptación de la superioridad de la teología sobre la filosofía, ni la admisión de la posibilidad de una iluminación y un enriquecimiento mutuos. Como expone el P. Perrin en esta cita, el sincretismo de Weil es una consecuencia de su filiación espinosiana, que reconoce el sentimiento religioso como una capacidad del ser humano, pero que no por ello da primacía a lo sobrenatural. Si uno se sitúa desde este punto de vista, la Revelación no podría en ningún caso condicionar ni iluminar los razonamientos filosóficos. Es una versión más sutil del rechazo de la posibilidad de un conocimiento sobrenatural recibido. Se eleva el sentimiento religioso a la más alta capacidad del hombre, pero para centrarlo en el mismo ser humano. Como si la capacidad del ser humano de tener un anhelo de Dios fuera marca de su superioridad intelectual sobre el resto de los seres vivos, pero no planteara en absoluto la posibilidad de una respuesta más allá de lo que es alcanzable de forma natural por nuestra razón.

Además, conviene apuntar que el sentimiento y la experiencia religiosos son claramente diferentes. La experiencia, a diferencia del sentimiento, es relación que necesita de haber recibido «algo» exterior a la propia razón y voluntad, es decir, lo que Weil llega a denominar «Gracia». Para que la filosofía, como saber de orden natural, estuviera subordinada a la teología y/o pudiera dialogar con ella, sería necesario reconocer una cierta gradación entre ambas (aunque fuera en planos y sentidos diversos). Pero, si —como Weil parece sobrentender— la teología no tiene otro fundamento que la capacidad natural del hombre de experimentar un sentimiento religioso, si no se admite el origen y alcance sobrenatural de la fe, no habrá razones intelectuales para reconocer superioridad alguna de su parte. Es más, en este caso, incluso podría llegar a ser considerada como una rama de la filosofía, que es lo que sucede con la llamada “filosofía de la religión”. Para llegar a ordenar a la teología por encima de la filosofía es necesario admitir la Revelación. Si no es así, se optará por un camino intelectual como el de Weil, en el que cada paso estará sujeto a una elaboración filosófica que rechaza recibir nada que no haya concebido primero por sí misma.

folklores, qu'il faut voir des équivalences entre tous les cultes et tous les enseignements, bref, un syncrétisme dont Dieu même serait le révélateur» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 68).

La cuestión del sincretismo en la obra de Weil se puede observar también muy bien en la forma en la cual ella desarrolla el pensamiento de Platón, su gran maestro. En un artículo de Anne Baudart, se analiza la relación que establece Weil entre la filosofía de Platón y la gracia³⁹⁸. Para Weil, según esta intérprete, Platón es un místico que saca toda su sabiduría de la orientación de su alma hacia la gracia, y que concibe el amor como un signo de la finitud humana y, a la vez, una llamada a superarla. Platón escribía bajo inspiración divina, porque sus ideas sobre la Belleza como rostro del Bien no son conocimientos que pudiera encontrar el filósofo por sí mismo. Y los filósofos griegos estarían llenos de la gracia de un Dios que ellos mismos no conocían, pero que les habría permitido intuir el Bien y la Belleza, es decir, acceder a la trascendencia. Ahora bien, si así fuera, si cualquier pensamiento puede ser una «revelación» intelectual comunicada de forma individual, ¿qué razón podría haber para subordinar en modo alguno la filosofía a una Revelación exterior, universal e inmutable?

En este artículo de Baudart, se ve además cómo Weil concibe las matemáticas: como el conocimiento por excelencia, gracias al cual los griegos pudieron llegar a elaborar una teología del universo. El P. Perrin ve esta afirmación problemática, en el sentido de que Weil «confunde la verdad que viene de Dios con la que encuentra el hombre: “la geometría griega y la fe cristiana han brotado de la misma fuente” decía Weil. Lejos de oponer ciencia y religión, tenderá a confundirlas (...)»³⁹⁹.

El núcleo del sufrimiento espiritual de Simone Weil está en la voluntad humana: acoger y, en este sentido, someterse a una experiencia religiosa que ella no entiende ni ha pedido y, por ampliación, aceptar una Revelación en las mismas condiciones, o rechazar ambas. Weil, que se niega a estructurar su pensamiento filosófico en diálogo con una teología, plantea un debate intelectual, pero sobre todo una lucha existencial. En este sentido, el análisis que expone el P. Albert-Henri Kühlem en su prólogo a *La realidad y el bien* de Josef Pieper resulta clarividente:

³⁹⁸ BAUDART, A. *Platon, philosophe de la grâce?* Cahier de l'Herne: Simone Weil. Éditions de l'Herne, Paris, 2014.

³⁹⁹ «(...) Elle confondra la vérité qui vient de Dieu et celle que trouve l'homme: “la géométrie grecque et la foi chrétienne ont jailli de la même source”. Bien loin d'opposer la science et la religion, elle inclinera à les confondre (...)» PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 48.

«El crecimiento del conocimiento va ligado con el perfeccionamiento en las virtudes intelectuales y morales. No se puede subrayar de forma más radical el carácter subjetivo-existencial de la búsqueda de la verdad y mantener, a la vez, que el conocimiento de la verdad es el fin y el cumplimiento pleno de la vida humana»⁴⁰⁰.

Es lo que afirma el Padre Perrin cuando incide en que la ignorancia de Weil era, por momentos, producto de su voluntad de obviar la realidad:

«Recuerdo haberle explicado cómo, para Santo Tomás, Dios es alegría y cómo su amor por Sí mismo es el principio de su amor por su creatura, pensamientos que ella asimilaba ávidamente. Por eso, dicho sea de paso, sus afirmaciones sobre el «Dios romano», el «Dios esclavista» de la Iglesia (*Enracinement* o *Connaissance surnaturelle*) han supuesto para mí una sorpresa dolorosa, ya que ni siquiera tiene la excusa de la ignorancia»⁴⁰¹.

Es, en este sentido, como creemos que se ha de entender la cita de Kühlem a la hora de reflexionar sobre los obstáculos intelectuales de Weil para abrirse a la fe. El desconocimiento o rechazo de esa necesidad de apertura de la voluntad a la luz que la teología puede proporcionar al razonamiento filosófico, manifiesta, en nuestra opinión, dos tipos de ignorancias: la ignorancia experiencial de la persona, que no sabe a ciencia cierta lo que es la fe; y la ignorancia elegida de no querer conocer más allá de lo que uno por sí mismo es capaz de comprender, y que sería debida a motivos subjetivo-existenciales.

⁴⁰⁰ «L'accroissement de la connaissance va de pair avec le perfectionnement dans les vertus intellectuelles et morales. On ne peut souligner de manière plus radicale le caractère subjectivo-existential de la recherche de la vérité et maintenir en même temps que la connaissance de la vérité est la fin et l'accomplissement de la vie humaine» (KÜHLEM, A.H. *Prólogo a la obra de Pieper, J., La réalité et le bien suivi de De la vérité des choses*. Édition Pierre Téqui, 2019, 15).

⁴⁰¹ «Je me souviens lui avoir expliqué comment, pour Saint Thomas, Dieu est joie, et comment son amour pour lui-même est le principe de son amour pour sa créature, pensées qu'elle assimilait avidement. C'est pourquoi, pour le dire en passant, ses affirmations sur le "Dieu romain", le "Dieu esclavagiste" de l'Église (*Enracinement* ou *Connaissance surnaturelle*) m'ont été un étonnement douloureux car elle n'a même pas l'excuse de l'ignorance» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 48).

En el fondo, sí que se podría hablar de una cierta ignorancia en Weil, por su elección de rechazar la fe como instrumento de conocimiento sólido, al mismo tiempo que la admite como rica fuente de experiencia vital. A pesar de todo, ella decide tomar en consideración únicamente su capacidad intelectual natural para llegar al conocimiento sobrenatural:

«No reconozco a la Iglesia ningún derecho a limitar las operaciones de la inteligencia o las iluminaciones del amor en el ámbito del pensamiento. Le reconozco la misión, como depositaria de los sacramentos y guardiana de los textos sagrados, de formular decisiones sobre algunos puntos esenciales, pero solamente a título indicativo para los fieles»⁴⁰².

Se pueden oponer diferentes argumentos frente a este rechazo a la formulación de dogmas de fe. Primero, el anteriormente citado de la voluntad orientada hacia el bien, como se resume en esta sentencia: «Para Platón, como para Pieper, el grado de conocimiento de la verdad depende del grado de rectitud de la persona que desea conocer»⁴⁰³ Si se admite un posible oscurecimiento de la inteligencia, en función de la voluntad o no de abrirse a la verdad, el obstáculo al entendimiento no procederá tanto del orden de la capacidad intelectual como del de la propia voluntad. Es la opción del *Non serviam* de la inteligencia humana, que se niega a arrodillarse ante realidades que le sobrepasan.

En esta tesis sobre Simone Weil se critica su posición en este punto y nos posicionamos a favor de la potencia obediencial, tal como la define Santo Tomás de Aquino, porque nos parece que, quizá a su pesar, aporta luz sobre el camino espiritual de Weil, un camino que, además, el Padre Perrin (un consumado tomista que, tanto en su doctrina como en su labor de dirección espiritual se nutre directamente del Aquinate) conocía muy bien.

⁴⁰² «Je ne reconnais à l'Église aucun droit de limiter les opérations de l'intelligence ou les illuminations de l'amour dans le domaine de la pensée. Je lui reconnais la mission, comme dépositaire des sacrements et gardienne des textes sacrés, de formuler des décisions sur quelques points essentiels, mais seulement à titre d'indication pour les fidèles» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 105).

⁴⁰³ «Pour Platon ainsi que pour Pieper, le degré de connaissance de la vérité dépend du degré de rectitude de la personne qui veut connaître» (KÜHLEM, A.H. *Prólogo a la obra de Pieper, J., La réalité et le bien suivi de De la vérité des choses*. Édition Pierre Téqui, 2019, 15).

En su artículo *La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes*, el profesor Luis E. Larraguibel Díez resume la *potentia obedientialis* presente en el *De Virtutibus* como «la educación de la gracia en la creatura espiritual, particularmente en su facultad intelectual»⁴⁰⁴. Pues bien, volviendo a la posición de Weil y apoyándonos en esta noción de *potentia obedientialis*, se puede concluir que la filósofa rechaza todo conocimiento sobrenatural que primero no sea buscado por un deseo y una capacidad —inteligencia— naturales. Al fin y al cabo, lo que Weil está negando, en el fondo, es la superioridad de la luz sobrenatural sobre el orden natural; en algunos casos, ni siquiera con un consentimiento previo.

En resumen, Weil no consigue ver y aceptar que nuestra inteligencia pueda ser movida por Dios, como lo afirma Santo Tomás cuando define la *potentia obedientialis*. La filósofa solo admite el movimiento propio del hombre hacia Dios como religiosidad natural. Es decir, solo se adhiere a lo que ella puede controlar por su intelecto desde el principio hasta el final, como hemos reflejado varias veces: por ejemplo, cuando no reconoce ningún derecho a la Iglesia de imponer dogmas a la inteligencia. Weil, que tanto sufre en la última etapa de su vida, y que se ha desvivido para entender y aliviar el sufrimiento ajeno, no parece querer oír la respuesta que le da Dios a Job: «¿Dónde estabas cuando creaba el cielo y la tierra?»⁴⁰⁵.

Concluimos esto en forma de hipótesis que creemos probable, y no como afirmación apodíctica, pues sabemos que el alma de cada uno es un misterio y, en consecuencia, la de Weil también. Sería un atrevimiento indebido, por tanto, juzgar con rigor y firmeza lo que solo puede ser propuesto razonablemente. Pero, pese a ello, lo hacemos convencidos de que el mayor obstáculo para la filósofa, a la hora de abrirse a la posibilidad de la necesidad de la Revelación, es su no aceptación de que la inteligencia natural no pueda llegar a entender toda la realidad.

⁴⁰⁴ LARRAGUIBEL DIEZ, L. E., «La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes». En *Sobre las relaciones y límites entre la naturaleza y la gracia*, Santiago de Chile: RIL, 2016, 308.

⁴⁰⁵ Job 38, 4-7.

9. ENCUENTRO CON EL SENTIDO

9.1 La Cruz, ¿modelo perfecto de compasión?

Todo ser humano que experimenta un sufrimiento suficientemente agudo tiende a rebelarse contra él. En su libro *la Pesanteur et grâce*, Weil profundiza, tras su conversión, en lo que atraviesa el corazón de todo ser humano en el sufrimiento y ante la ausencia aparente de Dios:

«Siento un desgarramiento que se agrava sin cesar, a la vez en la inteligencia y en el centro del corazón, por la incapacidad en la cual me encuentro para pensar juntos en verdad la desdicha de los hombres, la perfección de Dios y el lazo entre los dos»⁴⁰⁶.

En efecto, el movimiento natural del hombre es rebelarse ante el sufrimiento que está padeciendo y gritar, no en el vacío, sino a alguien. Es el momento en el cual, creyente o no, el ser humano grita hacia un Dios que a veces no conoce o que incluso rechaza. Para Weil, el propio grito del desdichado es una imitación del grito de Cristo en la cruz: «El efecto principal de la desdicha es el de obligar al alma a gritar «por qué», como hizo Cristo mismo; y a repetir este grito de manera ininterrumpida, salvo cuando el agotamiento lo interrumpe»⁴⁰⁷.

Es lo que recoge igualmente, por ejemplo, el teólogo Hans Urs Von Balthasar cuando comenta el salmo 107, que Weil también analiza con detalle:

«El salmo 107 (...) para el salmista solo importa por su finalidad: arrancar al hombre amenazado el grito de angustia hacia Dios»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ «J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux» (PETREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973, 669).

⁴⁰⁷ «L'effet principal du malheur est de forcer l'âme à crier «pourquoi» comme fit le Christ lui-même, et à répéter ce cri d'une manière ininterrompue, sauf quand l'épuisement l'interrompt» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens. 1942*. Extracto de *Descente de Dieu, en Intuitions pré-chrétiennes*. Fayard, Paris, 1985, 625).

⁴⁰⁸ BALTHASAR, H.U.V. *El cristiano y la angustia*. Caparrós, Madrid, 1998, 46.

«Entrando en esta tiniebla, todo queda entenebrecido con ella: Desde la hora sexta, se hizo la oscuridad sobre la tierra hasta la hora novena. Y hacia la hora novena Jesús lanzó un gran grito: *Eli, Eli, ¿lemá sebajtani?*»⁴⁰⁹.

Weil dice algo semejante cuando, haciendo referencia a la Pasión, habla de cómo «el grito de Cristo y el silencio del Padre componen juntos la armonía suprema, esa de la que toda música solo es una imitación (...)»⁴¹⁰. También ella ve en el grito de Cristo en la Cruz el modelo de todo grito del ser humano sufriente, cuando se enfrenta a la desesperación de la soledad absoluta. Y este grito, aunque pueda parecer la expresión más instintiva de cualquier ser que sufre, humano o no, es paradójicamente el acto más puro de libertad en un momento en el cual el hombre ha de escoger entre hundirse en la desesperación o girarse hacia Dios.

Weil percibe además que el misterio del mal no distingue méritos. El sufrimiento, ciego, ataca independientemente de los méritos, situaciones y responsabilidades personales. Es, entonces, —dice Vetö, citando a nuestra filósofa—, cuando caen las apariencias y cada uno ha de tomar la decisión de entrar en relación con Dios o de ignorarlo:

«Un mecanismo ciego que no tiene en cuenta el grado de perfección espiritual voltea continuamente a los hombres y arroja a algunos al pie mismo de la Cruz. Depende de ellos solamente mantener o no los ojos vueltos hacia Dios a través de los sobresaltos»⁴¹¹.

Para Simone Weil, orientarse hacia Dios en este momento de sufrimiento intenso no supone elegir entre la desesperación y el consuelo. Implica elegir entre la desesperación y la Noche Oscura. Respecto de la “metafísica religiosa” de Simone Weil,

⁴⁰⁹ BALTHASAR, H.U.V. *El cristiano y la angustia*. Caparrós, Madrid, 1998, 54.

⁴¹⁰ «Le cri du Christ et le silence du Père font ensemble la suprême harmonie, celle dont toute musique n'est qu'une imitation (...)» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens*. 1942. Extracto de *Descente de Dieu*, en *Intuitions pré-chrétiennes*, Fayard, 1985, 626).

⁴¹¹ «Un mécanisme aveugle qui ne tient nul compte du degré de perfection spirituelle ballote continuellement les hommes et en jette quelques uns au pied même de la Croix. Il dépend d'eux seulement de garder ou non les yeux tournés vers Dieu à travers les secousses» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 83).

el mismo Vetö explica cómo aquella identifica el vacío que siente el ser humano que sufre con la Noche Oscura de San Juan de la Cruz, y lo define de la siguiente manera:

«En la Noche Oscura de los sentidos o del espíritu, el alma continúa creyendo y rezando, a la vez que está exasperada por la sequedad y torturada por la duda, es decir, en un estado sin motivos»⁴¹².

«La plenitud de la desdicha es continuar amando a Dios cuando está ausente. “Únicamente el que, como Job, en el fondo de la desdicha intenta todavía amar a Dios, siente en su plenitud y en el centro del alma toda la amargura de la desdicha. Si renunciase a amar a Dios, no sufriría así»⁴¹³.

