

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Filosofía y Pensamiento  
Social

La praxis de la encarnación, una propuesta de Simone Weil para escapar a la fuerza y a  
la gravedad que rigen el orden social

Galo Patricio Muenala Valverde

Asesor: Mireya Salgado y Eduardo Kingman

Lectores: Rafael Polo y Julián García

Quito, diciembre de 2019

## **Dedicatoria**

A mi esposa, mis hijos, mi madre y a mis hermanos.

## **Epígrafe**

Mientras el ser humano soporta tener el alma llena de sus propios pensamientos, de sus ideas personales, está enteramente sometido hasta en sus más íntimos pensamientos a la coerción de las necesidades y al juego mecánico de la fuerza. Y yerra si cree que es de otro modo. Pero todo cambia cuando, en virtud de una atención auténtica, vacía su alma para dejar que entren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna (Weil 1996b, 223).

## Resumen

<b>Resumen de la tesis .....</b>	<b>VII</b>
<b>Agradecimientos .....</b>	<b>IX</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>9</b>
<b>Presupuestos filosóficos y teológicos de Simone Weil.....</b>	<b>9</b>
1. La influencia filosófica de Alain sobre Simone Weil.....	9
2. Vocación filosófica de Simone Weil .....	12
3. La aproximación al cristianismo y la experiencia mística.....	15
4. La noción de encarnación .....	19
4.1. Encarnación y kénosis .....	23
4.2. Motivo de la encarnación .....	25
<b>Capítulo 2 .....</b>	<b>27</b>
<b>Las relaciones humanas sometidas al poder de la fuerza, al animal social y a la gravedad .....</b>	<b>27</b>
1. La opresión obrera .....	27
1.1. El maquinismo.....	28
1.2. Simone Weil y el marxismo .....	31
1.3. El régimen ruso y el nacionalsocialismo .....	34
2. La experiencia obrera .....	38
2.1. La experiencia obrera en la fábrica .....	38
2.2. ¿Qué ha ganado Simone Weil con la experiencia en la fábrica?.....	40
2.3. Encarnación de la desgracia .....	44
3. El gran animal social .....	47
3.1. El lenguaje .....	48
3.2. La idolatría de lo social .....	51
3.3. El desarraigo .....	53
4. La religión de los hebreos y el cristianismo bajo el imperio de la fuerza y del animal social.....	55
5. El ser humano sometido a la gravedad .....	58
<b>Capítulo 3 .....</b>	<b>62</b>
<b>Propuesta weiliana para contravenir la dinámica de la fuerza, del animal social y de la gravedad .....</b>	<b>62</b>

1. El pensamiento, contrapunto de la opresión .....	63
2. Lo sobrenatural .....	64
3. El “acto de encarnarse” .....	67
4. El acto de encarnarse, el modo para llegar a los otros.....	71
4.1. Aceptación y encarnación de la desgracia, el modo de llegar a los otros .....	72
4.2. La amistad, una igualdad hecha de armonía.....	75
4.3. La humildad, un auténtico acto de encarnación .....	76
4.4. La pobreza, vivir sin nada propio .....	77
4.5. La caridad .....	78
4.6. La atención creadora.....	80
4.7. La justicia, derecho y caridad .....	81
5. El acto de encarnarse, el modo de amar la verdad.....	86
6. La contemplación de la belleza, desde el punto de vista de la encarnación .....	88
7. El acto de encarnarse, cambia la visión del universo .....	91
<b>Conclusiones.....</b>	<b>94</b>
<b>Lista de referencias.....</b>	<b>98</b>

## Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Galo Patricio Muenala Valverde, autor de la tesis titulada: “La praxis de la encarnación, una propuesta de Simone Weil para escapar a la fuerza y a la gravedad que rigen el orden social”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Filosofía y pensamiento social concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre de 2019



Galo Patricio Muenala Valverde

## **Resumen de la tesis**

Según Simone Weil, en el orden social, el ser humano se encuentra sometido al poder de la colectividad y a la fuerza que rige ese orden social, lo cual aplasta los espíritus, fabrica la inconciencia, es causa de opresión, hace de los seres humanos seres frágiles y vulnerables, y los expone siempre a la desgracia y a múltiples necesidades. Además, el ser humano se encuentra sometido a una fuerza interior -que la autora llama gravedad- que lo mantiene inserto en el medio material; sometido a la necesidad implacable del alma y del cuerpo; y a la aspiración del bien, el cual, es también carencia esencial del ser humano. Ante esta situación, ¿existe alguna posibilidad de contravenir la dinámica de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad?

Al respecto, Simone Weil propone conocer “las causas de la opresión” (Weil 2007a, 106), y cuestionar todo, “so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconciencia” (Weil 2015, 23). Pero, principalmente propone la praxis de la encarnación, según la cual, el ser humano puede realizar “el acto de encarnarse” (Weil 2001, 410). Se trata de un acto sobrenatural, porque puede contravenir a lo que en el ser humano parece natural: fundirse en lo colectivo, ejercer la fuerza y seguir la ley de la gravedad que siempre tiende a la bajeza. De ahí que, la idea de encarnación y principalmente la praxis de la encarnación sea un tema fundamental en el pensamiento weiliano. Pero, ¿cómo articular la existencia de los seres humanos en el medio social con lo que Simone Weil llama lo sobrenatural?

Desde esta perspectiva, el objetivo de esta investigación es presentar un breve panorama del pensamiento de Simone Weil sobre el mecanismo de la opresión social, llegar a comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma; pero principalmente, se trata de comprender en virtud de qué teóricamente, podría desaparecer, cómo se podría contravenir la dinámica de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad, aunque sea en un grado infinitesimal. También se pretende mostrar la forma en que Simone Weil articula la existencia de los seres humanos en el medio social, con lo sobrenatural.

Para abordar el presente trabajo se recurre principalmente a la lectura y análisis atento de sus principales escritos, como: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, *Escritos históricos y políticos*, *A la espera de Dios*, *La gravedad y la gracia*, *El conocimiento sobrenatural*, entre otros. Al fin del trabajo se reconoce la importancia de la praxis de la encarnación, la cual puede ser efectiva para cambiar, aunque sea en un grado infinitesimal, la vida personal y social, de tal manera que los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia se encarnen en el orden social vigente.

## **Agradecimientos**

Agradezco a la doctora Mireya Salgado por su generosidad y predisposición para revisar una y otra vez la presente investigación; al doctor Eduardo Kingman por sugerirme estudiar el pensamiento de Simone Weil y por sus sabios consejos; finalmente quisiera agradecer a todas aquellas personas amigas que de una u otra forma hicieron posible la culminación de este trabajo.

## Introducción

La idea de encarnación (*incarnation*) y principalmente la praxis de la encarnación, es un tema fundamental en el pensamiento filosófico, teológico, antropológico y social de Simone Weil. El concepto de encarnación está en el trasfondo de una constelación de nociones usadas por la autora: abajamiento, anonadamiento, renuncia de sí mismo, vacío, decreación, entre otros. La noción de encarnación parece informar además, la manera en la que Simone Weil trata los principales problemas filosóficos sobre el bien, la verdad, la belleza, la justicia, la atención, entre otros. Su vida y su pensamiento se entienden mejor teniendo en cuenta este concepto. Y la praxis de la encarnación, se entiende como un movimiento de descenso a la realidad, pero que es al mismo tiempo renuncia similar a aquella que define a la experiencia estética, es decir, un movimiento de retirada.

Si bien, el núcleo de su pensamiento sobre la encarnación lo articuló en los últimos años de su vida, -después de su experiencia mística- en la práctica, toda su vida fue una constante inclinación a encarnar las más diversas situaciones de los seres humanos con los que se encontró. De modo especial quiso encarnar la desgracia (*malheur*), porque pensaba que ése es el camino del conocimiento de la verdad, es el medio para conocer el modo de remediar la desgracia y es la condición para un conocimiento y amor más auténticos.

El tema de la encarnación se explica en el contexto de los problemas que acechaban a la época en que le tocó vivir a Simone Weil, problemas que pueden conservar su vigencia hasta la actualidad. En su obra titulada *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* de 1934, puso en evidencia que, en el orden social, los seres humanos -tanto los poderosos como los débiles- se encuentran sumidos en “el juego mismo de la vida colectiva, un juego ciego [...] algo absolutamente abstracto, absolutamente misterioso, inaccesible a los sentidos y al pensamiento” (Weil 2015, 76). Todos los ámbitos de la vida individual del ser humano, su pensamiento y su acción, la ciencia y la técnica, todo está sometido a lo colectivo, que también es llamado animal social y máquina social. La riqueza, el dinero, el poder, el prestigio, la fama, las distinciones y los honores de toda clase pertenecen al ámbito de lo social. De este modo, lo social

“hace las veces de pantalla” entre el hombre y las cosas elementales para vivir, entre el hombre y la naturaleza (Weil 2001, 32). Así por ejemplo: “la mayoría de los hombres solo pueden conseguir la mayor parte de las cosas que consume por medio de la sociedad y a cambio de dinero” (Weil 2015, 90). De esta manera, “la máquina social” causa opresión, destroza los corazones, aplasta los espíritus, fabrica “la inconciencia, la necesidad, la corrupción, la debilidad y, sobre todo, el vértigo” (Weil 2015, 87). El abandono en la colectividad hace a los hombres incapaces de pensar y allí “donde las opiniones irracionales sustituyen a las ideas, la fuerza lo puede todo”; es decir, la ausencia de pensamiento permite la imposición por la fuerza de “doctrinas oficiales enteramente desprovistas de significación” (Weil 2015, 96).

Asimismo, la autora percibió que en el orden social y político “un sombrío juego de fuerzas ciegas” se unen o se enfrentan, progresan o decaen, “sin dejar jamás de triturar a los desdichados humanos” (Weil 2015, 60). De este modo, llegó a afirmar que, en las relaciones humanas, todo está regido por la fuerza (*force*), “nadie se sustrae a ella en la tierra” (Weil 2005, 40). El mundo humano, de modo análogo al físico, es estructuralmente, lucha, generada por relaciones de fuerza que al parecer son necesarias y permanentes, pero cuando se ejerce la fuerza, causa opresión, hace de los seres humanos seres frágiles y vulnerables, los expone siempre a la desgracia y a múltiples necesidades. Ante el impacto de la fuerza y la desgracia el ser humano se inclina a vivir cubierto por las imaginaciones, por las ilusiones, por bienes y valores aparentes; corre “a las profundidades de la mentira para huir del rostro de la desdicha” (Weil 1995, 85).

Es más, el orden social regido por la fuerza, hace vivir en la mentira y la inconciencia. Quizá teniendo en cuenta esta situación, interpretó el escenario en el que se desarrollaba la existencia humana, como una “época tan intoxicada de mentira que convierte en mentira todo lo que toca” (Weil 1996b, 87).

Pero, el ser humano no solo se encuentra subordinado al poder de la colectividad y de la fuerza que de alguna manera son exteriores, sino también a una fuerza interior que Simone Weil llama gravedad (*pesanteur*). Por la fuerza de la gravedad, el ser humano, se encuentra inserto en el medio material; sometido a la necesidad implacable del alma y del cuerpo; y a la aspiración de bien, que es considerada también una carencia esencial

del ser humano. Entre otras cosas, la gravedad hace que el individuo se concentre sobre “bienes de este mundo, pasados, presentes o futuros, reales o imaginarios” los cuales “son finitos y limitados” (Weil 1995, 33). Esto empuja al ser humano a una vuelta al yo que minimiza los lazos de la amistad, la compasión, la solidaridad y la caridad con los otros; impulsa a la reclamación de derechos, que “despiertan un espíritu de guerra” y, promueve las diferencias que se traducen en indiferencia hacia los demás, especialmente hacia los más débiles e indefensos (Weil 2000, 28). Asimismo, la fuerza de la gravedad hace que el ser humano, en lugar de enfrentar la realidad que le ha tocado vivir, fabrique distracciones para alejarse de ella, e invente un futuro imaginario negándose a habitar el momento presente, porque sabe que “lo real es duro y rugoso” (Weil 2007b, 97). Además, por la gravedad el ser humano huye de la luz, el bien, la belleza y la verdad puros, puesto que, según la autora: “Todo lo mediocre huye de la luz” (Weil 2007b, 107). El apego a las cosas, la necesidad de pertenecer a un grupo o un colectivo, es también un “indicio de nuestra miseria” (Weil 2007b, 103).