La filósofa hace referencia a Job en distintas partes de su obra. Es una figura que se adecua perfectamente a su búsqueda de sentido. Es el icono del inocente que sufre. Visto su rechazo del Antiguo Testamento, no deja de ser llamativo que este texto esté presente en sus reflexiones religiosas. Además, la respuesta aparentemente dura del Dios veterotestamentario, no parece resultarle, en este caso, especialmente chocante. Ella habla del sufrimiento como una clave para entender el misterio del mundo:

«Toda especie de dolor y, sobre todo, toda especie de desdicha bien vivida, llevan al otro lado de la puerta, hacen ver una armonía bajo su verdadero rostro, el rostro vuelto hacia arriba que desgarrar uno de los velos que nos separan de la belleza de este mundo y de la de Dios. Es lo que se muestra al final del libro de Job. Job, al final de su angustia, que a pesar de las apariencias ha soportado perfectamente, recibe la revelación de la belleza del mundo»⁴¹⁴.

⁴¹² «Simone Weil identifie le vide avec “La Nuit Obscure” de Saint Jean de la Croix (1,212). Dans la Nuit Obscure des sens ou celle de l’esprit, l’âme continue à croire et à prier tout en étant exaspérée par la sécheresse et torturée par le doute, c’est à dire dans un état sans mobiles» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997, 67).

⁴¹³ «La plénitude du malheur c’est de continuer à aimer Dieu quand il est absent: “Seul celui qui comme Job au fond du malheur essaye encore d’aimer Dieu sent dans sa plénitude et au centre même de l’âme toute l’amertume du malheur. S’il renonçait à aimer Dieu, il ne souffrirait pas ainsi (palabras de Weil)» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997, 85).

⁴¹⁴ Citando a Simone Weil: «toute espèce de douleur et surtout toute espèce de malheur bien supporté fait passer de l’autre côté de la porte, fait voir une harmonie sous sa face véritable, la face tournée vers le haut, déchire un des voiles qui nous séparent de la beauté du monde et de celle de Dieu. C’est ce que montre la

Lo que dice Hans Urs Von Balthasar sobre Job en su obra *El cristiano y la angustia*, es muy parecido a lo que intuye Weil: «(...) la angustia de los buenos tiene el sentido y la finalidad de abrirles hacia Dios en el grito angustiado que pide misericordia y el signo de Dios levantado sobre ellos»⁴¹⁵. Lo que supone un problema en el pensamiento de Weil, y en cambio no está presente en el teólogo suizo, es su deseo de querer encontrar toda la respuesta al misterio del mal en el sufrimiento de la Cruz, sin ninguna otra luz ni transfiguración posibles.

«Para pensar la desdicha, hay que portarla en la carne, incrustada en lo más profundo, como un clavo, y portarla durante mucho tiempo, para que el pensamiento tenga tiempo de llegar a ser lo suficientemente fuerte como para mirarla»⁴¹⁶.

En esta perspectiva, se enfoca el misterio de la Cruz de Cristo sin atender a lo que tras ella viene: la Gloria de su resurrección⁴¹⁷. En una carta al Padre Perrin, Weil afirma que, para creer, «me basta la Cruz»⁴¹⁸. Esta comprensión del sufrimiento, que rechaza la resurrección, se refleja en algunos de sus textos, como el pasaje siguiente en el cual

fin du livre de Job. Job, au terme de sa détresse, que malgré l'apparence il a parfaitement bien supportée, reçoit la révélation de la beauté du monde» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 81).

⁴¹⁵ BALTHASAR, H. U. V. *El cristiano y la angustia*. Traducción de José María Valverde. Caparrós, Madrid, 1998, 49.

⁴¹⁶ «Pour penser le malheur, il faut le porter dans la chair, enfoncé très avant, comme un clou, et le porter longtemps, afin que la pensée ait le temps de devenir assez forte pour le regarder» (WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance, 1942, "Quel est donc ton tourment?"*. Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 140).

⁴¹⁷«(...) Simone Weil llega a intuir la Trinidad de un modo tal que parece adelantarse a lo que ha sido la teología posterior al concilio Vaticano II: el fondo último del ser no es soledad sino rebosar de sí y, por ello, comunión. Así lo capta Simone y esta es su grandeza; pero liga la Trinidad a la Cruz como algo necesario, con necesidad metafísica y no histórica. A su juicio, "la cruz es la sustancia de vida". En realidad, para un cristiano, la Cruz es muestra del desorden de la historia, mientras que lo sustancial es la Pascua» GONZÁLEZ FAUS, J. I. "Mística y verdad, solidaridad y belleza", en BEA PÉREZ, E. *Simone Weil La conciencia del dolor y de la belleza*. Trotta, Madrid, 2010, 93.

⁴¹⁸ «La croix me suffit. La preuve pour moi, la chose miraculeuse, c'est la parfaite beauté des récits de la Passion, joints à quelques paroles fulgurantes d'Isaïe et de Saint Paul; c'est cela qui me contraint à croire» (Lettre à un religieux). «Me basta la cruz. Para mí, la prueba, el milagro, es la perfecta belleza de los relatos de la Pasión, junto a algunas palabras fulgurantes de Isaías y de San Pablo; es eso lo que me obliga a creer» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 41).

interpreta que la Cruz es el medio de comprensión del sufrimiento humano y que la Resurrección, en cambio, cierra esta vía de entendimiento:

«La crucifixión de Cristo ha abierto casi la puerta, casi ha separado, por una parte, al Padre del Hijo y, por otra, al Creador de la Creación. La puerta se ha entreabierto. La resurrección la ha vuelto a cerrar. Los que tienen el privilegio inmenso de participar con todo su ser de la Cruz de Cristo atraviesan la puerta, pasan al lado en donde se encuentran los secretos mismos de Dios»⁴¹⁹.

Es cierto que, a la sombra de la Cruz, la compasión ya no será asimilable, sin más, a la sed humana de justicia o al mero compartir las penas entre seres humanos. Es mucho más que eso: no es una cualidad, no es una vivencia. Es un modo de ser. Y como todo lo que lleva al ser, se trata de una realidad que nos sobrepasa y de la cual podemos alcanzar solo algún atisbo. La compasión, como imitación de la misericordia de Dios que salva al mundo, es una apertura a la trascendencia y una transformación del ser, moldeándolo a imagen y semejanza de su Creador. Pero, ahora se puede observar que la apertura al misterio de la Cruz que tiene Weil en la última parte de su vida sigue el mismo esquema que todo su «diálogo» con la fe: para ella el punto de referencia es el sufrimiento humano. Como se apunta en la frase citada más arriba («El efecto principal de la desdicha es el de obligar al alma a gritar “por qué”, como hizo Cristo mismo»), ve en el sufrimiento de Cristo en la Cruz un reflejo del sufrimiento humano. Contempla el misterio en función, y a la luz, de su propio razonamiento y experiencia; mide lo sobrenatural con esquemas propios del orden natural.

Además, como ya hemos aludido, Weil asimila la Pasión al sufrimiento humano porque no tiene en cuenta la Resurrección; se queda en el sufrimiento de la Cruz presentándolo como el apogeo de todo sufrimiento. Lo deja todo en una ampliación del sufrimiento a través de un dolor sobrehumano en el cual Dios demuestra al hombre que es capaz de sufrir más que él. Traslada así su enfoque de querer vivir el sufrimiento ajeno para aliviarlo de forma magnificada, a través del sufrimiento de Cristo en la Cruz, y aquí

⁴¹⁹ «La crucifixion du Christ a presque ouvert la porte, a presque séparé, d’une part le Père et le Fils, d’autre part le Créateur et la création. La porte s’est entrouverte. La résurrection l’a refermée. Ceux qui ont le privilège immense de participer par tout leur être à la Croix du Christ traversent la porte, passent du côté où se trouvent les secrets mêmes de Dieu» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens*. 1942. En *Descente de Dieu, en Intuitions pré-chrétiennes*. Fayard, Paris, 1985, 623).

está para ella toda la respuesta. Lo cual supone, en nuestra opinión, un grave error, porque sin Resurrección el sacrificio de la Cruz no sería, como ella lo presenta, el paradigma de la compasión, sino el fracaso más sonado de toda la Historia: un puro ejercicio de voluntarismo, absolutamente incomprensible e ineficaz. Sin la resurrección, la cruz resultaría incompleta y la misma figura de Cristo amputada.

Weil, inspirándose en la Pasión, llega a la conclusión de que es en el sufrimiento donde el ser humano encuentra a Dios. De acuerdo con el análisis de Miklos Vetö en su obra *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, la definición de desdicha que ella propone está inspirada en los tres abandonos de Cristo de los cuales habla San Juan de la Cruz en su *Subida al Monte Carmelo*⁴²⁰. Así, cuando se enfrenta a la falta de sentido del sufrimiento, «el alma, porque está desgarrada por la desdicha, grita continuamente hacia este fin, toca este vacío. Si no renuncia a amar, llegará a oír un día, no la respuesta a la pregunta que ella grita, porque no la hay, sino el silencio mismo como algo infinitamente más lleno de significado que cualquier respuesta, como la palabra misma de Dios»⁴²¹.

De hecho, hay grandes similitudes entre este texto de Weil y el texto de San Juan de la Cruz cuando este medita sobre la Pasión de Cristo: «Cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma, sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior; por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado? (Mt. 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así, en él hizo la mayor obra que en (toda) su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo»⁴²².

⁴²⁰ «La définition de Simone Weil sur le malheur semble être directement inspirée par les trois abandons du Christ dont parle Saint Jean de la Croix» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 77).

⁴²¹ «L'âme qui, parce qu'elle est déchirée par le malheur, crie continuellement après cette finalité, touche ce vide. Si elle ne renonce pas à aimer, il lui arrive un jour d'entendre, non pas une réponse à la question qu'elle crie, car il n'y en a pas, mais le silence même comme quelque chose d'infiniment plus plein de signification qu'aucune réponse, comme la parole même de Dieu» (WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens*. 1942." en *Descente de Dieu, Intuitions pré-chrétiennes*. Fayard, Paris, 1985, 625).

⁴²² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*. Editorial Monte Carmelo, 66.
<http://www.sanjuandelacruz.com/wp-content/uploads/2014/06/San-Juan-de-la-Cruz-Subida-al-monte-Carmelo.pdf>

Ambos divergen, sin embargo, en un punto fundamental. Y es que Weil, a diferencia del santo carmelita, no hace mención del carácter redentor del sufrimiento de Cristo en la Cruz, sino que parece entender que el sufrimiento en sí es la medida de la perfección: como si cuanto más se sufre, más perfecto se es.

La filósofa cita y hace suya, igualmente, esta frase de Pascal: «Jesús agoniza hasta el final del mundo»⁴²³ ¿Por qué y en qué sentido afirma tal cosa? Se podría adelantar como explicación que Weil no se había liberado de la gran influencia que el estoicismo tuvo en su pensamiento. Le fascina la capacidad de Cristo para sufrir más que cualquier otro ser humano lo haya hecho jamás, y este hecho le impacta mucho más que la Salvación que este sufrimiento redentor conlleva. Identifica el sufrimiento como la estructura del mundo desde la Creación. En la doctrina católica, como recoge el Génesis (Gen., 1: 11) la creación es una «obra buena». Ella, en cambio, ve en el mundo una imitación de la Cruz, y así explica el sufrimiento, idealizándolo como si fuese un propósito divino:

«Si se dispone así el pensamiento, después de un cierto tiempo, la Cruz de Cristo tiene que volverse la substancia misma de la vida»⁴²⁴.

Weil en este caso confunde el sufrimiento con el bien y, si bien es verdad que Dios saca bien del mal⁴²⁵ y puede, como en el caso del ciego de nacimiento, sacar un bien mayor de este mismo sufrimiento, no solo haciendo que recupere la vista, sino también y, sobre todo, que se encuentre con Cristo, la doctrina de la Iglesia en ningún momento magnifica el sufrimiento como un bien, como algo que Dios quiera para su creatura como fin último; puede permitirlo en el marco de un Plan más alto, de índole sobrenatural, pero nunca será por eso un bien en sí.

En este sentido, Josep Otón propone como clave de interpretación «el posible carácter gnóstico de la filosofía weiliana». Cita al teólogo José Ignacio González Faus y

⁴²³ «Pascal parle de “Jésus en agonie jusqu’à la fin du monde» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 94).

⁴²⁴ «Si l’on dispose ainsi de la pensée, au bout d’un certain temps la Croix du Christ doit devenir la substance même de la vie» (WEIL, S. *L’amour de Dieu et le malheur. Écrits de Marseille 1940-1942*. Édition Gallimard, Paris, 2008, 361).

⁴²⁵ «La fe nos da la certeza de que Dios no permitiría el mal si no hiciera salir el bien del mal mismo» (Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio, punto 58).
https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html

apunta que «la obsesión weiliana para explicar con una respuesta convincente, propia de una teodicea, el sentido de la desdicha, la hace bordear peligrosamente el gnosticismo». (Uno de los principales detractores de Simone Weil, Charles Moeller, la acusa explícitamente de gnosticismo⁴²⁶). Y el análisis de algunos textos, sobre todo los relativos al concepto de descreación, le llevan a creer que esta filósofa tiene una visión muy negativa de la Creación⁴²⁷.

Así también lo cree Miklos Vetö cuando afirma que Weil “piensa que es en la muerte en la Cruz y no en la Resurrección donde culmina la Encarnación»⁴²⁸. Parecería que Weil, que como hemos podido observar tiene una sensibilidad particular para la desdicha, solo quiere ver a un Dios aniquilado, no al Dios Glorioso. Según ella, así lo escribe en una carta al P. Perrin, la reacción inmediata ante la desdicha es el desprecio. Pues resulta ciertamente complicado alcanzar la bondad que permite no culpar a los desdichados de sus desdichas.

Ya en las dos primeras partes de la tesis profundizamos en la compasión hacia el desdichado y comprobamos cómo Weil concluye que la compasión conlleva el sufrimiento propio. Ahora bien, el sufrimiento y la debilidad no son el término final de la compasión; sí lo es, en cambio, la posibilidad de consolar al otro. Como comenta Miklos Vetö, el modelo de un Dios que “solo” se limitara a sufrir con los hombres, no les salvaría de sus desdichas y, por eso, la Resurrección, como él mismo subraya, es el culmen necesario del sufrimiento en la Cruz. Sin embargo, de todos los escritos analizados, los comentarios de su obra y sus biografías, parece seguirse la impresión de que Weil daba más importancia a esta voluntad de sufrir con el otro que a la redención por la gracia.

Como vimos, pasa exactamente lo mismo con su actitud respecto de la gracia y la necesidad humana de abrirse a ella para iluminar la vida y progresar en el camino del espíritu. Weil está dispuesta a avanzar hasta donde alcancen su voluntad y su inteligencia, pero le cuesta aceptar que, para llegar aún más lejos, sea imprescindible una intervención

⁴²⁶ «Simone Weil predica la necesidad de abrazar el sufrimiento del mundo, pero el clima espiritual que sostiene esta caridad es gnóstico» MOELLER, C. Literatura del siglo XX y cristianismo. Volumen I: *El silencio de Dios. Camus-Gide-A.Huxley-Simone Weil- Graham Greene- Julien Green- Bernanos*. Editorial Gredos, Madrid, 1964, 291.

⁴²⁷ OTÓN CATALÁN, J. *Simone Weil : encuentro y ausencia*. Ápeiron: estudios de filosofía, N.5, Barcelona, 2016, 10.

⁴²⁸«Elle pense que c'est dans la mort sur la Croix et non pas dans la Résurrection que culmine l'Incarnation») VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 71).

sobrenatural sobre la cual no tenemos capacidad alguna de acción directa. Añade luego que la revolución cristiana ha consistido, precisamente, en no menospreciar ni al desdichado ni al débil: «El Dios de los cristianos es débil»⁴²⁹. Por eso, en la Pasión solo ve el desamparo de Dios, no su valor redentor, ni el hecho de que sea el preámbulo de la resurrección:

«Los relatos de la Pasión muestran que un espíritu divino, unido a la carne, se ve alterado por la desdicha, tiembla ante el sufrimiento y la muerte, se siente, en el fondo de su desamparo, separado de los hombres y de Dios (...)»⁴³⁰.

9.2. Entrar en Relación

Existe para Weil «un límite subjetivo de la desdicha cuya transgresión precipita al yo en un proceso de destrucción (...). Para unos el límite se alcanza más pronto, para otros más tarde: no obstante, eso no impide que cada hombre tenga en un periodo de su vida la posibilidad de enraizarse en Dios»⁴³¹. Esta apertura a una relación trascendente surge en este caso de reconocerse necesitado, porque el sufrimiento es en sí mismo un estado de necesidad absoluta. Por ello, para Weil, «el descubrimiento de Dios y la experiencia de la desdicha están ineludiblemente enlazados»⁴³².

Al final de su camino vital, que terminó tan pronto, Weil estaba agotada y rota. ¿Será por su larga búsqueda que no acaba nunca de concluir? San Agustín advierte de que hay que procurar «no poner el arado antes de los bueyes, si quieres, antes de haber

⁴²⁹ «Elle les explique en disant que la “réaction immédiate devant le malheur est le mépris”. Il est très difficile d’atteindre à la bonté qui permet de ne pas en vouloir aux malheureux de leurs malheurs. Elle ajoute que la révolution chrétienne a consisté à ne pas mépriser le malheureux ni le faible. “Le Dieu des chrétiens est faible» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997, 439).

⁴³⁰ «Les récits de la Passion montrent qu’un esprit divin, uni à la chair, est altéré par le malheur, tremble devant la souffrance et la mort, se sent, au fond de la détresse, séparé des hommes et de Dieu (...)» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997, 497).

⁴³¹ «Une limite subjective du malheur, dont la transgression précipite le moi dans un processus de destruction (...). Pour les uns la limite est atteinte plus tôt, pour les autres plus tard: n’empêche que chaque homme a “dans une période de sa vie la possibilité de s’enraciner en Dieu» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L’Harmattan, Paris, 1997, 83).

⁴³² «Ainsi, en elle, la découverte de Dieu et l’expérience du malheur sont indissolublement nouées» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 36-37).

adquirido la humildad de la obediencia, llegar a las alturas de la sabiduría que no puedes entender antes de que venga a su tiempo»⁴³³. En este agotamiento vital, Weil se da cuenta de que no existe la soledad absoluta, ni siquiera cuando humanamente parece ser el caso; evoca el hecho de sentirse acompañada cuando dice que ha «sentido a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa en el rostro de un ser querido»⁴³⁴.

A pesar de ello, no es esta una vía que haya propuesto Weil a los que ha encontrado en su camino y ha visto sufriendo. De hecho, todas sus experiencias religiosas fueron conocidas por la mayoría de sus allegados solamente una vez que Weil hubo fallecido y sus últimos escritos publicados. No le pareció, pues, que se tratara de un camino de posible “solución” al sufrimiento ajeno. En los pasajes mencionados, se limita exclusivamente a mencionar la sorpresa que le supone esta vivencia personal que no esperaba. Apenas se abre a algún amigo, como Joë Bousquet, para compartir esta posibilidad de un Encuentro a través del sufrimiento:

«En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar, pero sin creerme el derecho de dar un nombre a este amor, he sentido, sin estar para nada preparada —porque no había leído nunca a los místicos— una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano (...) Desde este instante, el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado cada vez más irresistiblemente en mis pensamientos»⁴³⁵.

¿De qué manera sería posible proponer esta vía a otros que sufren? Se entiende que no es una solución global, como las que proponía Weil para aliviar las condiciones

⁴³³ «L'Écriture nous met en garde : veille à ne pas mettre la charrue avant les bœufs, si tu veux, avant d'avoir acquis l'humilité de l'obéissance, atteindre les hauteurs de la sagesse que tu ne peux comprendre avant qu'elle ne vienne en son temps» [Comentario del Salmo 118, 22,8]. (*Une année avec Saint Augustin*. Bayard, Paris, 2013, 59).

⁴³⁴ «J'ai senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé.» PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 37.

⁴³⁵ «Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti, sans y être aucunement préparée-car je n'avais jamais lu les mystiques- une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain (...) Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées» (WEIL, S. y BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, "Quel est donc ton tourment?"* Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 148).

de los obreros en las fábricas. Ni siquiera es una opción de empatía personal y de acompañamiento del otro a través del diálogo o de la presencia. Si esta vía puede abrirse paso, será desde el núcleo de la intimidad personal de cada uno, donde las palabras no son suficientes para expresar lo que uno experimenta. Al final, por tanto, el único modo que Weil encuentra es a través del testimonio personal, contando lo que le ha sucedido, aunque no sepa explicar de qué forma ha ocurrido ni cómo le podría pasar a otra persona en la misma situación de sufrimiento. Lo único que sabe es que ha sucedido y que ni siquiera su inteligencia racional es suficiente para abarcar, analizar y entender esa realidad. Quizás, en esta parte del camino no se pueda hacer más que apuntar con el dedo hacia dónde hay que mirar y esperar que al otro le suceda lo mismo. Es algo que se encuentra en el ámbito del don, un don recibido y aceptado, pero tan inabarcable que no es posible ni conseguirlo para uno mismo ni, menos aún, conquistarlo para los demás. Esta «presencia» que describe Weil no se puede dominar, es un misterio de relación que cada uno solo puede conocer personalmente, sin intermediarios.

Tal como lo describió nuestra filósofa, en esta relación entra todo el potencial de la libertad humana, que, a veces, se «fabrica todas las mentiras capaces de hacer posible que uno aparte la mirada»⁴³⁶. Aquí radica una de las paradojas que Weil descubre: para llegar a este Encuentro es necesario llegar hasta el olvido de sí, y salir de alguna manera de ese cercado de sufrimiento que todo lo invade. Job recibe esta respuesta, que puede parecer tan extraña, después de haber sufrido todo tipo de males: «¿Dónde estabas cuando creaba el Cielo y la Tierra?». Esta frase es un impulso, una fuerza que le orienta a fijar su atención en otra dirección, que le incita a levantar la cabeza de sus sufrimientos y a mirar hacia arriba, para poder establecer una relación. Es lo que también intuye Weil cuando afirma que «para amar a Dios, hay que transportarse verdaderamente fuera de uno mismo. Es eso amar a Dios»⁴³⁷.

Otro punto fundamental, que nuestra filósofa no deja de considerar, es que esta presencia, que encuentra en medio del sufrimiento, podría comunicar muchos tipos de sentimientos e incluso ser interpretada y vivida como agobiante, desesperante o acusadora, abocando a desembocar en una especie de vértigo, que se uniría al ya de por

⁴³⁶ «Elle fabrique tous les mensonges susceptibles de détourner le regard» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 30).

⁴³⁷ «Pour aimer Dieu, il faut vraiment se transporter hors de soi. C'est cela aimer Dieu» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Collection Espoir, Paris 1962, 30).

sí enorme dolor. Sin embargo, en su caso sucede aquí todo lo contrario: «es en la desdicha misma cuando resplandece la misericordia de Dios»⁴³⁸. En el centro de su sufrimiento más hondo e inefable, en donde ningún ser humano, por muy prójimo que sea, puede adentrarse, cuando «el alma no puede retener el grito «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»»⁴³⁹, es en esta situación, decimos, cuando Simone Weil se encuentra con esa presencia amorosa:

«(...) Si uno permanece en este punto sin dejar de amar, se acaba tocando algo que no es desdicha, que no es alegría, que es la esencia central, esencial, pura, no sensible, común a la alegría y al sufrimiento, y que es el amor mismo de Dios»⁴⁴⁰.

Weil vuelve a profundizar luego sobre la *atención* que, como se ha expuesto más arriba en esta tesis, concibe como una inteligencia receptiva que acoge la verdad y que predispone a la oración. Pero esta atención —así la describe en su obra *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*— se transforma aquí en una espera de Dios. La gran recompensa de esta espera será, precisamente, el Encuentro. Weil lo expresa de esta manera: «el estado de espera así recompensado es lo que de forma ordinaria llamamos paciencia. Pero la palabra griega ὑπομονή es infinitamente más bella y está cargada de un significado diferente»⁴⁴¹. Para ella, se trata de un estado de espera inmóvil, a pesar de que cualquier prueba nos podría empujar a dar vuelta atrás y alejarnos. Y cree que de esta misma paciencia salen muchos frutos. Cita esta expresión en griego «χαρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονή», que la filósofa traduce como «portarán [abundantes] frutos en la espera»⁴⁴².

⁴³⁸ «C'est dans le malheur lui-même que resplendit la miséricorde de Dieu» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 39).

⁴³⁹ «jusqu'au point où l'âme ne peut plus retenir le cri «Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 39).

⁴⁴⁰ «(...) si on demeure en ce point sans cesser d'aimer, on finit par toucher quelque chose qui n'est pas du malheur, qui n'est pas la joie, qui est l'essence centrale, essentielle, pure, non sensible, commune à la joie et à la souffrance, et qui est l'amour même de Dieu» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 39).

⁴⁴¹ «L'état d'attente ainsi récompensé est ce qu'on nomme d'ordinaire patience. Mais le mot grec, ὑπομονή est infiniment plus beau et chargé d'une signification différente» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard, Paris, 1962, 102).

⁴⁴² «χαρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονή, Ils porteront des fruits dans l'attente» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard, Paris, 1962, 102).

En esta espera de Dios, que le marca tan profundamente hasta el punto de que uno de sus últimos escritos tiene este título (*Attente de Dieu*), se pueden distinguir varias dimensiones. No obstante, Weil la asemeja a la paciencia que San Agustín expone en sus obras morales y pastorales, y a la que caracteriza como «el buen ánimo con el que toleramos los males». De hecho, el doctor de la Iglesia advierte que los impacientes, «cuando no quieren padecer cosas malas, no consiguen escapar de ellas, sino sufrir males mayores»⁴⁴³.

Al descubrir este anhelo de Dios, la filósofa entenderá que los sufrimientos que padece no son un fin en sí mismo; tampoco termina allí el final de nuestra búsqueda. Pero eso no quita que vea en esta sed de Dios, que no consigue saciar, el mayor sufrimiento que ha podido experimentar. Esta espera, durante la cual no ve nada más que una puerta cerrada, la sume en un profundo dolor. En los últimos tiempos, escribe varios textos poéticos que reflejan en qué estado se encuentra y en los cuales expresa esta sed:

«Aquí la sed está sobre nosotros. Esperando y sufriendo, henos aquí delante de la puerta. Si hace falta, romperemos esta puerta con nuestros golpes. Presionamos y empujamos, pero la barrera es demasiado fuerte»⁴⁴⁴.

Weil se queda de pie, detrás de la puerta que le permitiría, si se abriese, acceder a un conocimiento pleno. No es posible entender del todo si es la puerta la que no se abre ante ella o si es Weil quien, por sus dudas, no se resuelve a abrirla. Ella se compara con el servidor del Evangelio, «que se mantiene de pie e inmóvil detrás de la puerta, en estado de alerta, de espera, de atención, deseoso de abrir en cuanto él [Dios] la oyera llamar»⁴⁴⁵.

La pensadora francesa concibe esta espera como un servicio, como un acto de fidelidad que tendrá su recompensa cuando, por fin, pueda encontrarse con el que ella espera con tanta ansia. Las pruebas que imagina son muchas y quizá no sean solo

⁴⁴³ SAN AGUSTIN, *Morales y pastorales, La paciencia, La auténtica paciencia humana y su utilidad*, Capítulo II. <https://www.augustinus.it/spagnolo/pazienza/index2.htm>

⁴⁴⁴ «Ici la soif est sur nous. Attendant et souffrant, nous voici devant la porte. S'il le faut nous rompons cette porte avec nos coups. Nous pressons et poussons, mais la barrière est trop forte» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 10).

⁴⁴⁵ «(...) Celui qui se tient debout et immobile près de la porte, en état de veille, d'attente, d'attention, de désir, pour ouvrir dès qu'il entendra frapper» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard, Paris, 1962, 102).

suposiciones. De hecho, más tarde transcribirá en sus *Pensamientos sin orden sobre el amor de Dios* todo lo que está padeciendo en esos momentos: el cansancio, el hambre, las solicitaciones, los insultos y las mofas de sus allegados⁴⁴⁶. A esos sufrimientos que se le presentan como prueba, se añaden también las dudas, que le asaltan por todas partes y que le alejan más de esta posibilidad de encuentro. Weil intenta no dar un paso atrás, porque está convencida de que nada tiene que mover al que está esperando, «ni los rumores que pueden circular a su alrededor, según los cuales su maestro estaría muerto o bien irritado contra él y resuelto a hacerle daño»⁴⁴⁷.

Y además de tener que luchar con todos esos ataques, hay que contar con que esta espera se prolonga y parece que nunca va a terminar:

«Hay que languidecer, esperar y mirar en vano. Miramos la puerta, está cerrada, firme. Fijamos en ella nuestros ojos, lloramos bajo el tormento; la vemos siempre; el peso del tiempo nos abruma»⁴⁴⁸.

«La puerta está ante nosotros; ¿de qué nos sirve querer? Sería mejor irse de allí abandonando toda esperanza. Nunca jamás entraremos. Estamos cansados de verla...»⁴⁴⁹.

Weil tiene todo su ser absorbido por esta espera que no consigue acortar y que le hace sufrir tanto, atrapada en todas sus preguntas y dudas. A pesar de ello, mantiene la convicción de que existe un consuelo, una Presencia real en esta tierra que sí podría aliviar su espera si consiguiese llegar hasta el sacramento de la Eucaristía.

⁴⁴⁶ WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard, Paris, 1962, 102.

⁴⁴⁷ «Ni les rumeurs qui peuvent circuler autour de lui, selon lesquelles son maître serait mort, ou encore irrité contre lui et résolu à lui faire du mal» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard, Paris, 1962, 102).

⁴⁴⁸ «Il faut languir, attendre et regarder vainement. Nous regardons la porte ; elle est close, inébranlable. Nous y fixons nos yeux ; nous pleurons sous le tourment ; Nous la voyons toujours ; le poids du temps nous accable» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 10).

⁴⁴⁹ «La porte est devant nous ; que nous sert-il de vouloir ? Il vaut mieux s'en aller abandonnant l'espérance. Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir...» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 10).

9.3. “Ad Solem”

En estos tiempos de la angustia más aguda de su vida, Weil, ya con el corazón roto de tantos sufrimientos, escribía al Padre Perrin: «Mi corazón ha sido transportado para siempre, eso espero, en el Sagrado Sacramento expuesto en el altar»⁴⁵⁰. Al final de su camino humano, lleno de luchas y de contradicciones, Weil llegó a una conclusión vital: el Encuentro definitivo, el que consuela de todos los males y sufrimientos, no es para esta vida. Pero, aquí y ahora, sí podía verse acompañada de forma real por una Presencia que ella identifica con la Eucaristía. Para encontrar a Dios no es suficiente la voluntad de buscarle, sino que, a su parecer, si realmente existe esta Presencia, esto «implica necesariamente una revelación directa de Dios, y quizás, hasta implica necesariamente la Encarnación»⁴⁵¹.

En los últimos tiempos de su corta vida, en medio del misterio del sufrimiento que vive en primera persona, Weil encuentra una respuesta, bellamente expresada por su amigo Gustave Thibon: «Misterio del ser y del tener: el pobre da limosna, el rico se da a sí mismo. Así da Dios»⁴⁵². Este es el acompañamiento y el consuelo que buscaba Weil y que por fin halla: Dios mismo que se ofrece. Y ella, que no se ve capaz de llegar hasta el altar, intuye de alguna forma que existe un consuelo en este deseo, lo que la Iglesia denomina comunión espiritual o de deseo. Es este modelo de compasión, de misericordia al que no acaba de llegar y acercarse, el que Weil entrevé. Entiende que es posible reflejarlo de una forma única en cada vida humana. Cuando Thibon reconoce que la única forma de dar realmente es donándose a sí mismo refleja exactamente lo que Simone Weil ha intentado hacer de forma radical toda su vida. Aunque son muy pocas las confidencias por escrito de Weil sobre la Eucaristía, son suficientemente claras como para entender que se siente muy atraída por la Sagrada Comunión como ella misma expresa más arriba en una carta al Padre Perrin y más adelante en esta tesis cuando habla de «hambre de

⁴⁵⁰ «N'est-ce pas à cette époque qu'elle m'écrivait: "Mon coeur a été transporté pour toujours, je l'espère, dans le Saint-Sacrement exposé sur l'autel» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 32).

⁴⁵¹ «Une ratification divine implique nécessairement une révélation directe de Dieu, et peut-être même implique-t-elle nécessairement l'Incarnation» (WEIL, S. *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu, théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 97).

⁴⁵² «Mystère de l'être et de l'avoir : le pauvre fait l'aumône, le riche se donne lui-même. Ainsi donne Dieu.» (THIBON, G. *L'échelle de Jacob*. Fayard, Paris, 1942, 17).

Eucaristía» y de «necesidad de pan sobrenatural». En su vida, pueden verse reflejados varios aspectos de la Eucaristía: la vulnerabilidad para poder estar al alcance de todos, la pobreza voluntaria para estar cerca de los sufrimientos de los seres humanos y la capacidad de darse a los demás para transformarse en alimento, en pan, para todo el que lo necesite. Weil aspira a este modelo de compasión toda su vida y, al final de ella, se encuentra con el Modelo de compasión que ha estado buscando tanto tiempo.

Es este mismo modelo el que muchos de los que han estudiado a Simone Weil dejan de lado para preferir sus análisis políticos de los años de huelgas sindicales y luchas pacifistas. El Padre Perrin lo constata en la conclusión de la obra que ha dedicado a la búsqueda espiritual de su joven amiga:

«La mayoría de los lectores de Simone parecen haber silenciado [o, al menos, pasado por alto], la gran petición que servía de conclusión a su carta de despedida: «Hoy, ser santo apenas es algo, es necesaria la santidad que el momento presente exige, una santidad nueva, también ella sin precedentes»⁴⁵³.