En fin, debido a la dinámica de la fuerza, del poder de la colectividad y de la ley de la gravedad “todo está desequilibrado”: la relación entre pensamiento y acción, la relación entre cuerpo y espíritu, las relaciones entre seres humanos, las relaciones de los seres humanos con las cosas e incluso con la divinidad (Weil 2015, 87).

A breves rasgos, tal parece ser la situación de la historia humana: “la historia de la esclavitud, que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos [...] un objeto de materia inerte” (Weil 2015, 52). Lo peor de todo, parece ser que el ser humano está cómodo en esa situación y no quiere salir de ella, pues según la autora: “Parece que el hombre haya nacido esclavo y que la servidumbre sea su condición propia” (Weil 2015, 64). Del mismo modo, parece que el ejercicio de la fuerza sea lo “natural” (Weil 2007b, 53). Y, aparentemente “siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad” (Weil 2007b, 53). Ante esta situación, ¿existe alguna posibilidad de contravenir la dinámica de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad?

Al respecto, Simone Weil propone conocer “las causas de la opresión” (Weil 2007a, 106), y cuestionar todo, “so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia”

(Weil 2015, 23). Pero, principalmente propone la praxis de la encarnación, según la cual, el ser humano puede realizar “el acto de encarnarse” (Weil 2001, 410). Se trata de un acto sobrenatural, porque puede contravenir a lo que en el ser humano parece natural: fundirse en lo colectivo, ejercer la fuerza y seguir la ley de la gravedad que siempre tiende a la bajeza. De ahí que, la idea de encarnación y principalmente la praxis de la encarnación sea un tema fundamental en el pensamiento weiliano. Pero, ¿cómo articular la existencia de los seres humanos en el medio social con lo que Simone Weil llama lo sobrenatural?

Desde esta perspectiva, el objetivo de este trabajo es presentar un breve panorama del pensamiento de Simone Weil sobre el mecanismo de la opresión social, llegar a comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma; pero principalmente, se trata de comprender en virtud de qué teóricamente, podría desaparecer, cómo se podría contravenir la dinámica de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad, aunque sea en un grado infinitesimal. También se pretende mostrar la forma en que Simone Weil articula la existencia de los seres humanos en el medio social, con lo sobrenatural.

La importancia de este acercamiento al pensamiento de Simone Weil, radica en que pensar la encarnación, puede ofrecer recursos críticos invaluable para reflexionar y hacer visible algunos problemas que la autora denunció y que pueden estar vigentes en la actualidad. Así por ejemplo, la disociación entre el pensar y la acción (Weil 2001, 53); la aceptación acrítica de categorías y ciertas prácticas que el orden social vigente dicta (Weil 2005, 89); la exclusión de otras formas de acercamiento a la realidad, fuera del pensamiento racional (Weil 2006a, 125-127); la pretensión de ciertos grupos (partidos políticos, religiones, sistemas de pensamiento, entre otros) de apropiarse de la verdad (Weil 2000, 105). Como consecuencia, reflexionar sobre la praxis de la encarnación puede favorecer el reconocimiento de uno mismo, el encuentro con los demás, el diálogo intercultural e interreligioso más auténtico y puede hacer posible una nueva relación con la naturaleza.

La extensísima bibliografía que se encuentra sobre Simone Weil, da cuenta de la gran recepción que han tenido sus escritos en diversos países. Robert Chenavier en su

artículo “Los caminos de la recepción de la obra de Simone Weil. Algunos hitos” (2016), muestra las principales tendencias de la recepción de las obras de Simone Weil principalmente en Estados Unidos, Italia, España, Japón, Brasil, entre otros. Según este autor, la mayoría de estudios, comentarios, artículos y ensayos se han interesado por temas políticos, sociales, filosóficos, epistemológicos, entre otros, y en menor cantidad se encuentran autores interesados por cuestiones metafísicas y religiosas, así por ejemplo: Richard Bell, Eric O. Springsted, E. Jane Doering, Henry Leroy Finch, Wolfgang Müller, Miklós Vetó, Domenico Canciani, María Clara Lucchetti Bingemer, Giulia Paola Di Nicola, J. Patricia Little, Lissa Mccullough, entre otros. Los conceptos más estudiados son la atención, la desgracia, la verdad, la belleza, la justicia, la decreación, la creación, entre otros. Pero, ninguno es tratado explícitamente a partir de la noción de encarnación, como se pretende en este trabajo. Pese a que, como hemos visto la noción y especialmente la praxis de la encarnación es muy importante para Simone Weil.

La vocación intelectual de Simone Weil es conforme a su pensamiento de la encarnación, en cuanto este concepto expresa descenso a la realidad y al mismo tiempo renuncia y retirada. Así definió su vocación:

Tengo la necesidad esencial, la vocación –pues creo que puedo llamarla así– de moverme entre los hombres y vivir en diferentes medios humanos fundiéndome con ellos adoptando su mismo color, en la medida al menos en que la conciencia no se oponga, desapareciendo en ellos, a fin de que se muestren tal como son sin que tengan que disfrazarse para mí. Quiero conocerlos para amarlos tal como son. Pues si no los amo tal como son, no es a ellos a quienes amo y mi amor no es verdadero (Weil 1996a, 28).

De acuerdo con su pensamiento de la encarnación quiso pensar y buscar la verdad situándose junto a los desgraciados, que lo son ya sea por su condición física, psicológica o por degradación social; quiso pensar tomando distancia de cualquier sistema de pensamiento, fuera de cualquier opinión colectiva, fuera de la Iglesia, fuera de los dogmas. Sin embargo, le atrajo aquella tradición filosófica a la que pertenece Platón, Descartes, Kant, Lagneau, Alain y Husserl.

Teniendo en cuenta las afirmaciones anteriores, podríamos situar a Simone Weil en esa concepción filosófica que Bolívar Echeverría consideraba de origen socrático, frente a otra de origen presocrático. Según este autor, la primera concepción filosófica “tiene en cierto sentido un objeto trascendental”; no es un saber “sobre las cosas” sino un saber “sobre aquello con lo que se construye” ese saber, es decir, “la lengua, las hablas, los mitos”; por ello, es concebida como “destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado” (Echeverría 2011, 95). Es una filosofía crítica que pone en duda todo lo que se presenta con pretensiones de validez absoluta. Al parecer, este modo de hacer filosofía estuvo ausente en la filosofía medieval, por estar al servicio de la teología, y estuvo ausente en la filosofía moderna, por estar “dedicada a resolver la cuestión de cómo debemos conceptualizar o entender el proceso cognoscitivo del ser humano” (Echeverría 2011, 97). Sin embargo, con Kant, con su crítica de la razón pura y su crítica de la razón práctica, el modo socrático de hacer filosofía parece que volvió a resurgir, él sería quien ha abierto las puertas para un pensamiento cuestionador y crítico, y ahí es donde va a aparecer Heidegger y principalmente Marx (Echeverría 2011, 98). En cambio, la segunda concepción filosófica ha tenido como objetivo, tener una “imagen conceptual completa del universo”, se trata de “la filosofía científica” que viene desde los presocráticos, pasa a través de Aristóteles, ha llegado a Occidente y pervive hasta nuestros días; es una filosofía “dirigida exclusivamente hacia lo otro, hacia lo de afuera, no hacia el mundo social” (Echeverría 2011, 94).

Además, la primera concepción filosófica intenta pensar el mundo desde dentro, no como si éste fuese “un objeto indiferente y ajeno, ni como un mero objeto del deseo que tiende a consumirlo y aniquilarlo, sino como algo que debe ser conocido y por tanto preservado como encarnación de la conciencia que lo reflexiona” (Pérez Cortés 2013, 162). Para esta filosofía, la mejor manera de entender el mundo es, transformándolo (Echeverría 2011, 99). Esta filosofía retorna al mundo, deja de “estar en los aires, en la mera elucubración, en el juego conceptual”, y habla “desde el comportamiento mismo de los seres humanos”, de modo que “lo filosófico no sea el discurso de los humanos sino el comportarse de los humanos, la acción de los humanos; que la filosofía se haga mundo, que hable con el hacer de los humanos” (Echeverría 2011, 92). Es una actitud, no del interprete distanciado del mundo, “del que no tiene nada que ver con el objeto que está ante sus ojos, sino como aquél que es él mismo el objeto que está ahí”

(Echeverría 2011, 99). Es pues, una actitud filosófica que renuncia a dominar el mundo, a mirarlo desde la perspectiva sujeto-objeto y que se abre a la realidad para trabar con ella una relación hermenéutica.

Así pues, además del intento de encarnar la razón en la historia y en el mundo, para pensar el presente de su época desde dentro, Simone Weil se inscribe también en la línea de Sócrates, en la tarea de destruir y desmontar el discurso establecido de la época moderna burguesa. En este sentido, parece pertenecer a ese grupo de escritores y filósofos judíos de Europa de inicios del siglo XX (Georg Lukács, Walter Benjamin, Ernst Bloch, entre otros), entre los cuales existen notables divergencias, pero también se encuentran señales de pertenencia a un pensamiento crítico de cultura judía romántica, y afinidades en ciertas contradicciones, tensiones y oposiciones: entre teología judía y materialismo marxista, mesianismo místico y utopía profana, comunismo y anarquismo (Lowy 1992, 5). Su pensamiento, al igual que el de Simone Weil, es principalmente una crítica a la “superstición moderna del progreso” (Weil 1996b, 179). Es una “reacción frente al proceso de industrialización increíblemente rápido, poderoso y brutal” que tenía lugar en Europa en esos momentos, y que “amenazaba disolver todos los antiguos valores y creencias y reemplazarlas por el cálculo frío y racional de la producción mercantil” (Lowy 1992, 5).

Dada la dificultad de precisar un lenguaje altamente complejo por la densidad de su significación y por lo fragmentario de sus escritos, realizar el presente estudio ha resultado un gran desafío. Se ha requerido de una lectura y un análisis atento de los principales escritos de Simone Weil, así como: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, *Escritos históricos y políticos*, *A la espera de Dios*, *La gravedad y la gracia*, *El conocimiento sobrenatural*, entre otros. La inmensa cantidad de escritos que han sido conservados, la mayoría son notas que ella había escrito para sí misma en sus cuadernos, algunos eran trabajos que ella había redactado para sus cursos de la Universidad, otros tienen la forma de largos ensayos, y muy pocos han sido escritos bajo un formato similar al de un libro. La mayoría de sus escritos han sido traducidos al español, por lo que para la realización de este trabajo nos hemos centrado en esas traducciones, sin dejar de lado algunos textos en francés muy importantes. Para la parte biográfica nos hemos basado en la biografía titulada *Vida de Simone Weil*

escrita por Simone Pétrement, amiga y compañera de estudios de Simone Weil. Esta obra publicada en español en 1997 es la más reconocida por los estudiosos de Simone Weil.

El presente trabajo consta de tres bloques. El primer bloque intenta exponer principalmente los inicios de la actividad social y política de Simone Weil, su particular vocación filosófica, su acercamiento al cristianismo y su concepción de la Encarnación desde el punto de vista teológico. El siguiente bloque, partiendo de la opresión en el régimen de producción moderno, trata de identificar y comprender la opresión en general, teniendo en cuenta el contexto histórico en el que vivió Simone Weil. Por último, el tercer bloque, pretende mostrar la propuesta weiliana para contravenir la dinámica de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad causantes de opresión social.

## Capítulo 1

### Presupuestos filosóficos y teológicos de Simone Weil

Simone Weil es una filósofa francesa de procedencia judía, nacida el 3 de febrero de 1909 en París. Asistió al liceo Henri IV entre 1925-1928, donde tuvo como profesor de filosofía a Emile Chartier (1868-1950), conocido bajo el seudónimo de Alain.