¿A qué tipo de santidad se refería Weil? Nos atrevemos a decir que a una parecida a la correspondiente a la Cristiandad que André Charlier describe en su obra *¿Qué hay que decir a los hombres?* Habla de

«(...) una cristiandad terrestre, carnal y miserable, llena de pecado; no como este mundo reluciente, brillante, regular, con los ángulos redondeados como una carrocería metálica, sino como un verdadero mundo humano y cristiano con los ángulos un poco rudos, en el cual el ser humano ocupe su verdadero lugar porque lo divino también ocupa el suyo»⁴⁵⁴.

⁴⁵³ «(...) La plupart des lecteurs de Simone semblent avoir passé sous silence la grande demande qui servait de conclusion à sa lettre d'adieu: "Aujourd'hui ce n'est rien encore que d'être saint, il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent (...)» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 118).

⁴⁵⁴ «(...) une chrétienté terrestre, charnelle et misérable, pleine de péché; non pas ce monde bien astiqué, luisant, régulier, aux angles arrondis comme une carrosserie métallique, mais un vrai monde humain et chrétien avec des angles un peu rudes, où l'humain est mis à sa vraie place parce que le divin est mis aussi à la sienne» (CHARLIER, A. *Que faut-il dire aux hommes*. Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1964, 297).

Es a este tipo de santidad a la que aspira Weil a través de una vocación intelectual que

«se apasiona por la inteligencia con el fin de mostrar a todos que Cristo es la verdad. Una santidad para la que nada de lo humano ni de lo divino es extraño para los que, cerca de Él, sentándose cada uno en su casa, entre en la casa de Dios. Una santidad genial, capaz de comprender a todos y cada uno, y de cargar con su fardo en vez de dejarle tendido en el suelo, al borde del camino»⁴⁵⁵.

Este ideal de santidad que sostiene a Weil, no la libra de sus luchas interiores. Sigue debatiéndose entre sus dudas de fe, pero, a pesar de todo, sabe ya hacia dónde se quiere dirigir. Está convencida de que tiene que llevar a cabo un combate íntimo en contra del peligro de volver a apartar la mirada como consecuencia de todos los argumentos filosóficos que la persiguen. Describe esta lucha como un «esfuerzo desesperado», que culmina en su gran decisión de acercarse o no a los sacramentos:

«En un esfuerzo desesperado por sobrevivir y escapar a la destrucción por el fuego, la parte mediocre del alma, con actividad febril, inventa argumentos. Los toma prestados de cualquier arsenal, incluso de la teología y todas sus advertencias sobre los peligros de acercarse a los sacramentos indignamente»⁴⁵⁶.

En un intercambio de cartas con el filósofo Jacques Maritain, Weil le confía su deseo de poder comulgar: «Cuando veo a la gente comulgar, me da realmente hambre (...)»⁴⁵⁷. Maritain, junto a su esposa Raissa, se enfrentó también a varios obstáculos existenciales antes de su conversión, pero como afirma en su *Cuaderno de notas*: «No se

⁴⁵⁵ «Sainteté géniale qui se passionne pour l'intelligence afin de montrer à tous que le Christ est la vérité. Sainteté à qui rien d'humain ou de divin n'est étranger pour que près de lui, chacun se sentant chez soi, entre chez Dieu. Sainteté géniale pour comprendre chacun, prendre son fardeau au lieu de le laisser gisant sur le bord de la route...» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 120).

⁴⁵⁶ «Dans son effort désespéré pour survivre et pour échapper à la destruction par le feu, la partie médiocre de l'âme, avec une activité fébrile, invente des arguments. Elle les emprunte à n'importe quel arsenal, y compris la théologie et tous les avertissements sur les dangers des sacrements indignes» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 100).

⁴⁵⁷ «Quand je vois des gens communier, cela me donne réellement faim (...)» (Weil, S. *Carta a Jacques Maritain, 1942*. Éditions de l'Herne, Paris, 2014, 312).

elige a una religión por unas buenas razones. Uno nace a la religión verdadera por la gracia»⁴⁵⁸. Le escribe también Weil sobre las razones que para ella resultan infranqueables y que no le permiten dar el último paso de su conversión. El filósofo, sin embargo, cree, por lo que Weil le describe en su carta, que no se trata de una cuestión de tener fe o no; para él, Weil ya ha recibido este don, pero tiene que deshacerse de obstáculos que le impiden darse cuenta con claridad de que ya lo tiene todo. Solo le falta aceptarlo:

«Lo que querría decirle desde este mismo instante, es que, en mi opinión, usted ha recibido realmente el don de la fe, pero está desconcertada por una conceptualización todavía inadecuada. El día que entienda que es la Verdad divina misma quien se da a nosotros por la fe, esas dificultades caerán»⁴⁵⁹.

Esta misma intuición, que Maritain comparte con ella, ya la tiene Weil a pesar de todas sus preguntas sin resolver. En su espera, que se alarga y que se asemeja a una lenta y prolongada agonía, sabe no obstante que no falta la esperanza, «porque el nombre de Dios y de Cristo tienen por sí mismos una virtud tal que pueden con el tiempo sacar al alma de ese estado y conducirla a la verdad»⁴⁶⁰.

Quizás sea así como haya que definir el conocimiento sobrenatural, no como una búsqueda de lo que se quiere hallar, sino como la orientación de la inteligencia que quiere hacerse receptáculo apropiado para acoger la Verdad que se le da. En este sentido, coincide con la *atención*, ese concepto tan querido por Weil, que define al P. Perrin en unas de sus cartas como la actitud intelectual que nos prepara para la comprensión natural, y también para la sobrenatural.

Por otra parte, lo que intuye sobre el sufrimiento del justo (aunque haya estudiado a los grandes filósofos, disfrute de una inteligencia brillante y haya vivido experiencias

⁴⁵⁸ «On ne choisit pas une religion pour de bonnes raisons. On naît à la vraie religion par la grâce» (MARITAIN, J., *Carnet de notes*. Œuvres complètes, volume XII, Édition Saint Paul, Paris, 1992, 158).

⁴⁵⁹ «Ce que je voudrais vous dire dès maintenant, c'est qu'à mon avis vous avez réellement reçu le don de la foi, mais vous êtes gênée par une conceptualisation encore inadéquate. Le jour où vous comprendrez que c'est la *Vérité* divine elle-même qui se donne à nous par la foi, ces difficultés tomberont» (MARITAIN, J. *Carta a Simone Weil, 1942*. En Simone Weil (libro conmemorativo). Éditions de l'Herne, Paris, 2014, 313).

⁴⁶⁰ «Cet état n'est pourtant pas sans espérance, car le nom de Dieu et celui du Christ ont par eux-mêmes une telle vertu qu'ils peuvent avec le temps en sortir l'âme et la tirer dans la vérité» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 98).

de sufrimiento), no lo ha aprendido en ningún sitio. Le viene dado. Y todo tiene sentido cuando uno se percata de que esa comprensión tan honda viene después de sus experiencias de fe. No se trata, entonces, de tener toda la luz posible antes de dar un paso hacia este entendimiento, sino simplemente de caminar hacia ella, pues Weil reconoce que «una parte del alma, que puede ser en un momento dado imperceptible a la conciencia, aspira al sacramento: es esa parte la propia de la verdad en el alma; porque «el que toca la verdad va hacia la luz»⁴⁶¹.

Así, en esta espera y este recorrido espiritual, Weil concibe la Eucaristía como una purificación que le permitiría progresar en su entendimiento:

«Comulgar es como pasar través del fuego, un paso que quema y destruye alguna partícula de las impurezas del alma. La comunión siguiente destruye luego otra partícula. La cantidad de mal contenido en el alma humana es finita, este fuego divino es inagotable»⁴⁶².

Finalmente, después de toda una vida buscando entender y aliviar el sufrimiento humano, Weil llega a una última conclusión: «para tener la fuerza de contemplar la desgracia cuando uno es desgraciado, hace falta el pan sobrenatural»⁴⁶³. Y de este modo, en la intimidad de sus últimos días, en los cuales algunos afirman que recibió el bautismo y otros que no, solo nos queda la certeza de un alma en búsqueda que, por fin, había encontrado hacia dónde orientarse: “Ad Solem”.

Saber en qué parte del camino exactamente estaba Weil, si llegó a la meta o no, nadie lo puede afirmar con rotundidad, pero uno sí puede oír la invitación que lanzaba a todos sus futuros lectores. El poema *Love* de George Herbert ilustra esta gran aspiración espiritual que Weil tenía. Ella misma se lo envió a su amigo Joë Bousquet, confiándole

⁴⁶¹ «Une partie de l'âme, qui peut sur le moment être imperceptible à la conscience, aspire au sacrement; elle est la part de la vérité dans l'âme; car “celui qui fait la vérité va à la lumière”» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 99).

⁴⁶² «La communion est alors un passage à travers le feu, qui brûle et détruit une parcelle des impuretés de l'âme. La communion suivante en détruit encore une parcelle. La quantité du mal contenu dans une âme humaine est finie; ce feu divin est inépuisable.» WEIL, S. *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu, théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 99.

⁴⁶³ «Pour avoir la force de contempler le malheur quand on est malheureux, il faut le pain surnaturel» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 50).

el gran papel que dicho texto había tenido en su vida, hasta el punto de ser el medio por el cual se dio su primer encuentro con Cristo y su entendimiento de la Eucaristía. La filósofa describe cómo vino a ella como una gracia nunca esperada: «creía que solo repetía un bello poema y, sin yo saberlo, en realidad era una oración⁴⁶⁴». Aquí se unen verdaderamente sufrimiento y encuentro, y esbozan juntos el camino de compasión que Weil intentó recorrer hasta el final de sus días:

Love, by George Herbert⁴⁶⁵

Love bade me welcome; yet my soul drew back,
Guilty of dust and sin.
But quick-ey'd Love, observing me grow slack
From my first entrance in,
Drew nearer to me, sweetly questioning
If I lack'd anything.

A guest, I answer'd, worthy to be here.
Love said, You shall be he.
I, the unkinde, ungrateful? Ah, my deare,
I cannot look on thee.
Love took my hand and smiling did reply:
Who made the eyes but I?

Truth, Lord; but I have marr'd them; let my shame
Go where it doth deserve.
And know you not, says Love; who bore the blame?
My deare, then I will serve.

⁴⁶⁴ «Je vous mets ci-joint le poème anglais que je vous ai récité, “Love”, il a joué un grand rôle dans ma vie; car j’étais occupée à me le réciter à moi-même, à ce moment où, pour la première fois, le Christ est venu me prendre. Je croyais ne faire que redire un beau poème, et à mon insu c’était une prière» (WEIL, S. BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, ¿“Quel est donc ton tourment?”*. Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019, 152).

⁴⁶⁵ <http://simoneweil.net/love.htm>

You must sit down, says Love, and taste my meat.
So I did sit and eat.

Love by George Herbert⁴⁶⁶

Amour

Amour m'a souhaité la bienvenue, déjà mon âme se retirait,
Coupable de poussière et de péché.
Mais Amour au regard vif, m'observant chanceler
Une fois que j'avais passé le seuil,
Se rapprocha de moi, et doucement s'enquit
Si quelque chose me manquait.

Un invité, répondis-je, digne d'être ici.
Amour répondit, Tu devrais être celui-là.
Moi, le mauvais, l'ingrat? Ho, mon Dieu,
Je ne peux lever le regard sur toi.
Amour prit ma main et en souriant me répliqua :
Qui a créé les yeux si ce n'est moi ?

C'est vrai Seigneur, mais je les ai souillés, laisse ma honte
Partir où elle le mérite.
Et ne sais tu donc pas, dit Amour, qui a enduré la faute?
Mon Dieu, alors je te servirai.
Tu dois t'asseoir, dit Amour, et goûter ma chair.
Alors je me suis assis et j'ai mangé.

⁴⁶⁶ <http://simoneweil.net/love.htm>

Amor

Amor me daba la bienvenida y ya mi alma se retiraba,
Culpable de polvo y pecado.
Pero Amor a la mirada rápida, observándome vacilar,
Una vez pasado el umbral,
Se acercó a mí y suavemente me preguntó
Si echaba algo de menos.

«Un invitado», respondí, «digno de estar aquí».
Amor dijo «Serás este».
«¿Yo, el malvado, el ingrato ? Ah Dios mío,
No puedo ni levantar la mirada sobre Ti».
Amor cogió mi mano y sonriendo respondió :
«¿Quién creó los ojos sino Yo?».

«Es verdad Señor, pero los he ensuciado, deja que mi vergüenza
vaya donde le es merecido»
«¿Y no sabes», dijo Amor, «quién ha cargado con la culpa?»
«Dios mío, entonces te serviré»
«Tienes que sentarte», dijo Amor, «y probar mi carne».
Así que me senté y comí.

CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVAS

Conclusión

Esta tesis ha intentado presentar el recorrido vital, intelectual y espiritual de Simone Weil, para poder profundizar en lo que creemos que ha sido el foco de su existencia: la compasión. Esta autora puede ser de un gran valor para los retos de hoy, tanto por las diferentes etapas de su vida que permiten dar luz a variados enfoques sobre el sufrimiento humano, como por su actitud de búsqueda integral que incluye todos los ámbitos de su vida.

Aunque Weil ya sea conocida en España, es cierto también que lo es en círculos reducidos, y muy a menudo se hace hincapié solo en una parte de su pensamiento y de su experiencia vital. A través de todas las citas traducidas desde el francés, se ha intentado acercar esta figura intelectual del siglo XX a un público más amplio. También se entiende que su modelo de búsqueda espiritual en la última parte de su vida puede ser muy valioso a la hora de reflexionar en un ámbito universitario sobre cómo acompañar a los demás en este proceso de razón abierta a la trascendencia.

Para retomar la hipótesis principal del trabajo hemos visto que, siguiendo el camino intelectual y espiritual de Weil, la filósofa llega a entender plenamente lo que es la compasión cuando descubre que pasa por la cruz de Cristo. La compasión, más que un hacer (aunque no lo excluya), es una presencia junto al otro que ve en él el sufrimiento mismo de Cristo. Es lo que afirma la propia Weil cuando dice:

«Transportar su ser en un desdichado, es asumir su desdicha por un tiempo, tomar de forma voluntaria lo que por su esencia misma consiste en ser impuesto por la fuerza y en contra de la voluntad. Es imposible. Solo Cristo lo ha hecho. Solo Cristo puede hacerlo, y los hombres en los que Cristo ocupa el alma»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ «Transporter son être dans un malheureux, c'est assumer son malheur pour un moment, prendre volontairement ce dont l'essence même consiste à être imposé par contrainte et contre la volonté. C'est là une impossibilité. Le Christ seul l'a fait. Le Christ seul peut le faire, et les hommes dont le Christ occupe l'âme» WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur. Écrits de Marseille 1940-1942*. Gallimard, Paris, 2008, 367.

Como hemos podido exponer en esta tesis, ha sido una vivencia cada vez más profunda del sufrimiento propio y ajeno lo que ha llevado a Weil hasta esta conclusión. Esta evolución de su concepción de compasión ha pasado por tres etapas principales, que hemos intentado analizar de cerca:

- Una solución política inseparable de una visión social global.
- Un encuentro personal con el otro a través de la experiencia individual.
- Un salto trascendente viviendo la compasión unida a la Cruz.

A través del estudio de la compasión en la obra y la vida de la filósofa Simone Weil hemos querido profundizar en diferentes aspectos:

1- Afrontar la filosofía como una vía para vivir mejor, es decir, para entender mejor nuestra vida y la de los demás. En vez de alejarnos a través de una proyección intelectual de la realidad, filosofar nos hace más humanos y más capaces de detectar las necesidades ajenas. La filosofía, en este sentido, nos conforma y nos hace aspirar a ser *un corazón inteligente* al servicio de los demás.

2- Intentar mostrar a través del camino intelectual de Simone Weil que un mismo tema, en este caso el sufrimiento del otro, puede ser objeto de profundización constante. En este sentido, el enfoque de esta tesis se opone a muchos análisis de la obra de Weil, que la han juzgado como contradictoria por los «saltos» que da desde la lucha de clases a la experiencia religiosa. Como ha mostrado el autor Miklos Vetö, también nosotros hemos querido observar esos cambios no como una contradicción, sino como un desarrollo de maduración personal e intelectual por parte de la filósofa.

3- Intentar tratar el sufrimiento desde una perspectiva intelectual integrada con la experiencia personal de Weil, hasta llegar a una apertura a la trascendencia. En la tercera parte de la tesis, siguiendo estos aspectos de la experiencia de Weil, se ha querido plantear una profundización de la cuestión del sufrimiento, no visto ya como un problema que resolver, sino como un misterio que envuelve a la persona que sufre.

4- Plantear el último capítulo de la tercera parte como una propuesta que permita acompañar a las personas en su camino intelectual y espiritual, viendo de qué forma se podría plasmar concretamente a través de una reflexión sobre cómo hacerse presente ante el otro.

En el último capítulo de la tesis, *La compasión como experiencia trascendente*, se ha trabajado más allá de la hipótesis original sobre la compasión a través de la Pasión de Cristo en dos aspectos. En primer lugar, estudiando los textos disponibles y, en este caso, sobre todo, la correspondencia y el libro testimonio del Padre Perrin y de Gustave Thibon, hemos expuesto dos realidades que no se habían contemplado cuando se inició esta tesis. Se podrían resumir en una reflexión sobre el acompañamiento. Ya no es Simone Weil quien busca cómo compartir el sufrimiento con los demás, sino que es ella misma quien descubre la compasión desde la perspectiva del que es acompañado. En el apartado *Razón ampliada*, se reflexiona sobre cómo acompañar de forma intelectual y espiritual a alguien que sufre por su búsqueda de sentido y en un camino hacia la fe. El contenido de esta parte de la tesis se ha ido conformando durante la investigación y, sobre todo, a través de las reflexiones del Padre Perrin, que son valiosas pistas de reflexión para ahondar en este camino, aún más en un contexto universitario como es el nuestro.