Después de pasar por la Escuela Normal Superior entre 1928-1931, enseñó filosofía en el liceo de Le Puy, Auxerre y Roanne entre 1931 y 1933. Durante este periodo de formación intelectual estuvo vinculada a grupos pacifistas y sindicalistas revolucionarios. Llevada por la necesidad interior de conocer desde dentro la opresión de los obreros entre 1934 y 1935 trabajó en distintas fábricas. Participó brevemente en la guerra civil española en 1936. Entre 1935 y 1938 tuvo contactos con el cristianismo. En 1939 con la invasión alemana, tuvo que abandonar París acompañando a sus padres, primero con destino a Marsella y luego a Nueva York. Estando de vuelta en Londres se le diagnosticó tuberculosis, se internó en un sanatorio de Ashford, donde falleció en agosto de 1943.

Este breve recorrido por su vida nos da un panorama de la actividad social y política de Simone Weil que influirá en la configuración de su pensamiento filosófico y teológico. A continuación, se tratará de exponer a breves rasgos los inicios de su actividad social y política, su particular vocación filosófica, su acercamiento al cristianismo y su concepción de la Encarnación desde el punto de vista teológico, quizá no formulada conforme a la doctrina católica.

#### 1. La influencia filosófica de Alain sobre Simone Weil

En esta parte se intenta exponer algunos rasgos de la influencia de Alain sobre Simone Weil, lo cual será muy importante para entender principalmente su inclinación filosófica y política. Para ello, nos basamos principalmente en Simone Pétrement quien conoció de primera mano a nuestra autora y sus obras, fue su amiga y compañera durante el tiempo de estudios en el Instituto Henri-IV y es autora de *Vida de Simone Weil*, biografía más reconocida por los estudiosos.

Al parecer, la necesidad pertinaz de Simone Weil por encarnar la desgracia de los más desfavorecidos de la sociedad, la urgencia por experimentar la realidad externa, ese apremio por visibilizar desde dentro el sufrimiento de los más débiles, esa actitud crítica frente al orden existente y ese compromiso ético por transformar la situación de los más desfavorecidos, fue influencia de su maestro Emile Auguste Chartier (1868-1950), filósofo francés, quien fue docente en el Instituto Henri-IV de París de 1909 a 1933. Simone Weil asistió al Instituto de 1925 a 1928. Además, entre 1928 y 1931 estando en la Escuela Normal Superior continuó asistiendo voluntariamente a clases de Alain. De él había recibido la admiración por Platón, Descartes, Kant, Espinoza y Lagneau; éste último había sido maestro de Alain (Pétrément 1997, 62).

En *Esquisses de l'homme* (Bocetos del hombre) de 1927 Alain había afirmado: “El matemático no piensa nunca sin objeto; además digo que es el único hombre que piensa un objeto completamente desnudo” (Chartier 1927, 133). Con esto, parece estar afirmando la unión entre el pensamiento y la realidad concreta, a la que hay que acercarse “completamente desnudo”. Ideas similares encontramos en Simone Weil desde sus primeros escritos: *Ciencia y Percepción en Descartes y Lecciones de Filosofía*. Ella quiso acercarse a lo real y concreto, sin que nada subjetivo o personal intervenga en ello; creyó en la capacidad del ser humano, para acceder a lo real, para acercarse a las cosas mismas, experimentarlas antes del lenguaje, de cualquier discurso o teoría<sup>1</sup>, porque el lenguaje es esencialmente “social y artificial, permite establecer relaciones enteramente extrañas a nuestras necesidades” (Weil 1959, 63). Así pues, nuestra autora desea encontrar un tipo de relación sujeto-objeto en la que desaparezca toda imposición de carácter subjetivista, en la que, el yo debe morir para que la verdad devenga. Hay que renunciar a la propia perspectiva para que el objeto sea.<sup>2</sup> Estas ideas nos remiten a la idea de encarnación que desarrollaremos más adelante.

---

<sup>1</sup> Simone Weil conoció indirectamente el pensamiento de Husserl, por medio de su amistad con Gaston Berger y la posterior lectura de su obra de 1941: *El cogito en la filosofía de Husserl* (García 2015, 135). No obstante, Simone Weil se acercó al intento fenomenológico de abordar “las cosas mismas” de “retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas” (Husserl 1949, 48).

<sup>2</sup> Ideas similares se encuentran en Merleau-Ponty, quien afirmó que “percibir en el sentido pleno de la palabra, [...], no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio” (Merleau-Ponty 1994, 56). En la misma línea definió al cuerpo como sujeto de percepciones y

El influjo de Alain en Simone Weil se percibe también en la reflexión política y en la tendencia al compromiso social. Aunque, cuando se produjo el encuentro entre Alain y Simone Weil, ésta ya había manifestado la predisposición por las cuestiones políticas y sociales, tendencias que serán dominantes a lo largo de su vida. De todos modos, esta predisposición habría hecho que las enseñanzas de Alain se impregnaran con mayor facilidad. Así lo atestigua Pétrement:

La filosofía de Simone comienza con las clases de Alain. Aunque, desde cierto punto de vista, hubiera ya elegido su camino. La rebelión contra el orden social, la indignación, la severidad respecto a los poderes, la elección de los pobres por compañeros, no le vienen de Alain. Son rasgos con los que de antemano entroncaba ya con él [...]. A él debe Simone probablemente la profundización de su rebeldía, el discernimiento de las más seguras causas de la tiranía, el rechazo de las falsas soluciones que acaban conduciendo a una tiranía aún mayor [...]. Sin Alain, quizá Simone hubiera despilfarrado su entrega al servicio de un partido. Pero en su voluntad de situarse siempre en el campo de los esclavos, más que en construir a partir de su doctrina, Alain fue para ella su maestro. Un sentimiento que era en Simone -como también en Alain- algo inmediato y rasgo de carácter anterior a toda filosofía (Pétrement 1997, 54).

Según el testimonio de Pétrement, Alain también había influido en Simone Weil en el terreno ético-religioso. Si bien Alain era anticlerical, era profundamente religioso, concebía a Dios como aquella perfección a la que “debemos ajustarnos, exista o no exista en el mundo de las cosas” (Pétrement 1997, 63). Según Del Noce (1970, 156-157) Alain habría criticado que el cristianismo ha conservado ingenuamente la idea bíblica (judía) de Dios como creador y gobernador del mundo, aliando la religión al poder y a la fuerza. En esa línea, veremos la dura crítica que hizo Simone Weil a la religión hebrea y al cristianismo, por haber concebido a Dios como todopoderoso. Por otro lado, Alain había concebido la idea de que la verdad, toda grandeza y toda belleza se relacionaban con el deber; las doctrinas filosóficas son verdaderas en cuanto implican la voluntad de gobernarse bien, resaltando la importancia de la libertad (Pétrement 1997, 68). Siguiendo esta línea, para nuestra autora, toda acción es moral porque es

---

conocimiento, un cuerpo que “tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante” (Merleau-Ponty 1994, 157).

libre, y solo la acción libre, es moral: “el bien y el deber constituyen una creación de la voluntad libre, no se imponen a ella” (Weil, citado en Pétrement 1997, 67). Además, para ella, un acto moral está ligado a la verdad y a la virtud, lo cual implica dominio de sí; comporta sacrificio que es “aceptación del dolor, la negativa a obedecer al animal que uno lleva dentro, y la voluntad de rescatar a los hombres dolientes por el sufrimiento voluntario” (Weil, citado en Pétrement 1997, 67-68). Estas ideas nos manifiestan la vocación de Simone Weil a la renuncia de sí misma y al sacrificio de la propia felicidad por el bien de los otros.

## **2. Vocación filosófica de Simone Weil**

Simone Weil escribió que a los 14 años, sintiéndose inferior a su hermano André, prefirió morir antes que renunciar a acceder al reino reservado al genio, en el que habita la verdad, la belleza, la virtud y toda clase de bien. En este sentido expresaba que: “No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Preferiría morir a vivir sin ella”. No obstante, más adelante tuvo la certeza de que ese reino estaba abierto a cualquier ser humano, “aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas [...] a condición tan solo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención para alcanzarla” (Weil 1996a, 38-39). Desde entonces, esa certeza condicionó toda su vida y su pensamiento. Así que, además de estar en contacto con las cosas, con las personas concretas en el aquí y ahora de sus problemas, la vocación de Simone Weil fue mantenerse en búsqueda de la verdad, pero fuera de cualquier sistema de pensamiento, fuera de cualquier opinión colectiva, fuera de la Iglesia, fuera de los dogmas (Weil 1996a, 52).

En este sentido, no le atrajeron la actividad dirigente ni los partidos políticos, porque consideraba que “la acción organizada segrega de alguna manera, y que un aparato de dirección, tarde o temprano se vuelve opresivo” (Weil 2007a, 96). Además, consideró que “todo partido político es una máquina de fabricar pasión colectiva; [y] es totalitario en germen y aspiración” (Weil 2000, 105). En su artículo *Después de la muerte del comité de los 22*, publicado en 1932, opuso el fenómeno de los partidos a la verdadera organización revolucionaria y expuso que el compromiso revolucionario no implica unirse al partido comunista:

La experiencia ha mostrado que un partido revolucionario puede, según la fórmula de Marx, apoderarse de la máquina burocrática y militar, pero no destruirla. Para que el poder pueda pasar efectivamente a los trabajadores, éstos deben unirse no con el lazo imaginario que crea la comunidad de opiniones, sino por el lazo real que crea la comunidad de la función productora (Weil 2007a, 63).

Después de su experiencia mística (1938), consideró que la verdad puede manifestarse en “los pensamientos que surgen en el espíritu de una criatura pensante, únicamente, totalmente, exclusivamente deseosa de verdad”; pero, se desea la verdad “sin saber nada de ella” (Weil 2000, 110). He ahí la contradicción y el misterio: ¿Cómo desear la verdad, sin saber nada de ella? Es que para Simone Weil, la verdad no es definible, ni es objeto de apropiación; ante ella, la actitud sería de búsqueda constante, “deseándola” sin asociarla a “concepción alguna; en el vacío y sin intentar adivinar de entrada el contenido” (Weil 2000, 110). Lo cual significa también, desear la verdad, sin pertenecer a grupo alguno (partido político, iglesia, sistema de pensamiento, entre otros), sin adherirse a una verdad establecida (dogma, ortodoxia), porque “la facultad humana de la atención” no es capaz de “atender a la verdad” y al mismo tiempo “conservar la actitud que conviene a un miembro de tal grupo” (Weil 2000, 111). En la búsqueda de la verdad, una concepción particular o la pertenencia a un grupo hacen de pantalla para que se vea al mundo de un modo que no es; por tanto, es preciso acercarse a la verdad de la misma forma que a la divinidad: vacíos, en silencio, sin palabras. Es como “ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí” (Weil 2007b, 88). Además, “la operación de tomar partido, de tomar posición a favor o en contra”, sustituye “a la obligación de pensar” (Weil 2000, 116). Y, “no hay nada más cómodo que no pensar” (Weil 2000, 113).

Así fue la actitud de Simone Weil, quiso pensar tomando distancia de cualquier corriente, de cualquier sistema de pensamiento, de cualquiera opinión dominante; para ella el lugar de enunciación del filósofo, o su punto de vista era el de los desgraciados, oprimidos, explotados, excluidos, las víctimas sociales, política, históricas, lingüísticas, e incluso filosóficas. Pues, ellos son los que están fuera del sistema, en la exterioridad del sistema, y únicamente desde allí se puede ser crítico. Pues para nuestra autora:

En este mundo solo los seres caídos en el último grado de humillación, por muy debajo de la mendicidad, no solo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, solo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten (Weil 2000, 197-198).

O como explica Dussel (1996, 16), “la inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno”.

De la misma forma, deseosa de verdad, se acercó al cristianismo, pero como estando fuera, al margen de cualquier forma de fe religiosa, de cualquier concepción teológica manteniéndose “en el umbral de la Iglesia” (Weil 1996a, 37). Así lo expresó al padre Perrin:

Existe un ambiente católico presto a acoger calurosamente a cualquiera que esté dispuesto a entrar en él. Ahora bien, yo no quiero ser adoptada en ningún ambiente, no deseo habitar en un medio en el que se diga «nosotros» y ser parte de ese «nosotros», no quiero encontrarme como en mi casa en ningún medio humano, sea cual fuere. Al decir «no quiero» me estoy expresando mal, pues, en realidad, bien lo querría. Todo es maravilloso pero siento que no me está permitido. Siento que me es necesario, que me está prescrito, encontrarme sola, extranjera y exiliada respecto a cualquier medio humano sin excepción (Weil 1996a, 32).

Siguiendo esta línea, expuso que la desdicha, -cuya expresión perfecta es la pasión de Cristo y el sufrimiento participado por todos los sufrientes de la tierra- debería ser el lugar desde el cual el mundo debe ser pensado y transformado. Pues, “todo hombre que ama la verdad al punto de no correr a las profundidades de la mentira para huir del rostro de la desdicha, tiene parte en la cruz de Cristo, sean cuales sean sus creencias” (Weil 1995, 85). De modo que “Cristo es la llave del conocimiento” (Weil 2004, 139).

Así pues, la filosofía y la teología podrían ser las encargadas de asumir y formular el grito de los que están al último de la escala social, de los que han “perdido toda señal personal”, los desconocidos e irreconocibles por el simple motivo de que son sustraídos “al círculo de luz de la apariencia” (Esposito 1999, 120). Esta intuición se convertiría en

un fenómeno histórico muy importante en América Latina, conocido como teología de la liberación. Al parecer, esta intuición es compartida por Walter Benjamin. Pues, de acuerdo con esto, Lowy (2003, 52), interpretando las tesis sobre la historia de Benjamin, considera que la teología, entendida como rememoración y redención mesiánica, “está al servicio de la lucha de los oprimidos; más precisamente debe contribuir a restablecer la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria, del materialismo histórico”.

Sin embargo, parece que nuestra autora se vinculó a una “tradicición filosófica probablemente tan antigua como la humanidad”, en la que se habría inspirado Platón, a quien lo consideró “el representante más perfecto” de esa tradición; también pertenecerían a esa tradición el Bhagavad Gîtâ, los textos egipcios, en los tiempos modernos, Descartes y Kant; y “entre los pensadores más recientes, Lagneau y Alain en Francia, Husserl en Alemania” (Weil, citado en Pétrement 1997, 577). Al mismo tiempo, reconoció el materialismo de Marx como método de conocimiento y acción, para interpretar el mundo y los problemas sociales desde dentro. Coincidió con él en la búsqueda de la unidad del pensamiento y la realidad, en la búsqueda de una praxis que se inscriba armónicamente en el orden del mundo. Concordó con él en mantener una actitud crítica y heterodoxa ante la cultura dominante y ante cualquier estructura de poder, como la manera de interpretar el mundo transformándolo. Pero, su experiencia obrera (1934-1935) y mística (1938), supuso la incorporación de un elemento nuevo y sobrenatural en la comprensión de la realidad, como aquello que puede contravenir el mecanismo de la fuerza y la gravedad que imperan en el orden social.

### **3. La aproximación al cristianismo y la experiencia mística**

La experiencia obrera de Simone Weil en la fábrica (1934-1935) tuvo una gran repercusión en su evolución científica, personal y espiritual. Entre otras cosas aumentó su interés por el cristianismo. Inmediatamente después de su paso por la fábrica, durante unas vacaciones en España y Portugal entre los meses de agosto y septiembre de 1935, se produjo un primer contacto con el cristianismo (Weil 1996a, 40). Ella misma nos relata en los siguientes términos:

Después de ese año que trabajé en la fábrica, antes de retomar la enseñanza, mis padres me llevaron a Portugal; allí los dejé para irme sola a una pequeña aldea. Tenía

el alma y el cuerpo hechos pedazos. Ese contacto con la desgracia había matado mi juventud. Hasta entonces no había tenido experiencia de la desgracia, salvo de la mía, que, siendo mía, me parecía poco importante, y que por otra parte no era más que una desgracia a medias, pues era biológica y no social [...]. En este estado de ánimo y en condiciones físicas miserables entré en esa pequeña aldea portuguesa, que era, desgraciadamente, también muy miserable, sola, durante la noche, bajo la luna llena, el mismo día de la fiesta del santo patrono. Era a orillas del mar. Las mujeres de los pescadores pasaban alrededor de las barcas en procesión, llevando cirios y cantando canciones seguramente muy antiguas, de una tristeza desgarradora. Nada puede dar idea de lo que era. Jamás oí algo tan punzante, sino la canción de los barqueros del Volga. Tuve de pronto la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no podían dejar de adherirse a él, y yo entre ellos (Weil 1996a, 40).

Entre abril y junio de 1937 realizó un viaje a Italia. Allí, ocurre un segundo contacto inesperado con el cristianismo. Será en Asís, en una capilla románica de gran belleza en la que algo más fuerte que ella misma la obligó a arrodillarse por primera vez en su vida:

En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Sola en la pequeña capilla románica del siglo XII de Santa María de los Ángeles, incomparable maravilla de pureza, donde San Francisco oró a menudo, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas (Weil 1996a, 41).

El contacto definitivo se producirá en la abadía benedictina de Solesmes (Francia), donde se había retirado con su madre para descansar y seguir los oficios durante la Semana Santa de 1938. Ella misma lo describe en su carta autobiográfica:

En 1938 pasé diez días en Solesmes, del domingo de Ramos al martes de Pascua, siguiendo todos los oficios. Tenía dolores de cabeza intensos, cada sonido me dolía como un golpe, y un extremo esfuerzo de atención me permitía salir de esta carne miserable, dejarla sufrir sola, abandonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la belleza indecible del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió al menos por analogía comprender la posibilidad de amar el amor divino a través del sufrimiento. Por supuesto, durante esos oficios la Pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre (Weil 1996a, 41).

Parece que esta experiencia le permitió a Simone Weil encontrar un sentido al sufrimiento. Desde entonces el sufrimiento de los otros, observado y vivido en carne propia en las horribles condiciones de trabajo en las fábricas, “pasó a ser no sólo un problema que exigía una solución sindical y política, sino y sobre todo a ser algo enlazado profundamente con una forma de vida religiosa” (Dolby 1999, 40).

Por este tiempo Simone Weil había conocido a un joven católico inglés quien le hizo conocer los poetas metafísicos ingleses, en especial George Herbert (siglo XVII) y su poema *Love* (Amor). Aunque al principio solo lo recitaba como un hermoso poema, sin darse cuenta esa recitación se convirtió en una verdadera plegaria (Weil 1996a, 41). En cierta ocasión (probablemente a mediados de noviembre de 1938) mientras recitaba aquel poema tuvo la experiencia de la presencia de Cristo. Poco antes de morir, en una carta a su amigo el padre dominico Joseph-Marie Perrin, le escribía: “Cristo mismo descendió y me tomó” (Weil 1996a, 41). Sintió en ese momento “una presencia más personal, más cierta, más real” que la de un ser humano, inaccesible tanto a los sentidos como a la imaginación, análoga al amor que se transparentaría a través de la más tierna sonrisa de un ser amado (Weil 1996a, 42). Esta experiencia, al parecer, marcó un punto de inflexión en el pensamiento de Simone Weil, pues, como ella misma dice, “desde ese instante el nombre de Dios y el de Cristo se fueron mezclando de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos” (Weil 1995, 58).

Si Simone Weil hubiera sido creyente no habría dificultad en entender esta situación, pero dada su forma de pensar hasta ese momento, resulta sorprendente que ella haya vivido esa experiencia de Cristo. También ella se encuentra sorprendida:

En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios, no había previsto la posibilidad de algo como esto, de un contacto real, aquí abajo, de persona a persona, entre un ser humano y Dios. Había oído hablar vagamente de cosas de este tipo, sí, pero nunca había creído que realmente sucedieran (Weil 1996a, 42).

A Simone Pétrement también le resultaba difícil creer –a pesar de su dolor físico, de sus decepciones políticas y morales– que Simone Weil se hubiera reblandecido hasta el punto de buscar consuelo en el más allá: “Estaba demasiado en guardia contra este tipo

de tentación, tenía demasiada fuerza de alma para refugiarse en una ilusión consoladora” (Pétrément 1997, 495).

A pesar de que Simone Weil había escrito que: “El objeto de mi estudio no es lo sobrenatural, sino este mundo; lo sobrenatural es la luz” (Weil 2001, 357), a partir de la experiencia mística, su pensamiento se volverá hacia la búsqueda de todo lo que pudiera explicar, legitimar una experiencia tal. Intentará descubrir las razones para creer en una fuente absoluta del bien, la verdad y la justicia más allá del espíritu humano. Esta búsqueda le lleva al mundo griego donde descubre que “Platón es un místico y que toda la *Ilíada* esta bañada de la luz cristiana y que Dionisos y Osiris son en cierto sentido el propio Cristo” (Weil 1996a, 42). Interpretó la *Ilíada* como la primera expresión del genio griego y el evangelio como la última. Encontró que el espíritu de Grecia se deja ver en el evangelio no solo en el hecho de que manda a buscar “El reino de Dios y la justicia de nuestro Padre celestial”, sino también:

[...] en su exposición de la miseria humana, y de la miseria en un ser divino al mismo tiempo que humano. Los relatos de la Pasión muestran que un espíritu divino unido a la carne es alterado por la desgracia, tiembla ante el sufrimiento y la muerte, se siente, en el fondo de su desamparo, separado de los seres humanos y de Dios. El sentimiento de la miseria humana le da ese acento de sencillez que es la marca del genio griego y que constituye todo el valor de la tragedia ática y de *La Ilíada* (Weil 1961, 41).

Hay pues, en Simone Weil, el esfuerzo por mostrar que hay más afinidad del cristianismo con el pensamiento griego que con la religión hebrea. En este sentido presenta varias figuras de la antigua Grecia que serían imágenes o profecías de Cristo. Así, por ejemplo entre Dioniso y Cristo hay afinidad, porque: “Cristo comenzó su vida pública transformando el agua en vino. La terminó transformando el vino en sangre” (Weil 2011, 16). Asimismo las palabras del evangelio “si el grano no muere”, expresan “afinidad con las divinidades muertas y resucitadas que tenían a la vegetación por imagen, como Atis y Proserpina” (Weil 2011, 16-17). Del mismo modo:

Platón también conocía claramente, y lo ha indicado por alusiones en sus obras, los dogmas de la Trinidad, la Mediación, la Encarnación, la Pasión y las ideas de gracia y

salvación por amor. Conoció la verdad esencial, a saber, que Dios es el Bien. No es Omnipotencia más que por añadidura (Weil 2011, 21).

Así pues, éstas y otras imágenes podrían ser traducidas a verdades cristianas “sin forzar ni deformar nada”, proyectando sobre esas imágenes, por el contrario, “una vivida luz”; y “también esas verdades se encontrarían iluminadas” (Weil 2011, 22).

Además, descubrió que no solo en el mundo griego hay elementos cristianos, también lo hay en otras culturas. En este sentido hablando de la encarnación del Verbo afirmó que “Melquisedec era ya una Encarnación del Verbo. En todo caso, no es cierto que el Verbo no haya tenido encarnaciones anteriores a Jesús, y que Osiris en Egipto y Krishna en India no hayan estado entre ellas” (Weil 2011, 15). En consecuencia:

Para que el cristianismo se encarne verdaderamente, para que la inspiración cristiana impregne la vida entera, es preciso reconocer antes que históricamente nuestra civilización profana procede de una inspiración religiosa que, aunque cronológicamente pre-cristiana, era cristiana en su esencia (Weil 2011, 15).

#### **4. La noción de encarnación**

El 15 de mayo de 1942 Simone Weil escribió: “en ningún momento, he buscado a Dios [...] en la adolescencia pensaba que carecíamos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios y que la única forma segura de no resolverlo mal, [...] era no plantearlo” (Weil 1996a, 38). Su vida sindical, izquierdista y anarquista hacía difícil prever que su pensamiento y su espíritu desembocarían en derroteros metafísicos y religiosos. Sin embargo, el problema de Dios la ocupó muy pronto, desde sus primeros trabajos de clase de preparación para la Escuela Normal de París (Pétrément 1997, 76). La misma Simone Weil confiesa que, “de algún modo, he nacido, he crecido y he permanecido en la inspiración cristiana” (Weil 1996a, 38).