Por otro lado, la hipótesis de la Cruz como culmen de la compasión se ha llevado más allá, entendiendo la Cruz no como un punto final, como ha explicado, a veces, Weil, sino en continuidad con la Resurrección como respuesta completa al sufrimiento humano. En esta perspectiva, que experimenta en gran parte Weil aunque no se dé en ella de forma plena, ni sea formulada en términos claros, se abre para cada persona una posibilidad de entrar en relación con Cristo. También, gracias a los últimos textos de Weil, hemos llegado a la conclusión de que esta Relación, que acompaña y que se encarna en la Eucaristía y en un trato personal con Cristo, permite dar una luz completamente nueva al sufrimiento padecido.

Dicho esto en forma general, vamos ahora a retomar las tres grandes fases intelectuales y vitales de Weil, para exponer de forma sintética lo que cada capítulo ha ayudado a profundizar.

En la primera parte, *Indignarse. La compasión desde la lucha*, hemos podido seguir los primeros años de Weil como intelectual y militante en los ámbitos social y político. La injusticia, en este contexto, es la primera forma en la que la filósofa se enfrenta al sufrimiento ajeno. En esta fase, la voluntad personal es el punto de anclaje para poder desarrollarse entre lo que es uno y lo que aspira a ser. Por esa razón, Weil ve en la explotación social de los obreros un mal mucho más grande que el dolor físico y la explotación laboral. Le interpela la mentalidad de esclavitud que el trabajo, realizado en condiciones inhumanas, provoca en los que lo soportan; la miseria ya no es solo económica, es intelectual y moral.

Weil cree, en esta etapa, que un cambio radical del sistema laboral sería la solución a todos los males de la clase obrera y de la falta de libertades que está sufriendo. Para ello, intuye que el que sufre esta situación tiene que ser partícipe del cambio que le afecta y no ser un individuo pasivo que recibe ayudas, por muy provechosas que estas puedan ser. Este punto es importante ya que, en la profundización sobre el sufrimiento, nunca se aparta de esta perspectiva: el sufriente es actor de su destino y no se le puede pretender acompañar quitándole su capacidad de decisión. Por eso, en esta fase vital de compromiso con la clase obrera, Weil aboga por la comprensión de su tarea por parte del obrero y la posibilidad de darle un sentido.

Establece así una división clara en dos clases de personas: las que disponen de las máquinas y aquellas de las cuales las máquinas disponen⁴⁶⁸. Desde esta lógica, resulta casi inevitable pasar de tratar a la persona como una máquina a realmente creer que lo es; entre estos dos estadios solo hay un pequeño paso. Y al darlo, se reduce el hombre a «la fuerza animal», porque se le priva de todo lo demás: habilidades, capacidad de análisis, iniciativa, libertad en la organización de su trabajo, etc. La negación del sentido y la anulación de la voluntad empujan al trabajador a una miseria moral mucho más desesperante que la pobreza material que también padece. La obediencia ya no se entiende como un acto libre de la inteligencia que da sentido a la acción, sino como la sumisión del esclavo.

Weil da como respuesta comprometida a tal estado de injusticia la necesidad del desprendimiento personal para encontrarse con esas personas que ya no son capaces de ser conscientes de su dignidad. Este concepto de justicia se expresa de un modo absolutamente radical, hasta encarnarse incluso en su propia vida: todo lo que no es imprescindible viene a ser, para Weil, un robo a los que no tienen nada. La capacidad de entrega, entonces, se entiende como este proceso de deshacerse de casi todo para abrirse a una donación que no sea desdeñosa, mirando por encima a los que no tienen.

⁴⁶⁸ «A l'opposition créée par l'argent entre acheteurs et vendeurs de la force de travail s'est ajoutée une autre opposition, créée par le moyen même de la production, entre ceux qui disposent de la machine et ceux dont la machine dispose. L'expérience russe a montré que, contrairement à ce que Marx a trop hâtivement admis, la première de ces oppositions peut être supprimé sans que disparaisse la seconde.» «A la oposición creada por el dinero entre los compradores y los vendedores de la fuerza de trabajo, se ha añadido otra oposición, creada por el mismo medio de producción, entre los que disponen de la máquina y los de quienes dispone la máquina. La experiencia rusa ha mostrado que, al contrario de lo que Marx ha admitido precipitadamente, la primera de esas oposiciones puede ser suprimida sin que desaparezca la segunda.» (WEIL S. *Écrits historiques et politiques, II, 1. Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1988, 269.)

Weil define así lo superfluo de forma drástica: es tener lo que no tienen los más pobres. Así se entiende que el camino de compasión que empieza a recorrer Simone Weil desde su primera juventud no es ninguna pose intelectual. Lo entrega todo y se entrega ella misma en este afán de compadecer(se), con la mirada puesta en el modelo de San Francisco de Asís, que admira mucho antes incluso de su conversión. En consonancia con el santo, Weil concibe la fraternidad de un modo estrechamente relacionado con un tipo de pobreza voluntaria que ella llevará hasta el extremo en la última parte de su vida.

La cuestión, en lo que para nosotros resulta problemático, es que, si para dar es necesario desprenderse, ciertas pobreza como, por ejemplo, una enfermedad, no tienen por qué buscarse, sino que pueden ser la ocasión de acercarse a los que padecen lo mismo, sin nunca hacer del sufrimiento un fin en sí mismo, ni algo que sea objeto de deseo voluntario. Es uno de los temas que defiende Weil de tal manera que no nos queda más remedio, en este caso, que alejarnos de un análisis, que de alguna manera vuelve a retomar cuando se encuentra con la Cruz. A nuestro modo de ver, no se trata de querer la Cruz; se trata de amar a Aquel que está clavado en ella. Dicho de otro modo, siempre y en todo lugar, hay que buscar la manera de aliviar el sufrimiento, tanto el ajeno como el propio, sin ver nunca en él un bien, por mucho que de tales situaciones de padecimiento puedan también derivarse, accidentalmente, ciertos bienes. Esta ambivalencia del mal, por sus efectos, no puede hacernos creer que el mal es bueno; muestra, simplemente, que el mal que existe no es nunca absoluto, ni existe por sí y en sí mismo.

El sufrimiento siempre es un mal, pero —entre sus posibles efectos— también puede estar el que sea un camino doloroso que permita abrirse a otras realidades bien distintas: las vivencias de los demás y una relación trascendente. Es lo que observa Weil a través de sus recurrentes dolores de cabeza. Eso no significa, sin embargo, que por padecer una enfermedad se nos abra, sin más, el entendimiento acerca de lo que está viviendo otro, incluso en el caso de que sufra lo mismo. Es importante, en esta reflexión, entender que la percepción y la vivencia de un mismo dolor siempre es única y personal, y que ni siquiera en este sentido, ni con la mejor de las intenciones, tiene uno derecho a dominar al otro, enfermo, en un afán de asimilarle a la propia experiencia.

Precisamente es, este último, otro de los temas que atraviesan toda la obra de Weil, y que ella desarrolla a raíz de sus experiencias en la fábrica y en la guerra: el “instinto” de dominación del otro que ella denomina *fuera*. En nuestra opinión, se trata de uno de los grandes aportes personales de la filósofa, derivado de su delicadeza extrema hacia los demás, sobre todo ante los más despreciados: siempre vio en ellos, más allá de lo que

ellos mismos eran a menudo capaces de ver, esa dignidad que procede de nuestra condición humana y que a todos nos tiene que hacer dar un paso atrás y descalzarnos para pisar el terreno sagrado que es la alteridad del otro.

Ya hemos hecho referencia a ello en la tesis, pero cabe volver a subrayar la indignación que Weil experimenta ante ese tipo de turismo «humanitario» que pasea ante el sufrimiento ajeno. Los dolores siempre tienen componentes morales, emocionales y espirituales que son fundamentales y no se pueden tomar uno a uno, y en forma aislada, porque la persona que lo padece tiene una vivencia integral del dolor en todos esos ámbitos. De hecho, el gran peligro que desencadena el dolor físico es la posibilidad de sentir odio hacia los sanos y hacia sí mismo.

Esta dinámica espiritual solo puede conducir a un punto: la desesperación. Y para salir de esta desesperación, Weil intuye que una sola vía es realmente posible: la de la verticalidad de la trascendencia. A esta conclusión llega por experiencia propia, cuando descubre que un punto secreto del alma puede elevarse a pesar del dolor⁴⁶⁹. Esta experiencia que vive Weil a raíz de sus dolores de cabeza, le hace cambiar su enfoque sobre el sufrimiento ya que, en adelante, no lo verá ya solo como una realidad social. El sufrimiento ligado al dolor físico tiene un aspecto tan íntimo que es único, como lo es cada ser humano y, por esa razón, es en gran parte inefable e intransferible. La compasión, para Weil, ya no podrá entenderse como una estrategia global, sino que es un cara a cara en el cual cada intercambio resulta ser único, como lo son las personas mismas.

Por ese cambio en la percepción de Simone Weil, la segunda parte de la tesis, *Compartir para compadecer. La compasión como realidad personal*, se ha enfocado en la reflexión de la filósofa sobre la experiencia personal del sufrimiento, entendido como realidad que afecta a cada persona, en su unicidad e intimidad. Weil ya no está reflexionando en categorías de masas, sino de almas, y se ve entonces hasta qué punto ha dado un salto ontológico. Sigue preocupándose por los pueblos y ciertas categorías sociales, pero entendiendo ya cualquier grupo como una asociación de personas únicas e irrepetibles.

⁴⁶⁹ «Porter sa croix, c'est porter la connaissance qu'on est entièrement soumis à cette nécessité aveugle, dans toutes les parties de l'être, sauf un point si secret de l'âme que la conscience ne l'atteint pas». «Llevar su cruz, es llevar este conocimiento de que estamos enteramente sometidos a la necesidad ciega, en todas las partes del ser, salvo en un punto tan secreto del alma que la conciencia no alcanza» (WEIL, S. *L'amour de Dieu et le malheur*. Œuvres Quarto Gallimard, París, 1999, 706).

Entonces, la desdicha, concepto fundamental que ahora desarrolla, no es ya la injusticia social de la cual hablaba en sus primeros años, sino esta forma de vivir el sufrimiento que pasa por una humillación, un aniquilamiento que resulta imposible de transmitir del todo. Weil entra en la experiencia de cada uno con el mal que ella denomina *pesanteur* y, a raíz de ello, escribe uno de sus textos más conocidos sobre las necesidades del alma. Esta *pesanteur*, que define como la tendencia natural del hombre a la caída, le hace entender el acompañamiento en la compasión de forma más profunda e individual:

«*Pesanteur*. De una manera general, lo que esperamos de los demás está determinado por los efectos de la *pesanteur* en nosotros; lo que recibimos está determinado por los efectos de la *pesanteur* en ellos. A veces coinciden (por azar), a menudo no. ¿Por qué en cuanto un ser humano manifiesta que necesita un poco o mucho de otro, este se aleja? *Pesanteur*»⁴⁷⁰.

Comprender con compasión se convierte en una lucha personal, ya no dirigida al terreno de la lucha política y social, sino orientada contra esta tendencia que Weil descubre en cada ser humano.

La fuerza negativa que Weil llama *pesanteur*, por otra parte, no afecta solo a los que acompañan, sino que también la propia persona que sufre la puede experimentar. De hecho, ese afán de dominación puede darse también en él, cuando intenta comunicar a otros el sufrimiento propio maltratándoles o mendigando su lástima⁴⁷¹.

En esta etapa, Weil profundiza igualmente en la conexión que existe entre las necesidades materiales del ser humano y las espirituales, dando un paso más en su comprensión del sufrimiento. Lo explicita en su análisis sobre las necesidades del alma, necesidades que recogen realidades que podrían ser más prosaicas, pero que Weil enlaza con la parte más profunda de la persona que, en este momento, en el cual supuestamente aún no cree en Dios, ya denomina alma. En su opinión, la necesidad de un orden hace referencia a un «destino eterno», como ella misma proclama.

⁴⁷⁰ «*Pesanteur*. D'une manière générale, ce qu'on attend des autres est déterminé par les effets de la pesanteur en nous; ce qu'on en reçoit est déterminé par les effets de la pesanteur en eux. Parfois cela coïncide (par hasard), souvent non. Pourquoi est-ce que dès qu'un être humain témoigne qu'il a peu ou beaucoup besoin d'un autre, celui-ci s'éloigne? *Pesanteur*.» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 41.)

⁴⁷¹ Cfr. *Ibidem*, 46.

En esta evolución intelectual, Weil investiga otros conceptos como la atención, disposición que le abre al otro y también a la posibilidad de una relación con Dios. Así lo manifiesta y describe en su carta *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. Y, en su vida personal, prosigue con el proceso de desprendimiento que había empezado con las posesiones materiales, pero que ahora también quiere hacer extensible a sus sentimientos y sus intereses. La atención, tal y como explica en sus cartas, es justamente este desprendimiento, necesario para poder llegar a las profundidades del ser. Busca la raíz de la identidad humana cuando solo queda lo imprescindible, una vez que han caído todas las apariencias creadas por el estatus, el dinero, la salud, la inteligencia o la belleza.

Da también nuevos pasos en su búsqueda de comprensión del sufrimiento y de acompañamiento al que sufre, como decimos, no tanto a través de experiencias exteriores, como a través de una vivencia interior. En esta dinámica intelectual y espiritual, aunque sigue buscando intentar aliviar todo lo posible a los que se encuentra en su camino, busca un sentido más que una solución universal a todos los problemas existentes. De hecho, Weil llega tanto por su reflexión como por su propia experiencia a discernir cuál es el peligro extremo del sufrimiento: abocarnos a la desesperación.

Cuando uno pasa por todas las etapas que describe Weil y es capaz de acompañar desde tan cerca al otro, se ha de enfrentar inevitablemente con el escándalo del mal. Y esta experiencia del mal puede nublar la vista y no permitir ver nada más. Weil lo advierte de esta manera, al tiempo que razona su inconsistencia:

«Decir que el mundo no vale nada, que la vida no vale nada, y dar como prueba de ello el mal, es absurdo, porque si no vale nada, ¿de qué le priva el mal?»⁴⁷²

Toda su atención está ahora enfocada en reconocer de qué priva el mal, para poder alumbrar el sufrimiento propio y ajeno. Realmente, es una voluntad de buscar la esperanza en medio de las turbaciones. Cuando el ser humano deja de ver el mal que vive solo como un problema que hay que resolver, es cuando trata de buscarle un sentido que le permita evitar la desesperación y el absurdo. Weil, desde el punto de vista de su

⁴⁷² «Dire que le monde ne vaut rien, que cette vie ne vaut rien, et donner pour preuve le mal, est absurde, car si cela ne vaut rien, de quoi le mal prive-t-il?» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988, 151.)

condición de filósofa, que no deja de comportarse como tal en ningún momento, aplica su inteligencia a lo expuesto.

Para ella, en esta etapa de su recorrido intelectual, hay tres formas complementarias de buscar un sentido al sufrimiento sirviéndose de la inteligencia. Primero, es posible ejercitar la inteligencia para buscar soluciones pragmáticas al sufrimiento, descubriendo y abordando las causas materiales de los padecimientos de las personas. Un caso claro de esta forma de plantear la compasión es su activismo político, orientado a cambiar las condiciones de vida de los obreros de las fábricas. En segundo lugar, sería la inteligencia la que permitiría a la voluntad orientarse, gracias a la luz que aquella alumbra. Y finalmente, la tercera forma de ejercitar la inteligencia es a través de una especulación teórica que no busca ninguna acción derivada de ella. Esta combinación de las tres formas de ejercicio intelectual permite, según la filósofa, conocer para ser mejor. Porque no saber sobre la propia vida es, como subraya, arriesgarse a ser desagraciado.

En efecto, para poder cambiar la propia realidad, primero hay que conocerla de forma profunda, con sus causas y consecuencias. En este camino hacia una compasión más profunda, Weil entiende que es fundamental saber reconocer el Bien para poder ver de qué realmente nos priva el mal, desencadenando en nosotros las más variadas formas de sufrimiento. Como hemos subrayado ya, Weil desmonta la expresión «la vida no vale nada» porque, como bien explica, entonces ¿de qué nos privaría el mal si no se hallaba ningún valor en nuestra vida? Es una forma valiosa de acompañar a los que pasan por un gran sufrimiento y no pueden ver, en ese momento, ninguna cosa digna de agradecer en su vida. La capacidad de agradecer es, por cierto, una vía muy potente para evitar que el sufrimiento lo invada todo.

En su afán de acompañar al otro, Weil establece, además, que la compasión no puede reducirse a un sentimiento o una acción espontánea, sino que debe ser el resultado de un acto meditado, que necesita de la voluntad y del discernimiento. En su caso, un error en el que es posible que haya caído en ciertas épocas de su vida, es el confundir la voluntad de compadecer con el voluntarismo. El riesgo consiste en concebir como un fin en sí mismo el padecer con el otro. Si bien es cierto que Weil llega a la conclusión de que la compasión verdadera exige no rehuir el sufrimiento que genera acompañar a los demás, no por esa razón hay que dejar de tener claro el límite de este sufrimiento propio. Primero, porque la compasión no puede fijarse como un objetivo último, valioso en y por sí; ni siquiera puede consistir únicamente en la búsqueda de una solución al sufrimiento ajeno.

Este tipo de sufrimiento, por lo demás como cualquier otro, tiene siempre una dimensión personal y, por lo tanto, única. Lo que significa que por mucho que se quiera acercar uno al otro, siempre existirá, en última instancia, una distancia insalvable.

En este sentido, la misión del que acompaña integra esta capacidad de aceptación de no confundirse con la víctima, con saber quedarse en su lugar rechazando ser el protagonista. Por esa razón, y siguiendo tanto la evolución del pensamiento de Weil como su experiencia vital, se podría afirmar que es necesario dar el paso de la aceptación del sufrimiento para acercarse al otro a través de la compasión, pero estando siempre atento para no ponerlo como el elemento central. El objetivo es acompañar. De esta manera, la compasión acaba convirtiéndose en olvido de sí, una actitud que asume que quedarse en un segundo plano es primordial para ser capaz de compadecer. Además, querer sufrir tanto como al que se está acompañando tiene otro riesgo mayor: no darse cuenta del destino y la misión propia. Es lo que el final de la vida de Weil pone de manifiesto cuando está tan centrada en los males de los franceses bajo la ocupación nazi, que no puede ver todo lo que podría aportar aún estando exiliada en Gran Bretaña.

Para Weil, la compasión consistirá, entonces, en una cierta forma de mirada. También aquí, sin embargo, hay riesgos que es preciso evitar y que consisten en ser capaz de mirar lejos, pero también olvidar lo que nos es más cercano. Es, por desgracia, la gran paradoja de la vida de Weil, quien siendo judía no supo ver el sufrimiento de su pueblo durante los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Es este un punto que hemos abordado con cierto detalle y sobre el que no vamos a extendernos mucho ahora, en esta conclusión, pues, además, incluye elementos tan personales en nuestra filosofía que resultaría imposible entenderlo del todo sin entrar en el terreno de las intenciones íntimas de cada uno, lo cual no solo es imposible, sino muy probablemente injusto.

Lo que sí aporta ese análisis a nuestra comprensión de la compasión en esta parte de la vida y de los escritos de Weil, es la necesidad de vigilancia de nuestro propio criterio a la hora de discernir quiénes son los que sufren y necesitan de nuestra compasión. El olvido de ciertas personas o grupos de personas puede ser compatible con un gran afán de implicarse en el dolor ajeno. Examinar el criterio propio sobre las prioridades personales y la misión de cada uno resulta, pues, primordial, para no dejarse abrumar por sufrimientos lejanos e ignorar los cercanos.

Además, es igualmente importante esta atención dado el aislamiento que también conlleva el sufrimiento. De esta manera lo apuntaba Weil: «Así, cada condición desdichada entre los hombres crea una zona de silencio en la cual los seres humanos se

encuentran encerrados como en una isla»⁴⁷³. Esta capacidad de discernimiento en la compasión es de importancia vital para vislumbrar cuándo una persona se está encerrando en esa isla del sufrimiento y qué tipo de comportamiento produce. Weil concluye, a este respecto, que el sufrimiento puede empujar a «caer en una inercia del alma», es decir, una especie de muerte espiritual, o a volcarse en una actividad frenética que tiene como fin cortar las raíces de los demás⁴⁷⁴.

La autora apunta aquí a uno de los grandes males de nuestra sociedad moderna: la soledad. Es una experiencia ligada al sufrimiento que puede ser física, moral o espiritual, que puede ser patente o manifestarse solo sutilmente. El ser humano que sufre, en todo caso, tiene que adentrarse en una experiencia que siempre ofrece un componente de soledad, ya que el sufrimiento no se puede abarcar del todo, ni transmitirse de forma total a los demás, aunque estos estén dispuestos a que así sea. También esto nos abre a otra posible dimensión, porque así se experimenta la imposibilidad de que algún ser humano pueda ser la respuesta a la búsqueda de un acompañamiento integral. (Es lo que Weil va a descubrir y profundizar en los últimos años de su vida, y que nosotros abordamos en la tercera parte de la tesis, arrojando nueva luz sobre la compasión puramente humana y mostrando la necesidad de una compasión desde la Trascendencia).

Weil reconoce asimismo la importancia de estar bien arraigado, ya sean esas raíces físicas o espirituales. El ser humano está necesitado de un entorno, de un cosmos, para poder crecer y apoyarse en otros cuando sea necesario. La filósofa entiende que esta necesidad vital del hombre de estar en relación estable con los demás, es un reflejo de una vocación más profunda como ser humano; es la necesidad que más se asemeja a su destino eterno⁴⁷⁵. Entrar en comunión con los demás y ser consciente del valor que aporta cualquier persona, sufriendo o no, es fundamental porque el mayor sufrimiento es sentirse estéril, rechazado, indeseable.

En este sentido, otra de las grandes aportaciones de Weil como respuesta a la soledad generada por el sufrimiento de cualquier tipo, es el acogimiento de los seres humanos en lugares de vida que les permitan enraizarse. Simone Weil define el hecho de

⁴⁷³ «Ainsi chaque condition malheureuse parmi les hommes crée une zone de silence où les êtres humains se trouvent enfermés comme dans une île.» (WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains*. La condition ouvrière. 1941.)

⁴⁷⁴ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 39.

⁴⁷⁵ WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Oeuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 11.

poder echar raíces como la necesidad más importante y más desconocida del alma. Somos seres de necesidades: todos y cada uno de los seres humanos necesitamos recibir, en casi su totalidad, una vida moral, intelectual y espiritual. Aquí hallamos una nueva conexión con la tercera parte de la tesis: esa necesidad que tiene el hombre, y que se hace patente aún más cuando sufre, no se puede cubrir nunca totalmente, aunque nos empeñemos y dediquemos por entero a los otros en un deseo ferviente de aliviar su sufrimiento. Y dicha imposibilidad abre a otra dimensión, una dimensión trascendental, que —como hemos dicho— constituye el eje central de la compasión que Simone Weil descubre en los últimos años de su vida.

En la tercera parte de la tesis, por tanto, se ha estudiado, lo que constituye el centro de nuestra hipótesis principal, la necesidad de vivir la experiencia de la Cruz de Cristo, y de unirse a ella personal y vitalmente, para llegar a una compasión más profunda y fructífera hacia los demás. Es importante volver a resaltar que, en Simone Weil, el pensamiento filosófico y la vida están íntimamente ligados y que toda esta reflexión, que la abre a la trascendencia, empieza por una experiencia personal de fe. Como ella misma confiesa, y ya hemos citado antes:

«No había previsto la posibilidad de eso, de un contacto real, de persona a persona, en este mundo terrenal, entre un ser humano y Dios»⁴⁷⁶.

Con esta experiencia, que para ella supone una total sorpresa, Weil había vislumbrado un nuevo horizonte, en el que descubre más luminosas y profundas intuiciones dentro de su camino personal de búsqueda. Entiende ahora que hay realidades que no se pueden plantear solo en un plano intelectual y que no se pueden responder únicamente contempladas desde ese enfoque. En el caso del sufrimiento, vivirlo desde la experiencia propia ha sido fundamental para que Weil lo entendiera y para que su pensamiento se volviera más rico a raíz de ello.

En este mismo sentido, hemos visto que Weil apartó desde muy joven la pregunta sobre Dios, porque entendía que este tipo de cuestiones no se podían resolver solo con el intelecto. Mucho menos aún, si lo que se pretende responder no es solo su existencia sino la posibilidad de una relación personal con él. De esta manera, una de las frases que más

⁴⁷⁶ «Je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu» (WEIL, S. *Autobiographie spirituelle*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 771).

importante nos ha parecido a lo largo de este trabajo es la de constatar que «sabemos, por medio de la inteligencia, que lo que la inteligencia no aprehende es más real que lo que aprehende»⁴⁷⁷.

En el caso de la compasión, esta experiencia de fe le da a la filósofa una nueva perspectiva y, por esta razón, su conversión es vital para entender la mayor hondura de su concepción del sufrimiento:

«Ocurre con la obra filosófica como con ciertos cuadros; solo son un montón informe de colores hasta que uno se sitúa en un cierto punto desde el cual todo se ordena»⁴⁷⁸.

Una de las conclusiones que hemos extraído del estudio de la vida y del pensamiento de Weil, y que no habíamos contemplado en un principio, es la necesidad en ciertas circunstancias de la vida de adaptar una estructura intelectual a un descubrimiento personal. Es decir, este diálogo entre fe y razón no es lo que en un primer momento se planteaba hablando del sufrimiento, o, en todo caso, para apuntar hacia el misterio del mal como problema teológico. Pero, siguiendo los pasos de Weil, hemos tenido que plantearnos qué significa el proceso de acercamiento a la fe de una intelectual que ya tenía toda una estructura mental construida; y concluir que, justamente lo que la distingue, puede también ser un impedimento para llegar a una comprensión más honda de la compasión.

Aunque pueda parecer paradójico, la filósofa francesa no se había planteado que, en un momento dado, para avanzar intelectualmente, era necesaria una cierta renuncia a lo que uno cree saber. Esto no significa empobrecerse, por mucho que así pueda parecer quizá, en un primer momento, sino abrir la mente a algo infinitamente superior a ella. El Padre Perrin, acompañando a Simone Weil, había entendido perfectamente que ahí residía todo el combate de la joven:

⁴⁷⁷ «Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 207).

⁴⁷⁸ «Il en est d'une œuvre philosophique comme de certains tableaux; ils ne sont qu'un amas informe de couleurs jusqu'à ce qu'on soit placé à certain point d'où tout s'ordonne» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Collection Espoir, Paris 1962, 30).

«La luz que le da el sentido de un Dios personal y vivo, de Cristo, centro de la Revelación, esta luz bella cae en una inteligencia penetrada por una filosofía, por una cultura completamente contrarias, forjada por métodos de pensamiento y experiencias opuestas»⁴⁷⁹.

Sucede esto en el tiempo en que el concepto de gracia empieza a tener un sitio fundamental en los escritos de Weil. Con aquella, no solo se refiere a su experiencia religiosa, sino que lo traslada a la vivencia de aquel que acompaña a otras personas que sufren. En esta etapa de su vida, la autora constata la imposibilidad de franquear cierto umbral de empatía o de vivencia compartida con el otro en su sufrimiento. Observa que, de hecho, la lástima por el sufrimiento ajeno puede llegar, en su deseo de acompañar a este, hasta un cierto nivel de profundidad, pero no hasta el fondo último de su desgracia. Weil constata que, para poder experimentar esta gracia, es importante empezar por aceptar la imposibilidad de llenar el vacío que deja el sufrimiento propio o ajeno. Bajar más hondo en este vacío es solo posible, según ella, al deshacerse de la lástima y dejar que sea la caridad la que tome el relevo y ocupe su lugar. ¿Y de qué modo llega la caridad donde toda la solidaridad y la empatía humanas no llegan?⁴⁸⁰. Weil propone una respuesta que es complicada de comprender si solo se ponen en juego nuestras facultades cognitivas buscando una comprensión exclusivamente racional: la caridad puede adentrarse en las profundidades de la miseria humana por la gracia, una gracia que, además, no llena el vacío como podríamos esperar los seres humanos, sino que deja la herida abierta.

Este giro en su forma de ver la compasión se traduce en sus textos al enunciar una diferencia entre el plano natural y el sobrenatural:

«No hay compasión natural hacia el desdichado porque esta implicaría renegar del propio yo. La intersubjetividad verdadera que se hace perfecta en la compasión

⁴⁷⁹ «La lumière qui lui donne le sens d'un Dieu personnel et vivant, du Christ centre de la révélation, cette belle lumière tombe dans une intelligence pénétrée d'une philosophie, d'une culture toutes contraires, façonnée par des méthodes de pensée et des expériences opposées» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 47).

⁴⁸⁰ «La pitié descend jusqu'à un certain niveau, et non au-dessous. Comment la charité fait-elle pour descendre au-dessous?» «La lástima descende hasta cierto nivel y no por debajo. ¿Cómo hace la caridad para bajar más hondo?» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 45).

hacia el desdichado es sobrenatural. Hay que haber pasado por la perspectiva de Dios para poder ofrecerse a cambio de otro, y es justamente eso lo que la compasión exige»⁴⁸¹.

Miklos Vetö subraya esta aparente contradicción en el pensamiento de Weil, no como un error intelectual, sino como un salto a un plano diferente y superior. Esta preocupación por la compasión, que ha habitado Weil desde su infancia, no tenía, según él, otro camino que llegar a pasar por una necesaria reflexión sobre lo sobrenatural:

«La reflexión sobre el sufrimiento, en el sentido amplio de la expresión, es siempre el signo de una metafísica de la trascendencia porque implica una ruptura, una contradicción (...)»⁴⁸².

La metafísica que Weil anhela conocer para profundizar en una compasión que tantos esfuerzos le ha supuesto en su vida necesita, de la capacidad de abrir la razón, de una razón ampliada, o mejor, de un uso ampliado de la razón. Ese paso es el que la filósofa cartesiana se niega a dar, para seguir afirmando que la duda metódica es el mejor medio para alcanzar la verdad. Y lo hace, aun cuando este ámbito supere su estrecha concepción de la racionalidad, como ella misma reconoce:

«Sabiéndome falible, sabiendo que todo el mal que tengo la cobardía de dejar subsistir en mi alma debe producir en ella una cantidad proporcional de mentira y error, dudo en este sentido hasta de las cosas que se me aparecen como las más manifiestamente ciertas. (...) Espero y cuento firmemente permanecer en esta actitud hasta la muerte»⁴⁸³.

⁴⁸¹ Citando à Simone Weil: «Il n'y a pas de compassion naturelle à l'égard du malheureux car celle-ci impliquerait le reniement du moi. La véritable intersubjectivité qui se parfait dans la compassion à l'égard du malheureux est surnaturelle. Il faut être passé par la perspective de Dieu pour pouvoir s'offrir en rachat pour un autre et c'est justement ce qu'exige la compassion» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 81).

⁴⁸² «La réflexion sur la souffrance, au sens large du terme, est toujours le signe d'une métaphysique de la transcendance car elle implique une cassure, une contradiction (...)» (VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Édition L'Harmattan, Paris, 1997, 69).

⁴⁸³ «Me sachant faillible, sachant que tout le mal que j'ai la lâcheté de laisser subsister dans mon âme doit y produire une quantité proportionnelle de mensonge et d'erreur, je doute en un sens des choses mêmes qui m'apparaissent le plus manifestement certaines. (...) J'espère et je compte fermement demeurer dans cette

Ya que nadie puede adentrarse en las intenciones más íntimas de Simone Weil, y menos en los últimos tiempos de su vida, no se puede afirmar si, efectivamente, mantuvo esta posición hasta el final. Sin embargo, sus textos sí reflejan este desgarramiento entre su deseo de dar ese salto y su voluntad de pasar absolutamente toda la realidad por el filtro de su razón. Gran parte del sufrimiento espiritual que vive en la última época de su vida, y que se manifiesta muy claramente en sus escritos, tiene su raíz en esta actitud vital de duda permanente. Como bien afirma, si la compasión necesita de la gracia para poder llegar a su plenitud, es un obstáculo inmenso querer únicamente construirla con estructuras puramente racionales, valiosas, pero también limitadas. Por lo demás, no sabemos si es una decisión de Weil únicamente movida por su reflexión personal. Como se ha subrayado ya, el Padre Perrin interpreta que una cierta formación intelectual deja huella en la persona y dificulta la posibilidad de abrirse a la trascendencia. En efecto, más que una elección completamente libre, se trataría, así, de «una dificultad en razón de un cierto racionalismo que el descubrimiento de Cristo no había abolido»⁴⁸⁴.

Weil, que tanto insistió en la importancia de la atención, esa disposición necesaria para aprender, no permite realmente que nadie le enseñe conocimientos o vías de avanzar en su descubrimiento de esta nueva dimensión de la compasión. Quiere entender y experimentar todo por sus propios medios, por eso le cuesta entrar en un verdadero diálogo con los creyentes y, también, abrirse a algo que no controle completamente. El Padre Perrin lo resalta cuando, hablando del camino de Weil, dice que «querer permanecer autodidactas, es exponerse a muchas decepciones: los grandes maestros, los verdaderos maestros son los que se han entregado a la escuela de Dios y de los hombres»⁴⁸⁵.

attitude jusqu'à la mort» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 106).