En búsqueda de verdad, se acercó a la doctrina católica, a los misterios de fe (Encarnación, la divinidad de Jesucristo, entre otros), pero se encontró que estos misterios estaban cubiertos por la afirmación, la opinión y por la creencia, llegando a firmar que los dogmas de fe “no son cosas que deban ser afirmadas, son cosas que

deben ser contempladas” con una “mirada atenta y amante”, ello hará “brotar en el alma una fuente de luz que ilumina todos los aspectos de la vida humana en este mundo” (Weil 2011, 35). En este sentido, entendió la fe más allá de una profesión de unos artículos o de unas verdades reveladas por Dios, “lejos de la fe definida por el catecismo del concilio de Trento” (Weil 2011, 27), y más allá de un “un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios” como concebía Tomás de Aquino (*Suma Teológica* II-II, cuestión 2, artículo 9).

La fe para nuestra autora, es una adhesión de amor a Cristo encarnado: “Cualquiera que crea que Jesús es el Cristo, incluso si no suscribiere nada más de lo que afirma la Iglesia, tiene la verdadera fe” (Weil 2011, 28). Pero sobre todo, “cualquiera que sea capaz de un movimiento de compasión pura hacia un desdichado (cosa por otra parte muy rara) posee, quizá implícitamente, pero siempre realmente, el amor a Dios y la fe” (Weil 2011, 27). Entender la fe como el concilio de Trento y Tomás de Aquino, sería únicamente un acto de inteligencia, “en tanto facultad que permite afirmar o negar”, en cambio para Simone Weil lo más importante de la fe es la adhesión de una “parte del alma humana que es capaz de un contacto real” con los misterios de la fe: “es la facultad de amor sobrenatural” (Weil 2011, 42).

Las afirmaciones anteriores y su pensamiento acerca de la encarnación divina se articulan después de la experiencia mística de Simone Weil (1938) y quizá se entiendan mejor en el contexto teológico de ese momento. Entre 1937 y 1938 se asistía en Francia a los inicios de lo que se ha conocido como la *nouvelle théologie*<sup>3</sup>, un movimiento de renovación teológica que cuestionaba la naturaleza, el método y la tarea de la teología, y se caracterizaba por dos grandes preocupaciones: “el deseo de arraigar la teología en el dato revelado y la inquietud de adaptar el discurso teológico a las cuestiones planteadas por la situación real del hombre” (Vilanova 1992, 869). Uno de los protagonistas de esta nueva teología fue el dominico Marie Dominique Chenu (1895-1990) quien demandaba “una fe cada vez más sensible a las exigencias del misterio de la encarnación”, lo cual le

---

<sup>3</sup> El debate sobre la naturaleza, los métodos y la misión de la teología, tuvo una primera fase (1938-1946), los protagonistas fueron los dominicos M.-D. Chenu (1895-1990) y L. Charlier (1898-1981). La segunda tuvo lugar después de la segunda guerra (1946-1948) y enfrentó a dos grupos de teólogos: los dominicos de la *Revue Thomiste* y los jesuitas de *Recherches de science religieuse*, de las colecciones *Sources chrétiennes* y *Théologie* (Vilanova 1992, 873).

conducía a reconocer “no sólo la historicidad de la teología, sino también la de las fórmulas dogmáticas y de la misma revelación” (Vilanova 1992, 875). Por ello, ha sido considerado como el “teólogo de los signos de los tiempos” (Gibellini 1998, 218). Pues, su teología es una “teología optimista de la historia”, que “halla su fundamento radical en el realismo de la encarnación, misterio teándrico del Verbo hecho carne, del Espíritu que engendra la historia” (Vilanova 1992, 876).

Quizá, coincidiendo con las anotaciones anteriores, Simone Weil criticó del cristianismo, la idea de un Dios todopoderoso, un Dios rey autoritario, y se centró en la idea de un Dios amoroso y misericordioso. Para ella: “La misericordia es un atributo propiamente divino” (Weil 2003, 36). En *Intuiciones precristianas* (octubre 1941- mayo 1942) concibió a Dios como un mendigo en búsqueda del amor del ser humano, un Dios que se encarna y viene despojado de su divinidad, escondiendo su divinidad para que el ser humano se acerque:

Dios busca al hombre con esfuerzo y fatiga y llega hasta él como un mendigo [...].  
Dios viene a nosotros completamente despojado, no sólo de su poder, sino también de su prestigio. Viene a nosotros escondido, y la salvación consiste en encontrarle (Weil 2004, 17).

En relación con esta concepción de Dios encontramos la noción weiliana de la encarnación divina -quizá no formulada conforme a la doctrina católica-, la cual significa que: “Dios se hace hombre, se hace materia” (Weil 2001, 375); que “el Amor ha descendido por amor a este mundo, en forma de belleza” (Weil 2003, 17). Se trata de un “un movimiento descendente, que no es gravedad, sino que es amor” (Weil 2001, 649). Con la encarnación “la eternidad desciende para insertarse en el tiempo”<sup>4</sup>, la encarnación “constituye la máxima inserción” (Weil 2001, 413). “La presencia de la belleza en el mundo es la prueba experimental de la posibilidad de la encarnación” (Weil 2003, 27).

---

<sup>4</sup> Ideas similares se encuentran en Charles Péguy (1873-1914) para quien: “La eternidad se ha hecho, se ha convertido en tiempo. Lo espiritual se ha hecho, se ha convertido en temporal” (Péguy, citado en Vilanova 1992, 672).

Así pues, la encarnación se entiende como descendimiento, abajamiento, como presencia de Dios en el mundo y en el tiempo por amor: “hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza; lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible” (Weil 2007b, 183). Pero al mismo tiempo, la encarnación implica un movimiento de retirada, de renuncia y vacío. En este sentido, la Creación, la Encarnación y la Pasión responden a la “locura del amor” de Dios y expresan el “mismo movimiento de retirada” (Weil 2003, 26). Constituyen una locura porque para una decisión como aquellas “no existe ni puede existir un motivo o un móvil lógico” (Weil 2004, 127). La Encarnación ha sido el modo que ha tenido Dios para acercarse al ser humano y al mundo, por amor; el cual expresa la autodonación del que ama, a la vez que se retira suscitando la autonomía del ser amado; suscita una unidad absoluta entre los que se aman a la vez que consolida la diferencia entre ellos. Porque “el amor es proporcional a la distancia” (Weil 1995, 29). En este sentido nuestra autora expresa que el amor de Dios:

Mantiene en la existencia, en una existencia libre y autónoma, seres distintos a él, distintos al bien, seres mediocres. Por amor los abandona a la desdicha y al pecado, pues si no los abandonara, no serían. Su presencia les quitaría el ser como la llama quita la vida a una mariposa (Weil 1995, 29).

En virtud de ello, la misma creación ya es una encarnación, puesto que la Creación, para Dios, no consistió en extenderse, sino en retirarse: “Dejó de mandar allí donde tenía ese poder” (Weil 2003, 26). Dicho en otras palabras: “Dios renuncia a ser todo, cede un poco de ser a lo que es distinto de Él” (Weil 2004, 127). De modo que, en lugar de ver la creación como el ejercicio de poder divino, nuestra autora vio que “la creación es abdicación” (Weil 2003, 61). Reemplaza así aquella concepción de creación como ejercicio del poder divino, por la de renuncia a sí mismo:

La creación no es un acto de autoexpansión por parte de Dios, sino de retirada y de renuncia. [...]. Dios ha aceptado esta merma y ha vaciado de sí una parte del ser. [...]. Se negó a sí mismo por el acto creador, como Cristo nos ordenó negarnos a nosotros mismos. Dios se negó en nuestro favor para darnos la posibilidad de negarnos por él. Esta respuesta, este eco, que nosotros podemos rechazar, es la única justificación posible a la locura de amor del acto creador (Weil 1996a, 91).

Y la pasión de Cristo es la máxima expresión y el culmen de la renuncia y sacrificio divino: “Dios ha abandonado a Dios; Dios se ha vaciado” (Weil 2003, 61). De esa manera se entiende el grito de Jesucristo en la cruz: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mateo 27, 46).

Según la doctrina cristiana, la encarnación no significa solo estar en un cuerpo al estilo platónico, o parecer un cuerpo; sino que Dios tomó para sí un cuerpo real y verdadero (Atanasio, 2015, pp. 45-46). Realmente se hizo un ser humano asumiendo “todas las consecuencias de la encarnación” (Dídimo el Ciego, citado en Quasten, 1977, p. 102). Simone Weil coincide también en que “Cristo contó con toda la miseria humana, excepto con el pecado. Pero contó con lo que hace al hombre capaz de pecar. Lo que hace al hombre capaz de pecar es el vacío” (Weil 2007b, 72).

Si la carne de Cristo no es real, nada en su vida, pasión y muerte es real. De ahí que muchos autores cristianos ya desde la antigüedad cristiana se dedicaron a defender la realidad de la encarnación divina. Según Henry (2001) lo que está en cuestión a los ojos de los autores cristianos es la realidad de la encarnación de Cristo y de la carne que ha tomado. Esto es de suma importancia, porque:

Si el origen y la naturaleza de Cristo no son idénticos al origen y la naturaleza de nuestra carne en nosotros, entonces encarnándose, no ha tomado realmente nuestra condición, no ha compartido realmente nuestra existencia, no ha padecido realmente el peso de una carne finita como la nuestra, con sus necesidades, por tanto, con su sed, su hambre, su precariedad, con su muerte inscrita en ella desde su nacimiento; si no ha muerto realmente, no ha resucitado tampoco (Henry 2001, 168).

#### **4.1. Encarnación y kénosis**

El Dios que el Nuevo Testamento define como amor (1 Juan 4, 8) no se aferró a la condición divina “sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Filipenses 2, 6-8). Este pasaje es fundamental para Simone Weil, pues para ella la encarnación es renuncia y sacrificio: “Dios se vacía de su divinidad; adopta la forma de un siervo; se somete a la necesidad;

se rebaja” (Weil 1995, 29). Este anonadamiento de Dios fue calificado por la filósofa francesa como verdaderamente milagroso:

La prueba, lo verdaderamente milagroso, es para mí la perfecta belleza de los relatos de la Pasión, unida a algunas palabras deslumbrantes de Isaías: «Injuriado, maltratado, no abría la boca» y de san Pablo: «Siendo de condición divina, no se aferró a su categoría de Dios. Se vació... obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz... Fue hecho maldición». Es esto lo que me obliga a creer (Weil 2011, 40).

La encarnación es pues una *kénosis*, es decir, un abajamiento de Dios. Este abajamiento, hace posible que la divinidad viva bajo las limitaciones de la creatura y padezca las violencias en las que de hecho, el ser humano histórico vive. La encarnación implica la decisión de dejar de ser lo que se es, despojarse de sí mismo para asumir la situación y condición de la existencia finita de los seres humanos y compartir el destino con ellos. De este modo, “el impasible padece con el hombre; el soberano se somete a las condiciones históricas en las que rigen la violencia y el sinsentido” (González de Cardedal 2001, 396). Simone Weil entiende la encarnación de la misma manera, como un vaciamiento, como un abajamiento: “Ya antes de la Pasión, ya por la Creación, Dios se vacía de su divinidad, se abaja y toma la forma de esclavo” (Weil 2003, 17). Con estas afirmaciones Simone Weil trata de expresar uno de los conceptos claves de su pensamiento: la encarnación es simultáneamente un acto de generosidad y de negación o renuncia.

Según nuestra autora, no hay manera alguna de formarse una idea de una relación entre Dios y el ser humano sino a través del descenso de Dios. ¿Cómo podría venir él a nosotros sin descender? (Weil 2007b, 133). Este descenso es la encarnación que le hace verdaderamente un ser humano. Pero al mismo tiempo es retirada hasta dejar de ser lo que es, lo cual es contradictorio. Por eso, la encarnación no es del todo inteligible. Israel y Roma desconocieron “la idea de la encarnación” por eso fue posible la Pasión (Weil 2007b, 198). “A Cristo lo mataron de rabia, porque no era Dios” (Weil 2003, 87).