⁴⁸⁴ «(...) Il y avait pour elle une difficulté à cause d'un certain rationalisme que la découverte du Christ n'avait pas aboli; elle comprenait que "ce sont des réalités", que, "c'est d'un ordre au-dessus", que "la seule partie de l'intelligence humaine qui soit capable d'un contact réel avec eux, c'est la faculté d'amour surnaturel". Mais elle se refusait à les envisager comme objets d'affirmation ou de négation, et donc comme pouvant être proposés par le magistère de l'Église». «(...) Había para ella una dificultad en razón de un cierto racionalismo que el descubrimiento de Cristo no había abolido; comprendía "que hay realidades de un orden superior" y que "la única parte de la inteligencia humana capaz de un contacto real con ellas es la facultad del amor sobrenatural". Pero se negaba a contemplarlas como objetos de afirmación o de negación, y, por tanto, como pudiendo ser propuestas por el magisterio de la Iglesia» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 53).

⁴⁸⁵ «Vouloir rester autodidactes, c'est s'exposer à bien des déconvenues: les grands maîtres, les vrais maîtres sont ceux qui se sont mis à l'école de Dieu et des hommes» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 67).

En esta etapa de conocimiento más profundo, parece que es necesario dar un salto sin poder entender todo de forma completa, para luego entenderlo mejor. Weil habla, en un poema propio ya citado, de una puerta cerrada, y el Padre Perrin entiende que es necesaria una opción vital que apueste por la fe para que esta dé luego luz a la inteligencia:

«(...) [Weil] olvida, o finge olvidar, que hay en la Iglesia una teología, una sabiduría que, en el balbuceo de la inteligencia humana, se esmera en seguir abierta a la Sabiduría divina. La fe total, que habría hecho de Simone una discípula de Cristo, le hubiera dado acceso a esta sabiduría: “Cree para recibir la inteligencia” (San Agustín)»⁴⁸⁶.

Lo que es cierto es que el sufrimiento que Weil experimenta, en esta imposibilidad de avanzar más, era muy real y le suponía un verdadero tormento espiritual. Se daba cuenta de que por sí misma, y solo a través del ejercicio de su razón, no conseguía adentrarse más en el misterio del sufrimiento ajeno y, a la vez, no podía dar este paso que le hubiera abierto la posibilidad de un conocimiento más profundo de la compasión.

Otro de los temas que, para nosotros, ha sido una sorpresa descubrir, es el del acompañamiento espiritual e intelectual como forma de compasión, no porque fuera Weil quien nos lo proporcionara, sino porque, al final de su vida, fue ella misma quien lo necesitó para intentar aliviar el gran sufrimiento que le suponían sus dudas de fe y su impresión de verse estancada. En este caminar, se observa a Weil en el otro lado de la barrera. Ella, que durante toda su existencia había intentado aliviar a los demás, se ve en esas circunstancias necesitada de una ayuda exterior, debido a que por sí misma no era capaz de salir de tal situación. También en su caso, todo el reto de estar presente para las personas que tienen este tipo de sufrimientos reside en respetar su libertad teniendo siempre claro que se trata de una decisión personal que nunca puede ser intervenida o forzada desde el exterior. Se puede intentar orientar, sí, pero nunca dar el paso por la persona.

⁴⁸⁶ «(...) Oubliant ou feignant d’oublier qu’il y a dans l’Église une théologie, une sagesse qui, dans le balbutiement de l’intelligence humaine, s’applique à rester ouverte à la Sagesse divine. La foi totale qui aurait fait de Simone la disciple du Christ lui eût donné accès à cette sagesse: “Crois pour recevoir l’intelligence”» (Saint Augustin) (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 49).

«Se salva una idea, no tanto luchando contra ella, como liberándola de sus alteraciones, de sus desviaciones, de sus errores, para conducirla hasta la verdad como se salva a una persona conduciéndola hasta Dios (...)»⁴⁸⁷.

El sufrimiento espiritual que experimenta Weil es muy característico de nuestra época y, por eso, puede ser valioso investigar cómo aliviarlo y utilizar tanto la razón como la fe en este ejercicio de compasión. Este crecimiento del conocimiento, que ha perseguido Weil toda su vida, va ligado a la propia existencia. Es una de las aportaciones más provechosas de su vida y de su pensamiento, que queda ilustrada por sus propias dificultades: en ciertos momentos el bloqueo espiritual e intelectual no tiene que ver realmente con las capacidades, sino con las propias opciones vitales. Como bien analizaba el P. Albert-Henri Kühlem, la búsqueda de la verdad tiene carácter subjetivo-existencial y obliga a ser radical, es decir, a ir a la raíz misma de la vida humana⁴⁸⁸.

Por todas esas dificultades, que se reflejan en Weil y que se hacen eco de sufrimientos de todo tipo, hemos presentado la última parte del capítulo tercero de la tesis como una síntesis de lo que vislumbra la joven filósofa. El reto no está en resolver una ecuación de la compasión, sino que se trata de una experiencia que nos trasciende aún en mayor medida: consiste nada menos que en buscar un encuentro con el Sentido último. Aunque, como se ha comentado antes, Weil luchó con sentimientos encontrados hasta el final, sí que hubo un punto de inflexión en su vivencia de la compasión: el de su descubrimiento del sentido de la Cruz. De hecho, es el eje central de su experiencia religiosa, hasta tal punto, que afirma que, para creer, «me basta la Cruz»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ «On sauve une idée moins en la combattant qu'en la délivrant de ses altérations, de ses déviations et de ses erreurs pour la mener à la vérité comme on sauve une personne en la menant à Dieu (...)» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 25).

⁴⁸⁸ «L'accroissement de la connaissance va de pair avec le perfectionnement dans les vertus intellectuelles et morales. On ne peut souligner de manière plus radicale le caractère subjectivo-existential de la recherche de la vérité et maintenir en même temps que la connaissance de la vérité est la fin et l'accomplissement de la vie humaine» (KÜHLEM, A.H. Prólogo a la obra de Pieper, J., *La réalité et le bien suivi de De la vérité des choses*. Édition Pierre Téqui, 2019, 15).

⁴⁸⁹ «La croix me suffit. La preuve pour moi, la chose miraculeuse, c'est la parfaite beauté des récits de la Passion, joints à quelques paroles fulgurantes d'Isaïe et de Saint Paul; c'est cela qui me contraint à croire» (Lettre à un religieux). «Me basta la cruz. Para mí, la prueba, el milagro, es la perfecta belleza de los relatos de la Pasión, junto a algunas palabras fulgurantes de Isaías y de San Pablo; es eso lo que me obliga a creer» (PERRIN, J.M. Y THIBON, G. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Édition La Combe, Paris, 1952, 41).

Simone Weil entiende la Pasión de Cristo como el culmen de la compasión, el sufrimiento compartido de forma totalmente gratuita y extrema. Ella aspira a esto mismo y, de hecho, como ya se ha apuntado, volcada en su afán de compartir todas las cruces humanas posibles, pasa de largo sobre la relación imprescindible que existe entre Cruz y Resurrección. Otra vez, intuye la necesidad de la Revelación y de lo trascendente, pero aspira a resolverlo de forma humana. Quiere ser, de alguna forma, una figura “crística”, que carga con el sufrimiento ajeno y, de esta forma, lo alivia, olvidando la gracia a pesar de haberla mencionado tantas veces. Y sin la gracia, Weil se agota en su intento de cargar con un peso tan gigante que, además, no le corresponde llevar. Se agota ante esta puerta cerrada que tantas veces ha intentado abrir con sus propios medios y llega a una conclusión que si fuese definitiva sería desesperante: «Nunca jamás entraremos»⁴⁹⁰.

Esta espera, junto con la agonía por los sufrimientos que le genera, le abren, sin embargo, a la experiencia de otra realidad: el acompañamiento de una Presencia en este mundo a través de la Eucaristía. En ella, y a pesar de todas sus dudas y luchas, Weil encuentra este consuelo, el acompañamiento que tanto añora en esta batalla espiritual e íntima que le es imposible compartir del todo con ningún ser humano. Así, Weil llega a la convicción de que una unión perfecta no es posible en este mundo y, en consecuencia, la compasión, también llevada hasta sus últimas consecuencias, necesita de una apertura a la trascendencia. Para ello, se establece otro diálogo, donde la filosofía se dispone a recibir de la teología y que «implica necesariamente una revelación directa de Dios»⁴⁹¹.

Weil entiende, en los últimos momentos de su corta vida, que sus propias fuerzas y buena voluntad no bastan ni para aliviar los sufrimientos de los demás, ni para responder a los suyos propios, y que «para tener la fuerza de contemplar la desgracia cuando uno es desgraciado, hace falta el pan sobrenatural»⁴⁹².

⁴⁹⁰ «La porte est devant nous ; que nous sert-il de vouloir ? Il vaut mieux s'en aller abandonnant l'espérance. Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir...» (WEIL, S. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 10).

⁴⁹¹ «Une ratification divine implique nécessairement une révélation directe de Dieu, et peut-être même implique-t-elle nécessairement l'Incarnation» (WEIL, S. *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu, théorie des sacrements*. Éditions Gallimard, Paris, 1962, 97).

⁴⁹² «Pour avoir la force de contempler le malheur quand on est malheureux, il faut le pain surnaturel» (WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Collection Agora, Édition PLON, Paris, 1988, 50).

Prospectivas

En lo que se refiere a las prospectivas, esta tesis ha supuesto más por lo que no se esperaba que por el plan previsto al principio. El apartado sobre el acompañamiento intelectual y espiritual ha sido clave para desarrollar una reflexión personal, no solo de tipo intelectual, sino también vital. Resuenan esas palabras de San Francisco Javier:

«Muchas veces me mueven pensamientos de ir a los estudios de esas partes, dando voces como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la universidad de París, diciendo en la Sorbona, a los que tienen más letras que voluntad, para ponerse a fructificar con ellas...: ¡Cuántos miles de millones de gentiles se harían cristianos, si hubiera operarios que no buscasen sus propios intereses, sino los de Jesucristo...!»⁴⁹³

Gracias a Weil, a su testimonio y a su trabajo, en adelante, queremos profundizar en la propuesta de caminos de comprensión que permitan abrir la razón a la fe. Es fundamental mantener este diálogo en todos los ámbitos del conocimiento, pero también en esta visión que tenía Weil de la técnica, por su experiencia de la fábrica, por la actualidad del tema y el interés personal que en esta cuestión tenemos. Sería apasionante buscar la integración entre teología, filosofía y tecnología, con el fin de acercarse a las preocupaciones del hombre posmoderno de hoy y poder así abrir vías de comprensión y de conversación. Además, dentro de la propia línea de investigación, esta tesis podría, en un futuro, dar pie al desarrollo de investigaciones en diferentes ámbitos, que nos limitamos ahora a mencionar:

1-Profundizar en la realidad de presencia y de encuentro.

2-Analizar las corrientes actuales de la filosofía de la tecnología, concretamente, cómo se pueden tratar las respuestas al sufrimiento que hace el transhumanismo.

3-Trabajar en el sentido que propone el filósofo Borgmann cuando habla de dar impulso a una teología de la tecnología, es decir, una «descendiente de la teología natural medieval». Así, pasando por la tecnología, la teología podría ser tanto una transformación como una continuación de la teología fundamental tradicional. Se trataría de, a través de

⁴⁹³ SAN FRANCISCO JAVIER. *Cartas y Escritos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, 110.

la experiencia de la tecnología, profundizar en cuestiones y avances tecnológicos que son asimilados como evidencias por nuestra sociedad. La gran oportunidad de este trabajo sería permitir a los cristianos volver a comprender las palabras de Cristo desde una nueva perspectiva. Borgmann cree que «la experiencia de la tecnología puede despertar en nosotros una nueva *potentia oboedientialis* (potencia obediencial), una nueva capacidad de oír la palabra de Dios».⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Extracto de una reseña de elaboración propia de la obra de Albert Borgmann, *Power Failure – Christianity in the culture of technology*.

BIBLIOGRAFIA

Obras completas publicadas de Simone Weil: Colección Gallimard de las obras completas de Simone Weil (en elaboración desde 1988, inacabada a la fecha actual)

WEIL, S. *Premiers écrits philosophiques*. Tomo I, Hors série Gallimard, Paris, 1988.

WEIL, S. *Écrits historiques et politiques. L'Engagement syndical*. Tomo II Volumen 1, Hors série Gallimard, Paris, 1988.

WEIL, S. *Écrits historiques et politiques L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*. Tomo II Volumen 2. Hors série Gallimard, Paris, 1991.

WEIL, S. *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre*. Tomo II Volumen 3. Hors série Gallimard, Paris, 1989.

WEIL, S. *Poèmes et Venise sauvée*. Tomo III. Hors série Gallimard, Paris, 1968.

WEIL, S. *Écrits de Marseille. Philosophie, science, religion*. Tomo IV Volumen 1. Hors série Gallimard, Paris, 2008.

WEIL, S. *Écrits de Marseille. La Grèce, l'Inde et l'Occitanie*. Tomo IV Volumen 2. Hors série Gallimard, Paris, 2009.

WEIL, S. *Écrits de New York et de Londres. Questions politiques et religieuses*. Tomo V Volumen 1. Hors série Gallimard, Paris.

WEIL, S. *Écrits de New York et de Londres. L'Enracinement*. Tomo V Volumen 2. Hors série Gallimard, Paris, 2013.

WEIL, S. *Cahiers (1933 – septembre 1941)*. Tomo VI Volumen 1. Hors série Gallimard, Paris, 1994.

WEIL, S. *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*. Tomo VI Volumen 2. Hors série Gallimard, Paris, 1997.

WEIL, S. *Cahiers (février – juin 1942). La Porte du transcendant*. Tomo VI Volumen 3. Hors série Gallimard, Paris. 2002.

WEIL, S. *Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943), La Connaissance surnaturelle*. Tomo VI Volumen 4. Hors série Gallimard. 2006.

WEIL, S. *Correspondance. Correspondance familiale*. Tomo VII Volumen 1. Hors série Gallimard, Paris, 2012.

eWEIL, S. *Correspondance. Correspondance générale*. Tomo VII Volúmen(es) 2 (y 3). Hors série Gallimard, Paris, no publicado a la fecha.

Otras ediciones de las obras de Simone Weil consultadas

- WEIL, S. *Attente de Dieu*. Editions Fayard, Paris, 1966.
- WEIL, S. *La condition ouvrière*. Gallimard, Paris, 1964.
- WEIL, S. *Du temps, 1929*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Introduction à "Science et perception" dans Descartes, 1929-1930*, Mémoire pour le Diplôme d'études supérieures. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, 1941. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Sur une tentative d'éducation du prolétariat, 1929-1930*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Lettres à Albertine Thévon, 1935*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Lettre à un ingénieur directeur d'usine, 1936*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *La vie et la grève des ouvrières métallos, 1936*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Lettres à Auguste Detoef et René Belin, 1936-1937*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *À propos du syndicalisme "unique, apolitique, obligatoire", 1938*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Expérience de la vie d'usine. La condition ouvrière, 1941*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Impression d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente, 1932*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Le rôle de l'URSS dans la politique mondiale, 1933*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?, 1933*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, 1934*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Le marxisme..., 1934*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.
- WEIL, S. *Sur les contradictions du Marxisme, 1938*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, 1940. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Non-intervention généralisée*, hiver 1936-1937. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réflexions pour déplaire*, 1936. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à Georges Bernanos*, 1938. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Les nouvelles données du problème colonial de l'empire français*, 1938. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*, 1943. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réflexions sur la guerre*, 1933. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réponse à une question d'Alain*, 1936. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, 1937. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, hiver 1937-1938. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?*, 1938. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réflexions sur la barbarie*, 1939. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réflexions en vue d'un bilan*, 1939. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *L'Iliade ou le poème de la force*, 1940-1941. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Correspondance Simone et André Weil*, 1940. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Commentaires de textes pythagoriciens*, 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettres à Jean Posternak*, 1937. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Textes grecs réunis à l'intention de Joë Bousquet*, 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *En quoi consiste l'inspiration occitane?*, 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettres à Antonio Atarès*, 1941-1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. L'amour de Dieu et le malheur, extracto de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. Formes de l'amour implicite de Dieu, 1942, extracto de *L'attente de Dieu*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettres au Père Perrin. Autobiographie spirituelle. Dernières pensées*. 1942, extracto de *L'attente de Dieu*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à Joë Bousquet*, 1942, extracto de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Le conte des six cygnes dans Grimm*, novembre 1925. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *La porte, poème*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. Prologue à *La connaissance surnaturelle*, 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Cahier VI*, hiver 1941-1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Cahier III*, automne 1942, extracto de *La Connaissance surnaturelle*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à Huguette Baur*, septembre 1940. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à Xavier Vallat*, octobre 1941. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à Jean Wahl*, octobre 1942. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Lettre à un religieux*, novembre 1942. Extracto de *Attente de Dieu*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *L'enracinement*, 1943. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *Dernières lettres*, 1943, correspondance entre Simone Weil et ses parents. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL S. *Documents (lettres)*. Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, 1999.

WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*. Colección Agora, Edición PLON, Paris, 1988.

WEIL, S. *Note sur la suppression générale des partis politiques*. Berg International, Paris, 2013.

WEIL, S. *Les besoins de l'âme*. Extrait de *L'enracinement*. Dossier par Martin Steffens. Folioplus Philosophie, Gallimard, Paris 1949. Para el dossier, Gallimard, Paris, 2007.

WEIL, S. BOUSQUET, J. *Correspondance 1942, "Quel est donc ton tourment?"*. Éditions Claire Paulhan, Paris, 2019.