La encarnación de Dios es *kenótica*, porque Dios se presenta dentro del mundo no como Dios, sino que se muestra bajo los signos de la humildad; lo cual permite no violentar ni

coaccionar con su omnipotencia al ser humano. Lévinas ha mostrado también esta condescendencia divina llevándola al extremo de hacerse solidaria del prójimo en su pobreza:

El problema del Hombre-Dios comporta, por una parte, la idea de una humillación que se inflige el Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la criatura, es decir de una absorción en la pasividad, la más pasiva de la actividad más activa [...]. Considero que la humildad de Dios, hasta un cierto punto, permite pensar la relación con la trascendencia en términos distintos de la ingenuidad y del panteísmo; y también que la idea de sustitución -bajo cierta modalidad- es indispensable para la comprensión de la subjetividad (Lévinas 2001, 71-72).

#### **4.2. Motivo de la encarnación**

La encarnación divina es un gesto supremo de amor y de salvación. La encarnación es una *kénosis* (abajamiento) y ésta es a la vez una *théosis* (elevación, divinización) del ser humano. Porque el Verbo se ha hecho carne “es por lo que podemos entrar en relación con Dios y ser salvados en ese contacto con él” (Henry 2001, 24). En el origen de la encarnación están el amor y libertad infinitos de un Dios que es capaz de una *kénosis* absoluta, capaz de anonadarse, de tomar la forma de un esclavo, de vaciarse a sí mismo, para llegar al ser humano y atraerlo hacia sí.

Simone Weil reflexiona sobre este punto al pensar en la cruz como balanza, y como palanca. La encarnación, pero sobre todo la Pasión, sería un descenso, como condición de la subida. Dios, “al descender el cielo sobre la tierra, eleva a la tierra hacia el cielo” (Weil 2007b, p. 131). En este sentido:

La cruz es una balanza en la que un cuerpo endeble y flaco, que sin embargo era Dios, levantó el peso del mundo entero. «Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo». Ese punto de apoyo es la cruz. No puede haber otro. Hace falta que sea la intersección del mundo con lo que no es el mundo. La cruz es esa intersección (Weil 2007b, 132).

Así pues, para Simone Weil la encarnación divina significa aquella decisión divina de dejar de ser lo que es, para identificarse con la situación y condición de la existencia finita de los seres humanos y compartir el destino con ellos. En este sentido, la

encarnación es, por un lado, un movimiento de descenso, de abajamiento, de presencia y de identificación con el otro; por otro lado, la encarnación es concebida como aquella capacidad de vaciamiento, como un movimiento de retirada. Lo “natural” para Simone Weil, es el ejercicio de la fuerza (Weil 2007b, 53). Pero el Dios weiliano con la encarnación ha decidido no ejercer todo el poder que dispone, se ha vaciado de su poder, ha ido más allá de lo “natural”.

## **Capítulo 2**

### **Las relaciones humanas sometidas al poder de la fuerza, al animal social y a la gravedad**

Desde temprana edad, Simone Weil sintió una simpatía especial por aquellos grupos que se identificaban con las capas más maltratadas y despreciadas de la jerarquía social (Weil 2007a, 522). Por ejemplo, durante el periodo de trabajo en la fábrica Alshtom, le decía en una carta a una antigua alumna: “me siento la hermana de la chica que hace la calle, de todos los seres despreciados, humillados, tratados como deshechos” (Weil 2014, 44). Pero, su vida estuvo, principalmente marcada por su preocupación de la condición obrera, quería entender desde dentro los problemas de los trabajadores, y a partir de ahí quiso entender, formular y hacer visible “las causas de la opresión” social y política de su época, causas que pueden conservar su vigencia hasta la actualidad (Weil 2007a, 106).

Su formación intelectual, su experiencia sindical y política le dieron una imagen de la dinámica que regía la época en la que le tocó vivir: todo está regido por la fuerza. El trabajo en la fábrica le permitió experimentar en carne propia el poder de la fuerza y sus efectos; y en la participación de la guerra de España (1936) encontró la más alta expresión del poder de la fuerza. La cual es capaz de cosificar tanto al que la ejerce como al que la sufre, es capaz de sumir en el engaño y en la mentira y sobretodo es capaz de velar la posibilidad de ver su dinámica. Por eso decía: “hay que cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia” (Weil 2015, 23).

Así pues, en este capítulo se trata de conocer, partiendo de la opresión en el régimen de producción moderno, la opresión en general; se trata de identificar y poner en evidencia el mecanismo de la fuerza, el poder de la colectividad y la ley de la gravedad, causantes de opresión social.

#### **1. La opresión obrera**

Según nuestra autora, ciertas circunstancias han hecho que unos hombres tengan privilegios, los cuales generan un poder frente a otros que no tienen esos privilegios.

Así por ejemplo, el conocimiento de los numerosos ritos religiosos concede a los sacerdotes unos privilegios y por tanto, un poder; y lo mismo sucede con quienes poseen el conocimiento científico y técnico o quienes poseen las armas, dinero o máquinas (Weil 2015, 47-48). Pero, el poder, sobretodo la lucha por el poder, causa opresión y esclaviza tanto a los que mandan como a los que obedecen, pues la carrera por el poder no tiene límites, ni medida (Weil 2015, 50). De modo que la historia humana “es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado” (Weil 2015, 52). De esta manera, la sociedad queda dividida entre los que mandan y los que obedecen y toda la vida social es lucha ilimitada de poder. Con lo cual, sería ilusorio pensar que la opresión vaya a acabar cuando la clase oprimida tome el poder, cuando las fuerzas de producción estén en manos de los obreros, o “estén lo bastante desarrolladas como para asegurar a todos bienestar y ocio” (Weil 2015, 53).

Ya que por muchas formas que tomen las transformaciones sociales, “cuando se intenta poner al desnudo su mecanismo, solo se percibe un sombrío juego de fuerzas ciegas que se unen o se enfrentan, que progresan o decaen, sin dejar jamás de triturar a los desdichados humanos” (Weil 2015, 60).

Por tanto, en esta parte se trata de exponer de modo general el intento de Simone Weil de poner en evidencia el mecanismo de la opresión obrera y revisar las posibilidades del marxismo ante el empuje de los movimientos totalitarios.

### **1.1. El maquinismo**

Simone Weil, en un principio, encontró las causas de la opresión en el régimen de producción, es decir, en la gran industria basada en el maquinismo, en la racionalización del trabajo y en la sumisión de los que ejecutan a los que mandan.

En un artículo publicado el 12 de marzo de 1932, *El Capital y el obrero*, Simone Weil describe al maquinismo como el elemento que aleja al ser humano trabajador de la experiencia manual de su trabajo y de su dominio sobre la materia que constituye su felicidad y su dignidad. De ahí que, lo considere como el más opresivo del capitalismo, pues en el régimen capitalista el obrero se encuentra sometido no sólo al patrón, sino

también a “un capital material compuesto de instrumentos y materias primas”; el trabajador, ser vivo y pensante, se encuentra subordinado a “la materia ciega”; su inteligencia, su habilidad, todas sus virtudes, “se encuentran colocadas fuera del trabajador y como cristalizadas de una manera inerte en forma de máquina” (Weil 2007a, 64). De este modo:

La máquina tiene sobre el obrero de la manufactura la superioridad de asegurar una coordinación mucho más precisa entre las diversas partes del trabajo colectivo, al ser los engranajes ciegos más regulares en su funcionamiento que los cuerpos humanos. Una vez puesta la máquina en el lugar de la simple coordinación entre los trabajadores, el obrero fue privado, no solo de las herramientas, sino incluso de su propio manejo: ese manejo estuvo asegurado en adelante por la propia máquina (Weil 2007a, 65).

Por tanto, el trabajador privado de la materia prima, de su inteligencia, su habilidad y sus virtudes no posee más que “fuerza animal”, solo puede ser “elemento de producción” si está sometido a la máquina (Weil 2007a, 65). En este sentido, Simone Weil alude las ideas de Marx, según las cuales, “la máquina no deja al ser humano más que el papel puramente mecánico de fuerza motriz, al mismo tiempo que le depara el nuevo trabajo de vigilar la máquina” (Marx 2009, 455). También alude a la idea de que “en la manufactura y el oficio, el obrero se sirve de la herramienta; en la fábrica sirve a la máquina” (Marx 2009, 514).

La opresión obrera se agudiza con la racionalización del trabajo, como “método de organización científica del trabajo” (Weil 2007a, 173). La racionalización ha permitido al patronal descubrir “que existe una mejor manera de explotar la fuerza obrera que la de prolongar la jornada de trabajo” (Weil 2007a, 182); y encontrar científicamente “no solo los mejores procedimientos de trabajo y los tiempos necesarios para cada operación, sino incluso el límite de la fatiga más allá del cual no se podía hacer llegar al trabajador” (Weil 2007a, 187). Pero desde el punto de vista moral, la racionalización, ha ido suprimiendo poco a poco lo que constituía en cada empresa el factor esencial de producción, “la libertad”, la iniciativa, “la inteligencia y la habilidad manual”; ha provocado “la descualificación de los obreros”, ha reducido a los obreros “al estado de moléculas”; ha llevado al “aislamiento de los obreros”, favoreciendo el “espíritu de

competencia y de emulación”; y ha producido “la monotonía del trabajo” (Weil 2007a, 182-185). La opresión es ahora aún más radical en cuanto “la máquina dispensa al pensamiento de intervenir por poco que sea, incluso de la simple conciencia de las operaciones realizadas: el ritmo se lo prohíbe” (Weil 2014, 118). Con lo cual se borra el carácter personal del trabajo y la posibilidad del trabajador de vivirlo como una actividad creadora.

Además, Simone Weil puso en evidencia la instalación de una nueva forma de opresión que no se sitúa ya en el marco tradicional de la lucha de clases, cuya división ya no se daba entre los que compran la fuerza y quienes la venden, sino “entre los que disponen de la máquina y aquellos de quienes la máquina dispone” (Weil 2007a, 87). La raíz de la nueva forma de opresión estaría en una tecnología y régimen de producción que impiden al obrero dominar su tiempo de trabajo y tomar conciencia libre de su actividad. La opresión radica en la propia estructuración del sistema industrial, que determina la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y la subordinación de los que ejecutan a los que coordinan. En este sentido, en *Reflexiones sobre la tecnocracia, el nacionalsocialismo, la URSS y algunas otras cuestiones* (1933), expone:

Se ha hablado en América últimamente de una teoría nueva denominada “tecnocracia”. La idea, como su nombre indica, es la de una economía nueva, que ya no estaría sacudida por el azar de las competencias, que no estaría tampoco, como lo quiere el socialismo en manos de los obreros, sino que estaría dirigida por los técnicos investidos de una especie de dictadura [...]. Lo esencial es la idea de sustituir a la clase capitalista por otra clase dirigente que no sería otra que la burocracia industrial” (Weil 2007a, 71-72).

Se trataría pues, del apareamiento de una burocracia industrial surgida después de la primera guerra mundial que incluso estaría por encima de la clase capitalista. En este sentido, los que detentan estas funciones dirigenciales dejan de estar subordinados a otra clase dominante, convirtiéndose ellos mismos en la nueva clase, independiente tanto de los propietarios -allá donde subsiste el capitalismo- como del proletariado -allá donde se habla de Estado obrero-. Así, “la organización burocrática aparece como una extraña máquina cuyas piezas son hombres y cuyos engranajes están constituidos por reglamentos, informes y estadísticas” (Weil 2015, 89). Esta extraña máquina puede

llegar a coordinar y dirigir “todos los ámbitos de la actividad humana”, y sin embargo, aunque “formada de carne y de carne bien alimentada no es menos irresponsable y menos inconsciente que la máquina de hierro” (Weil 1955, 26). En este sentido Bea (1992, 65) interpreta que “en el terreno de lo burocrático todo es impersonal; el secreto de la organización burocrática es que ningún sujeto individual detente el poder, que el poder pertenezca a la función, al lugar que cada uno ocupa en el sistema”.

La nueva opresión, “tiene por condición la existencia de un saber esencialmente impenetrable en las masas” (Weil 1955, 52). La ciencia es un monopolio de los intelectuales, “los profanos solo tienen acceso a los resultados, no a los métodos”, esto es así en la sociedad burguesa, en los movimientos obreros e incluso en los estados socialistas. De modo que “toda nuestra civilización está fundada sobre la especialización, que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan; sobre esta base solo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla” (Weil 2015, 27-28).