Otras obras consultadas

Obras sobre Simone Weil

ADLER, L. *L'insoumise: Simone Weil*. Actes Sud, Paris, 2012.

BEA PÉREZ, E. *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Encuentro, Madrid, 1992.

BEA PÉREZ, E. (Ed.). *Simone Weil La conciencia del dolor y de la belleza*. Trotta, Madrid, 2010. Contribuciones de Emilia Bea, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Wanda Tommasi, Massimo La Torre, Josep Otón, José Ignacio González Faus, Adrià Chavarria, Carmen Revilla, Jesús Ballesteros, Miklos Vetö, Juan-Ramón Capella, Giulia Paola Di Nicola y Atilio Danese, Robert Chenavier, Tommaso Greco, Carlos Ortega.

BELL, R. H. *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*. Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 1998.

BOELLA, L. *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*. Narcea Ediciones, Madrid, 2011.

CANCIANI, D. *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*. Edition Beauchesne, Paris, 2000.

COURTINE-DENAMY S. *Trois femmes dans de sombres temps: Edith Stein, H. Arendt, Simone Weil. Simone Weil, la quête des racines célestes*. Albin Michel, Paris, 2014.

EILENBERGER, W. *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Edición Taurus, Madrid, 2021.

HALDA, B. *L'évolution spirituelle de Simone Weil*. Editions Beauchesne, Paris, 1997.

KEMPFNER, G. *La philosophie mystique de Simone Weil*. Nataraj, Paris, 1999.

LOWTOO, B. *Love for God's Necessity: the ambiguity of Simone Weil's hupomone*. Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg, 2009. (Disponible en: <http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=96578>)

LUCCHETTI BINGEMER, M. C. *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2009.

LUSSY (DE), F. *Simone Weil: Sagesse et grâce violente*. Bayard Jeunesse, Paris, 2009.

MOELLER, C. Literatura del siglo XX y cristianismo. Volumen I: *El silencio de Dios. Camus-Gide-A.Huxley-Simone Weil- Graham Greene- Julien Green- Bernanos*. Editorial Gredos, Madrid, 1964.

MOLAR, J. *Les valeurs chez Simone Weil*. Paroles et Silence, Paris, 2008.

OTÓN CATALÁN, J. *Misterio y transparencia*. Herder Editorial, Barcelona, 2017.

- OTÓN CATALÁN, J. *Simone Weil: el silencio de Dios*. Fragmenta, Barcelona, 2021.
- P. PERRIN. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Nouvelle Cité, Paris, 2009.
- PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Fayard, Paris, 1973.
- RANCÉ, C. *Simone Weil: Le courage de l'impossible*. Points Essai, Paris, 2014.
- REVILLA, C. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. Trotta, Madrid, 2003.
- SPRINGSTED, E. O. *Les Formes de l'amour implicite de Dieu*. Éditions de l'Herne, Paris, 2014.
- THIBON, G. y P. PERRIN. *Simone telle que nous l'avons connue*. La Colombe, Paris, 1952.
- THOMAS, J.F. *Simone Weil et Edith Stein: malheur et souffrance*. Editions Lessius, Paris, 1997.
- VETÖ, M. *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Editions L'Harmattan, Paris, 2013.

Artículos, capítulos de libros y otras contribuciones sobre Simone Weil

- ARON, R. "Simone devait aspirer à la sainteté.". *L'Herne*. Simone Weil, 2014, 399.
- BAUDART, A. "Platon, philosophe de la grâce". *L'Herne*. Simone Weil, 2014, 112.
- BEA PÉREZ, E. "Mística y política en el discurso femenino contemporáneo". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41, 2007, 33-50. (Disponible en : <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4214155>)
- BELL, R. "Simone Weil et le judaïsme postérieur à l'holocauste". En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- BERTAGNI, G. "Pensare il male attraverso Simone Weil", *Divus Thomas*, Vol. 105, No. 2, (Maggio-Agosto 2002), 17-40. (Disponible en: https://www.jstor.org/stable/45074957?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- BINGEMER, M.C. "Passion pour Dieu et pour le monde: François d'Assise et Jean de la Croix". *L'Herne*. Simone Weil, 2014, 335.
- BOBIN, C. "La grande Chartreuse". *L'Herne*. Simone Weil, 2014, 208.
- BOURCHARDEAU, H. "Désarroi de notre temps, une leçon de lucidité et de courage". *L'Herne*. Simone Weil, 2014, 232.
- BROC-LAPEYRE, M. "Simone Weil ou la mystique nihiliste". En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.

CANCIANI, D. “Beauté, art et travail dans les premiers écrits de Simone Weil”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 165.

CACCIARI, M. “Platonisme et gnose- fragment sur Simone Weil”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Première introduction à la pensée politique de Simone Weil*. Tomo VI-N·4. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, décembre 1983.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Travail et Enracinement*. Tomo IX-N·4. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, décembre 1986.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Simone Weil psychologue (II)*. Tomo IX-N·2. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, juin 1986.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Rencontres et confrontations (I)*. Tomo XII-n·1. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, mars 1989.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Guerre et révolution*. Tomo XIII- N·4. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, décembre 1990.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Textes inédits de New York (II)*. Tomo XXII-N·3. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, septembre 1999.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Principes pour une société bien faite*. Tomo XXII-N·2. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, juin 1999.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Simone Weil confrontée à..., Simone Weil vue par...: Edith Stein, Reinhold Schneider, Ferdinand Alquié*. Tomo XXIV- N·3. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, septembre 2001.

CAHIERS SIMONE WEIL. *La Pesanteur et la grâce, une oeuvre de Simone Weil?* Tomo XXVIII-N·3. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, septembre 2005.

CAHIERS SIMONE WEIL. *Simone Weil et sa génération. Courants de pensée et mouvements politiques (I)*. Tomo XXXVII-N·3. Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, Paris, septembre 2014.

CAMUS, A. “Simone Weil. L’Enracinement”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 278.

CAMUS, A. “Lettre à Mme Weil”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 279.

CHEVALLEY, C. “Simone Weil et la science: “refuser la puissance”. Remarques sur sa critique de la physique de son temps”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.

- CHEVANIER, R. “Marx dépassé au-dedans de sa pensée”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 243.
- CHEVANIER, R. “Soin de l’âme et souci du monde. Signification politique de la “force d’âme et d’esprit”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- CIORAN, E. “Ce qui manque à Simone, c’est l’humour”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 226.
- COMTE-SPONVILLE, A. “La grande disciple. Entretien”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 51.
- COURTINE-DENAMY, S. “Simone Weil et l’Europe. Souci de soi, souci de l’autre”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 291.
- CUNSOLO WILLOX, A. “The Cross, the Flesh, and the Absent God: Finding Justice through Love and Affliction in Simone Weil’s Writings”. *The Journal of Religion*. Vol. 88, n.1. January 2008, The University of Chicago Press, 53-74. (Disponible en: https://www.jstor.org/stable/10.1086/522217?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- DANESE, A. y DI NICOLA, G. P. “Personne et impersonnel chez Simone Weil”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 258.
- DAVID, P. “Avec toute l’âme. Simone Weil et la philosophie”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 94.
- DELSOL, C. “Une société dotée d’une âme: la finitude et la grâce”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 288.
- DEVAUX, A. A. “Simone Weil et Blaise Pascal”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 81.
- ELIOT, T. S. “Préface à l’Enracinement”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 280.
- GABELLIERI, E. “Judaïsme et querelle des Alliances”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 358.
- GABELLIERI, E. “Simone Weil, la source grecque et le christianisme”. En *Simone Weil. En Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- GERMAIN, S. “La suppliante”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 220.
- GHITTI, J. M. “L’année du Puy: l’esprit d’un professeur, l’âme d’une militante”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 62.
- GIRARD, R. “Simone Weil. Entretien”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 27.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I. “Simone Weil: mística y teodicea”. *Staurós: Teología de la cruz*, núm. 47, 2008, 5-24.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I. Luz y sombras (A propósito de Simone Weil). Cuaderno núm. 32 de Cristianisme i Justícia, Junio, 2021. (Disponible en: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es223.pdf>)
- GUGGENHEIM, A. “Simone Weil, un étonnement philosophique”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 370.
- HELSEL, P. S. “Simone Weil’s Passion Mysticism: The Paradox of Chronic Pain and the Transformation of the Cross”. *Pastoral Psychology*, Feb. 2009, 58(1). (Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/225260897_Simone_Weil's_Passion_Mysticism_The_Paradox_of_Chronic_Pain_and_the_Transformation_of_the_Cross)
- HERRANDO, C. “Simone Weil. Una respuesta a la lejanía de Dios”. *Comprendre: revista catalana de filosofia*, Vol 22, N·2, 2020, 29-47. (Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7898870>)
- HERRANDO, C. “El arraigo. Civilización y barbarie en el pensamiento de Simone Weil”. *Revista Acontecimiento del Instituto Emmanuel Mounier*, n·124, 2017, 49-54. (Disponible en: http://www.mounier.es/index.php?option=com_attachments&task=download&id=258)
- HERRANDO, C. “Las necesidades del alma, según Simone Weil”, *Revista Acontecimiento del Instituto Emmanuel Mounier*, N·85, 2007, 10-14.
- HERRANDO, C. “La atención, corazón de la educación, en Simone Weil”. *Quién: revista de filosofía personalista*, N·9, 2019, 103-117.
- HOF, C. “Kénose et Histoire”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 385.
- JANIAUD, J. “Stratégie de l’abnégation”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- JESSON, S. “Simone Weil: Suffering, Attention and Compassionate Thought”. *Studies in Christian Ethics*, 2014, 27 (2). pp. 185-201.
- LACROIX, X. “La science de la foi”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 316.
- LAFFORGUE, L. “Simone Weil et la mathématique”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 126.
- LECERF, E. “L’expérience en usine de Simone Weil: sa signification politique et philosophique”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- LÉNA, M. “Simone Weil: la coupe de la beauté”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 180.
- LEYS, S. “Dans la lumière de Simone Weil: Milosz et l’amitié de Camus”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- LÉVINAS, E. “Elle a ignoré royalement le judaïsme...”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 357.

- LÉVINAS, E “Arrachement à soi et substitution”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 377.
- LUSSY, F. (de) “Simone Weil et Paul Valéry”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 197.
- L’YVONNET, F. “Simone Weil et le salut sans les juifs”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 348.
- MARCEL, G. “Simone Weil revalorise pour nous ce mot d’absolu...”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 105.
- MARIANELLI, M. “Les mythes, voies implicites vers le divin”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 323.
- MCLELLAN, D. “Simone Weil critique le marxisme”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- MILOSZ, C. “L’importance de Simone Weil”. En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.
- MORIN, E. “Une figure exemplaire de l’identité judéo-gentille”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 356.
- OTÓN CATALÁN, J. “Vulnerabilidad y violencia en el «Prologue» de Simone Weil”. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*. N.º 21, 2020, p 104-116.
- OTÓN CATALÁN, J. “Simone Weil: encuentro y ausencia”. *Ápeiron: estudios de filosofía*, N.º 5, Barcelona, 2016. (Ejemplar dedicado a Simone Weil: *Pensar con un acento nuevo*, coord. por Emilia Bea.)
- OTÓN CATALÁN, J. CAUM, N. CHAVARRIA, A. *Simone Weil: Experiència i compromís*. Quaderns de la Fundació Joan Maragall. Editorial Claret, Valencia, 2008.
- REVILLA, C. “A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político en Simone Weil”. En BEA PÉREZ, E. (Ed). *Simone Weil: la conciencia del dolor y de la belleza*. Trotta, Madrid, 2010.
- PÉRILLIÉ, J. L. “Le pythagorisme de Simone Weil”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 145.
- RICOEUR, P. “Le son propre et inimitable d’une voix”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 218.
- RUIZ PERÉZ, A. Grandioso libro sobre Weil y la apologética (y los griegos). Blog personal, <http://compostela.blogspot.com.es/2012/02/grandioso-libro-sobre-weil-y-la.html> (última consulta en marzo 2018).
- SAINT-SERNIN, B. “Simone Weil, lectrice du Timée”. *L’Herne*. Simone Weil, 2014, 120.

SAINT-SERNIN, B. "Simone Weil, critique de la société". En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. "Hacia una nueva concepción de la antropología". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 19, 267-280. 2013. (Disponible en: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19-s267-280/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2013-t19-s267-280.pdf)

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. "El saber de la experiencia: mujer y filosofía. La gracia en Simone Weil. La comunidad en María Zambrano". *Estudios filosóficos*, Vol. 61, núm. 176, 2012, 117-126.

SERRES, M. "Une intensité de lumière. Entretien". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 35.

STEFFENS, M. "Parle renoncement, nourris-toi. Un itinéraire de sainteté". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 378.

TEUBER, A. "Simone Weil: Equality as Compassion". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 43, N° 2. International Phenomenological Society, 1982, 221-237. (Disponible en: https://www.jstor.org/stable/2107530?seq=1#metadata_info_tab_contents)

TRACY, D. "Simone Weil et l'impossible: une pensée radicale de la religion et de la culture". En *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*. Bayard, Paris, 2009.

TRACY, D. "Simone Weil: le masque et la personne". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 301.

VETÖ, M. "Qui était Simone Weil: continuités et nouveauté". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 40.

VILLELA-PETIT, M. "Simone Weil et les tragiques grecs". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 209.

WOLFTEICH, C. "Attention or Destruction: Simone Weil and the Paradox of the Eucharist". *The Journal of Religion* Vol. 81, N° 3. The University of Chicago Press, 2001, 359-376. (Disponible en: https://www.jstor.org/stable/1206400?seq=1#metadata_info_tab_contents)

ZYKA, C. "L'esthétique de Simone Weil. Le ciel et la terre: une double origine de l'œuvre d'art". *L'Herne. Simone Weil*, 2014, 185.

Bibliografía complementaria

- ARENDET, H. *Eichman en Jerusalén*. Edición DEBOLSILLO, Barcelona, 2008.
- BENEDICTO XVI. *Deus Caritas Est. Carta Encíclica a los obispos, a los Presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano*. 25 de diciembre de 2005.
- BENEDICTO XVI. *Discurso del Santo Padre. Visita al campo de concentración de Auschwitz*. Domingo, 28 de mayo de 2006.
- BENEDICTO XVI. *Spe Salvi. Carta Encíclica a los obispos, a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre la esperanza cristiana*. 30 de noviembre de 2007.
- BIBLIA. edición popular, traducción aprobada por la Conferencia Episcopal Española. La casa de la Biblia, Madrid, 1993.
- BORGMANN, A. *Power Failure – Christianity in the culture of technology*. Paperback, Estados Unidos, 2003.
- CHARLIER, A. *Que faut-il dire aux hommes*. Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1964.
- GARCÍA ROJO, E., *Edith Stein. Existencia y pensamiento*. Editorial de la espiritualidad, Madrid, 1988.
- GASSER, S. *Une année avec Saint Augustin*. Bayard, Paris, 2013.
- GIRARD, R. *Le Bouc émissaire*. Edición Le livre de poche, París, 1986.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, E. *Job. Crisol de la fe*. Ediciones para la nueva evangelización, Navarra, 1999.
- JOURNET, Ch. *El Mal (estudio teológico)*. Traducción y prólogo de Raúl Gabas. Rialp, Madrid, 1965. Título original: *Le Mal. Essai Theologique* (1961).
- JUAN PABLO II. *Salvifici doloris. Carta Apotólica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*. 11 de febrero de 1984.
- KÜHLEM, A. H. Prólogo a la obra de Pieper, J., *La réalité et le bien suivi de De la vérité des choses*. Édition Pierre Téqui, Paris, 2019.
- LARRAGUIBEL DÍEZ, L. E. "La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes". En *Sobre las relaciones y límites entre la naturaleza y la gracia*, Santiago de Chile: RIL, 2016, 308.
- MARITAIN, J. *Carnet de notes. Œuvres complètes*, volume XII, Édition Saint Paul, Paris, 1992.
- PIEPER, J. *Le loisir, fondement de la culture*. Edition Ad Solem, Genève, 2007.

- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. (Disponible en : <https://www.agustinos.es/wp-content/uploads/2019/09/Confesiones.pdf>)
- SAN AGUSTÍN. *Morales y pastorales, La paciencia, La auténtica paciencia humana y su utilidad*. (Disponible en : <https://www.augustinus.it/spagnolo/pazienza/index2.htm>)
- SAN FRANCISCO JAVIER. *Cartas y Escritos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida al Monte Carmelo*. Editorial Monte Carmelo. (Disponible en : <http://www.sanjuandelacruz.com/wp-content/uploads/2014/06/San-Juan-de-la-Cruz-Subida-al-monte-Carmelo.pdf>)
- STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, Madrid, 2004.
- STEIN, E. *Ciencia de la Cruz. Estudio San Juan de la Cruz*. Editorial Monte Carmelo, Bruges, 2000.
- STEIN, E. *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*. Editorial Palabra, Madrid, 1998.
- THIBON, G. *Au soir de ma vie*, PLON, Paris, 1993.
- THIBON, G. *Vous serez comme des Dieux*, Fayard, Paris, 1959.
- THIBON, G. *L'échelle de Jacob*. Éditions Fayard, Paris, 1975.
- VON BALTHASAR, H. U. *El cristiano y la angustia*. Traducción de José María Valverde. Caparrós, Madrid, 1998.