## **1.2. Simone Weil y el marxismo**

En el periodo en el que se consumaba la victoria del nacionalsocialismo en Alemania (1933), Simone Weil escribía un texto titulado *Reflexiones sobre la tecnocracia, el nacionalsocialismo, la URSS y algunas otras cuestiones*, texto que anunciaba el gran artículo *Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?* (1933), así como *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (1934). Las dos primeras obras muestran el descontento de Simone Weil por el marxismo, el cual “no puede permanecer vivo más que como método de análisis” (Weil 2007a, 70).

En *Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?* va tomando forma una postura crítica del marxismo. Critica a Marx por haber creído que la lucha de los oprimidos desembocaría en una emancipación verdadera, no en una nueva opresión, como sucedió en Rusia y en Alemania; por haber asistido a la degradante división del trabajo manual del intelectual en la empresa capitalista, pero no se preguntó si la función administrativa no podría dar nacimiento a una nueva clase opresora, una nueva forma de opresión en nombre de la función, en nombre de la organización.

En líneas generales, en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (1934), Simone Weil valora positivamente el análisis marxiano de la opresión, pero lo considera insuficiente. Según nuestra autora, Marx ha “dado cuenta del mecanismo de la opresión capitalista”, pero no ha mostrado “cómo podría dejar de funcionar” (Weil 2015, 25); ha creído que la opresión terminará cuando desaparezca definitivamente la sociedad capitalista, una vez que el socialismo se instale en todos los países industrializados, pero eso es ilusorio, porque la opresión seguirá, “la historia de la Revolución rusa constituye una dolorosa ilustración de esto” (Weil 2015, 25); ha descrito que la opresión reside en el régimen de producción capitalista, en la misma “estructura de la fábrica”, pues en ella se da la “separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual”, o la degradante “separación del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual” (Marx 2009, 441-442), pero no advirtió que esa división es la “base de la cultura”, que la sociedad “es una cultura de especialistas [...] toda nuestra civilización está fundada sobre la especialización, que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan; sobre esta base solo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla” (Weil 2015, 27-28). Además, esta división se ha extendido a los movimientos obreros y en el plano político, ha llegado incluso al Estado socialista, generando la opresión en nombre de la función (Weil 2007a, 71-72).

Según Simone Weil, Marx y el capitalismo han coincidido en apostar todo por el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, pues Marx, había considerado a las fuerzas productivas como revolucionarias o liberadoras, son ellas, una vez que “han alcanzado un desarrollo suficiente” pueden proporcionar a los seres humanos, a través de la “técnica liberada de las formas capitalistas, el ocio suficiente” que les permita desarrollar sus facultades; pueden “hacer desaparecer en cierta medida la especialización degradante que el capitalismo establece”; pueden “aligerar progresivamente el peso de la necesidad material y como consecuencia inmediata el de la coacción social, hasta que la humanidad alcanzase finalmente un estado paradisiaco” (Weil 2015, 28). Pero con ello, según nuestra autora, Marx ha coincidido “con la corriente general del pensamiento capitalista,” y ha caído en “la religión de las fuerzas de producción, en cuyo nombre generaciones de empresarios han aplastado a las masas trabajadoras sin el menor remordimiento” y ha constituido “igualmente un factor de opresión en el seno del movimiento socialista” (Weil 2015, 30). En este sentido, la

opresión para Simone Weil, “es consecuencia del régimen de producción moderno, de la manera de producir, equiparable en los dos sistemas, el socialista y el capitalista” (Dolby 2002, 81). Asimismo, según nuestra autora, esta confianza ciega en el progreso científico-técnico ilimitado (tanto de Marx como del capitalismo), hacía soñar con fuentes de energía inagotables y una técnica automática (robots) que nos devuelvan el ocio del paraíso perdido. Pero, nada de esto es verdad, son solo ficciones. Pues, “jamás técnica alguna dispensará a los hombres de renovar y adaptar continuamente con el sudor de su frente, las herramientas de las que se sirven” (Weil 2015, 37). Por más que pueda darse el desarrollo continuo de las fuerzas productivas y el progreso técnico, “no se va a llegar necesariamente ni a la liberación de la opresión, ni mucho menos del trabajo” (Dolby 2002, 83). Al parecer solamente es una utopía, como lo es la etapa superior del comunismo:

Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día. En el plano de la ciencia pura, esta idea se tradujo en la búsqueda de la máquina en perpetuo movimiento, es decir, de la máquina que indefinidamente produciría trabajo sin consumirse en ello; aquí los expertos han hecho rápidamente justicia planteando la ley de la conservación de la energía. En el ámbito social, las divagaciones han sido acogidas. La etapa superior del comunismo, considerada por Marx como último término de la evolución social, es, en suma, una utopía absolutamente análoga a la del movimiento perpetuo. En nombre de esta utopía los revolucionarios han derramado su sangre; mejor dicho, han derramado su sangre en nombre o de esta utopía o de la creencia, igualmente utópica en que el actual sistema de producción podría ponerse, por simple decreto, al servicio de una sociedad de hombres libres e iguales (Weil 2015, 39).

Sin embargo, Simone Weil, valoró positivamente el materialismo histórico como método de conocimiento y de acción, según el cual “los hombres hacen su propia historia, pero en condiciones determinadas” (Marx 2003, 10). Lo cual significa que “en la sociedad, igual que en la naturaleza, todo se efectúa por transformaciones materiales [...], por la manera en la que el hombre obedece a la necesidad material atendiendo a sus propias necesidades [...] por el modo de producción” (Weil 2015, 31). Pero, ningún

marxista, ni el propio Marx se habían servido de ese método, de ahí que no sea “extraño que los movimientos surgidos de Marx hayan fracasado” (Weil 2015, 31).

Asimismo, en *Fragmentos de Londres*, Simone Weil valoró de Marx el haber mostrado que casi siempre “los pensamientos de los hombres son modelados por las mentiras de la moral social”; haber reconocido que “cualquier espíritu humano, sin excepción alguna, carece de la fuerza necesaria para sustraerse a los factores de la mentira que envenena la vida social” (Weil 1990, 98). Sin embargo lo criticó por haber propuesto, por un lado, que “la fuerza por sí sola es la que regula, de forma exclusiva, los asuntos entre los hombres”; y por otro lado, que “un día los débiles, sin dejar de ser los débiles, serían de todas formas, los más fuertes; creía en el milagro sin creer en lo sobrenatural”; y no advirtió que la fuerza, “al cambiar de manos, siempre conserva una relación de más fuerte a más débil, una relación de dominio” (Weil 1990, 100). Del mismo modo, valoró de Marx el haber interpretado “la sed de justicia total tan sumamente ardiente de los trabajadores de la época”; pero él mismo y sus seguidores habrían sido incapaces de “ponerse del lado de los más débiles si, al lado de la compasión provocada por la debilidad, no hubiera existido el prestigio asociado a una apariencia de fuerza” (Weil 1990, 102).

### **1.3. El régimen ruso y el nacionalsocialismo**

Simone Weil no fue indiferente a los dos fenómenos sociales que se estaban gestando a principios del siglo XX: el régimen ruso y el nacionalsocialismo.

Respecto al régimen ruso, expuso con claridad que en la URSS no se había cumplido el sueño de Marx de instaurar un Estado obrero, ni se había creado tampoco una sociedad capaz de liberar a la clase obrera. Más bien, el régimen surgido en octubre de 1917 “ha transformado la dictadura del proletariado en una dictadura ejercida por ella misma y dirige desde entonces a los obreros revolucionarios del mundo entero” (Weil 2007a, 72).

En *Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?* (1933), mostró lo que caracterizaba al régimen ruso. Es un régimen que en lugar de una “libertad efectiva de la prensa”, la ha coartado; en lugar de favorecer “el libre juego de los partidos”, se ha convertido en “un partido en el poder y todos los demás a la cárcel”. En este régimen, el

partido comunista “destinado a reunir, para una libre cooperación, a los hombres que poseyeran el grado mayor de abnegación, de conciencia, de cultura, de espíritu crítico, ha decaído en una simple máquina administrativa, instrumento pasivo en manos del secretariado”; los sindicatos y cooperativas que debían funcionar “democráticamente” y dirigir “la vida económica y política”, se han convertido en organismos que llevan el mismo nombre pero “reducidos a simples aparatos administrativos”; en lugar “del pueblo armado y organizado en milicias para asegurar por sí solo la defensa hacia el exterior y el orden en el interior”, se ha establecido “un ejército permanente, una policía no controlada y cien veces mejor armada que la del zar”; y, en lugar de “funcionarios elegidos, siempre controlados, siempre revocables”, se ha instaurado “una burocracia permanente, irresponsable, reclutada por cooptación, y que posee, por la concentración en sus manos de todos los poderes económicos y políticos, un poder hasta ahora desconocido en la historia” (Weil 2007a, 80-82).

Así pues, para nuestra autora, pensar que bajo el régimen estalinista existía un “Estado obrero” aunque todavía no socialista; que el régimen estalinista era una etapa de transición en el proceso de transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista, “parece una broma de mal gusto” (Weil 2007a, 83). El régimen estalinista no puede ser una simple transición, sino un nuevo sistema de opresión y explotación, pues “la opresión de los obreros no es evidentemente una etapa hacia el socialismo” (Weil 2007a, 83). Por tanto, el régimen ruso desde casi su nacimiento (octubre de 1917) habría sido un Estado tan opresivo como cualquier otro y que no es ni capitalista ni obrero. Es una forma de gobierno que concentra todo el poder político y económico. Ni el mismo “Marx había previsto nada semejante” (Weil 2007a, 84).

Al fascismo, lo define como “un movimiento de masas pequeño-burguesas, apoyado en la demagogia y que constituye «la última carta de la burguesía antes del triunfo de la revolución»” (Weil 2007a, 84). De modo similar al régimen ruso, el fascismo es un régimen que concentra todos los poderes “tanto políticos como económicos en manos del jefe de estado”, aunque a diferencia del régimen ruso respeta la propiedad privada (Weil 2007a, 85).

A finales de julio de 1932 viajó a Alemania y permaneció allí hasta principios de septiembre, con el objetivo de conocer los efectos en la clase obrera del ascenso del nacionalsocialismo. Pero lo que encontró fue la pasividad del partido comunista: “He perdido en Alemania todo el respeto que experimentaba, aún a mi pesar, por el Partido Comunista. El contraste entre sus frases revolucionarias y su pasividad total es demasiado escandaloso” (Weil, citado en Pétrement 1997, 289-290).

En *Condiciones de una revolución alemana* de 1932 describe la actividad política del régimen fascista y la situación de los obreros en Alemania:

La fascistización del estado significa [...] ante todo y sobre todo destruir las organizaciones obreras, reducir al proletariado a un estado amorfo, crear un sistema de organismos que penetren profundamente en las masas y que estén destinados a impedir la cristalización independiente del proletariado. Es precisamente en esto en lo que consiste el régimen fascista. Así, todo se encuentra amenazado a la vez: no sólo la clase obrera, sino también todas las conquistas de la burguesía liberal y de forma general toda la cultura (Weil 2007a, 400).

Ante este panorama nuestra autora se mostró escéptica respecto a la capacidad de reacción de los dos grandes partidos de Alemania: la socialdemocracia y el partido comunista. La socialdemocracia era incapaz de “separarse del Estado capitalista” al que ha permanecido tanto tiempo sometida; del mismo modo, el Partido Comunista Alemán, que reclamaba para sí la tarea de emancipar el proletariado y acabar con la opresión, y representaba la esperanza de liberación de las masas, se había subordinado al aparato burocrático del Estado ruso (Weil 2007a, 401).

La impresión de nuestra autora de la vida cotidiana del pueblo alemán es que cada vez se van estrechando el margen que separa lo privado de lo público. Los individuos se veían cada vez más “privados de los resortes y recursos” que tienen “su origen en sí mismos, quedando diluidos en la colectividad” (Revilla 2015, 13). Así lo describía:

En Alemania, en este momento el problema político es para cada uno el problema que le afecta más de cerca. Mejor dicho, ningún problema referente a lo más íntimo de la vida de todo hombre es formulable si no es en función del problema de la estructura

social. Los revolucionarios enseñan desde hace tiempo que el individuo depende estrechamente, y en todas las relaciones, de la sociedad, que está asimismo constituida esencialmente por relaciones económicas; pero eso no es, en un periodo normal, más que una teoría. En Alemania esta dependencia es un hecho con el que cada uno choca casi sin cesar de forma más o menos fuerte, pero siempre dolorosa (Weil 2007a, 408).

Simone Weil veía a los obreros socialdemócratas y comunistas alemanes sumidos en lo colectivo, incapaces de reaccionar ante la crisis que se estaba viviendo en Alemania. En este sentido, en *Reflexiones sobre la causas de la libertad y de la opresión social*, ofreció una alternativa para “escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo”:

Solo los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia en la medida solamente en que sirve a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para decidirse a semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo (Weil 2015, 101).

En 1937 afirmó que el comunismo y el fascismo “son concepciones políticas y sociales casi idénticas” (Weil 2007a, 356). Pues, de uno y otro se ven:

[...] el mismo dominio del Estado sobre casi todas las formas de vida individual y social; la misma militarización furiosa; la misma unanimidad artificial obtenida por la coacción en beneficio de un partido único que se confunde con el estado y se define por esa confusión; el mismo régimen de servidumbre impuesto por el Estado a las masas trabajadoras en lugar del salario clásico. No hay dos naciones cuya estructura sea más semejante que Alemania y Rusia, que se amenazan mutuamente con una cruzada internacional y fingen cada una de ellas tomar a la otra por Bestia del Apocalipsis (Weil 2007a, 356).

Las reflexiones de Simone Weil no intentan describir la realidad total de los regímenes totalitarios de Alemania y de la Unión Soviética. Más bien, parece que le interesa reconocer en aquellos regímenes una serie de elementos para abordar un fenómeno

nuevo, un nuevo sistema de opresión, que lo definirá como “opresión en nombre de la función” (Weil 2007a, 87). En este sentido, según nuestra autora, en aquellos momentos de la historia se habría estado bajo el dominio de una “burocracia industrial”, una “burocracia sindical” y una “burocracia de Estado”, que en momentos de crisis, “tienden a fundirse en un aparato único” (Weil 2007a, 93). La máquina burocrática, tiende por su estructura misma, a la totalidad de poderes. Es lo que habría sucedido en Rusia y en Alemania, donde, “con una rapidez fulminante el aparato del Estado se ha anexionado al aparato sindical y tiende a meter la mano en la economía” (Weil 2007a, 93).

## **2. La experiencia obrera**

En el tema anterior hemos visto la preocupación de Simone Weil de la situación de los obreros en el sistema de producción moderno y se ha expuesto lo que principalmente define la opresión: la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y la subordinación de los que ejecutan a los que coordinan. En 1934, a los 25 años, no conforme con un conocimiento teórico de la opresión quiso escapar del mundo de abstracciones y tener la experiencia de la situación concreta, real y verdadera de la opresión a la que se somete el trabajador todos los días. Lo cual le permitió poner en evidencia el sufrimiento y la opresión de los obreros, y realizar una crítica a los intelectuales de su época, que interpretaban la situación de los obreros únicamente desde la teoría. A su vez, la experiencia en la fábrica tendrá una gran repercusión en su evolución personal y espiritual.

### **2.1. La experiencia obrera en la fábrica**

Gracias a la amistad con Boris Souvarine<sup>5</sup> quien tenía amistad con Auguste Detoef, administrador en la sociedad de construcciones eléctricas de Alshtom en París, Simone Weil pudo ingresar en aquella fábrica, el 4 de diciembre de 1934, a trabajar como operaria (Pétrément 1997, 351). Su capacidad de hacerse a los demás, de encarnar al otro junto con sus problemas, hizo que rápidamente se hiciera y se considerara igual a los otros obreros:

---

<sup>5</sup> Historiador, activista, ensayista y periodista socialista y comunista francés. Entre 1933 y 1934 redactó una biografía de Stalin (Pétrément 1997, 314).

Tengo una capacidad de adaptación casi ilimitada, que me permite olvidar que soy una catedrática de paseo por la clase obrera, y vivir su vida actual como si estuviera destinada a ella desde siempre y como si esa situación hubiera de durar siempre, como si hubiera sido impuesta por una necesidad ineluctable y no por libre elección (Weil 2014, 43).

En su *Diario de Fábrica*, Simone Weil muestra las dificultades y fatigas que tuvo que pasar día tras día en la fábrica para alcanzar las cuotas de velocidad obligadas, que al parecer, nunca llegó a alcanzar, debido a su inexperiencia y su torpeza. Aunque no la echaran, su salario era muy bajo, ya que los obreros ganaban según su rendimiento (Weil 2014, 61-156). Ella misma dice en una carta a una antigua alumna:

Si se piensa, se va menos rápido; pero hay normas de velocidad establecidas por implacables burócratas, normas que hay que cumplir para que no te echen y, al mismo tiempo, para ganar lo suficiente (puesto que el salario es a destajo). Yo todavía no he llegado a cumplirlas. Y por varias razones: la falta de hábito, mi torpeza de siempre, que es considerable, una cierta lentitud natural en los movimientos, los dolores de cabeza y, en fin, una cierta manía de pensar de la que no logro librarme (Weil 2014, 54).

Simone Weil trabajó en Alshtom hasta el 5 de abril de 1935. Luego volvió a encontrar trabajo en la fábrica Jean-Jacques Carnaud y Forges de Basse-Indre, donde entró a trabajar el 11 de abril de 1935. En esta empresa no duró ni un mes, ya que el 7 de mayo fue despedida. De ese modo pudo encarnar la situación de cualquier desempleado: sintió la angustia, coraje y dolor de ser despedida; vivió de su última paga sin pedir dinero a sus padres; marchaba errante de una oficina de empleo a otra en búsqueda de trabajo; se juntaba con obreros en paro, experimentando con ellos el rechazo de las empresas; para ser aceptada en la Renault, incluso llegó a maquillarse lo que normalmente no lo hacía (Pétrément 1997, 368-370). Realmente encarnó a un desempleado más.

El 6 de junio fue aceptada como fresadora en Renault, donde trabaja hasta el 22 de agosto de 1935. En este periodo de trabajo siguió encarnando a un obrero, hasta el punto de considerar natural el maltrato hacia ella y parecerle extraño ser tratada de otro modo. Un cierto día tuvo una reacción rara al subir en el bus, como ella mismo lo describe:

¿Cómo yo esclava, puedo subir a este autobús y usarlo por mis cuatro perras con el mismo derecho que cualquier otro? ¡Qué favor extraordinario! Si me hicieran bajar brutalmente diciéndome que estos medios de locomoción tan cómodos no son para mí, que debo ir a pie, yo creo que me parecería lo más natural. Me parece un favor tener momentos en que no tenga que soportar nada de la brutalidad humana (Weil 2014, 115).

## 2.2. ¿Qué ha ganado Simone Weil con la experiencia en la fábrica?

Ella misma responde afirmando que con esa experiencia ha ganado: “Un contacto directo con la vida” (Weil 2014, 130). Logró encarnar a un obrero. Para ello, tuvo que renunciar a todo lo que ella creía tener, su dignidad y su prestigio: “el sentimiento de la dignidad personal tal como ha sido fabricado por la sociedad está roto” (Weil 2014, 130). Al momento de ingresar a la fábrica, todo aquello tuvo que ser vaciado poco a poco para poder ser un obrero, hasta el punto de poder sentir al igual que los demás obreros “la angustia, el miedo ante una orden”; de sentir que no se tienen “derechos”; de “vivir en ese estado de humillación latente perpetua” sin sentir humillación a los propios ojos; de “disfrutar intensamente cada instante de libertad o de camaradería, como si fuera a ser eterno” (Weil 2014, 130).

Después de un año de haber vivido la experiencia de la fábrica, en junio de 1936, escribió un artículo: *La vida y la huelga de los obreros metalúrgicos*. En él describió algunos recuerdos y “ciertas imágenes clavadas en la mente, en el corazón, en la propia carne” (Weil 2014, 199-210). Son recuerdos que describen los sufrimientos de un obrero y que Simone Weil los había vivido en carne propia, hasta el extremo de hacerlos suyos. Hizo suya la angustia del obrero por cumplir con las metas de cada hora y de cada día, impuestas por los patrones; el sufrimiento del obrero ante la amenaza constante de despido; la desgracia en la que se encuentra un obrero en paro, quien a medida que pasan las semanas siente crecer “en el hueco del estómago, una sensación que se instala permanentemente y de la que es imposible decir en qué medida es angustia y en qué medida hambre”; y el doloroso ambiente de un vestuario de fábrica.

Encarnó al obrero, el cual al pasar por una ventanilla de pago experimenta indignación, así lo expresó la autora: “Desfilamos como un rebaño, ante la ventanilla, bajo la mirada de los capataces; no sabemos cuánto cobraremos: habría que hacer cada vez cálculos tan

complicados que nadie lo consigue, y hay arbitrariedades a menudo”. Se hizo una obrera pobre, quien cuenta y valora franco a franco a la hora de hacer su trabajo: ¿Cuánto he ganado esta hora? ¿Y en la hora siguiente?; lo mismo a la hora de salir de la fábrica: ¿Puedo tomar un café?, “pero cuesta diez céntimos”; y a la hora de ir al mercado: ¿Cuánto cuestan aquí las patatas? “Doscientos metros más allá cuestan dos céntimos menos; hay que imponer estos doscientos metros a un cuerpo que se niega a caminar; los céntimos llegan a ser una obsesión”. Adquirió la condición de un obrero, hasta el punto de sentir miedo constantemente: miedo de “no llegar a tiempo a la empresa” y de “estropear el trabajo”; miedo a las “broncas” y “a perder el puesto”; y lo peor, “la angustia de sentir que se agota uno o que envejece, que pronto uno no podrá más”. Así pues, tomó la condición de un obrero hasta sufrir en su cuerpo y alma el dolor, el agotamiento y el cansancio después de cada jornada de trabajo.

Únicamente desde dentro, colocándose en el punto de vista de los de abajo, pudo denunciar y hacer visible la opresión a la que se encuentra sometida la clase obrera. En este sentido, describió que en esa esclavitud hay dos factores:

La velocidad: para llegar hay que repetir movimiento tras movimiento a una cadencia que, al ser más rápida que el pensamiento, prohíbe dar curso no solo a la reflexión, sino incluso a la fantasía. Al ponerse frente a una máquina, hay que matar el alma durante ocho horas al día, el pensamiento, los sentimientos, todo. Esté uno irritado, triste o hastiado, hay que tragar, reprimirlo todo al fondo de sí mismo, irritación, tristeza o hastío enlentecerían la cadencia [...] Las órdenes: desde que se ficha a la entrada hasta que se ficha a la salida, puede recibirse cualquier orden en cualquier momento. Y siempre hay que callar y obedecer [...] Esta situación hace que el pensamiento se encoja, se retraiga, lo mismo que la carne se retrae ante un bisturí. No se puede estar consciente (Weil 2014, 47).

Asimismo, dio cuenta de cómo la fábrica y todo su ambiente encarnan en el obrero: “Las lámparas, las correas, los ruidos, la dura y fría chatarra, todo contribuye a la transmutación del hombre en obrero” (Weil 2014, 243). Pero sobre todo las palabras increíblemente dolorosas que a veces se escapan, como por descuido, de los labios de los mismos compañeros y el odio en el lugar de trabajo, encarnan en el obrero y lo marcan para siempre. Así por ejemplo, ciertas expresiones que utilizan los jefes: “Aquí

no eres nada. No cuentas. Estás aquí para doblegarte, padecerlo todo y callarte” (Weil 2014, 244). Estas y otras expresiones similares llevan al obrero admitir en lo más profundo de sí mismo, que no cuenta para nada:

Todos o casi todos los obreros de fábrica, incluso los de aspecto más independiente, tienen algo casi imperceptible en los movimientos, en la mirada, y sobre todo en la comisura de los labios, que expresa que se les ha forzado a sentir que no cuentan para nada (Weil 2014, 244).

Quizá las personas externas a la fábrica o quién viene de fuera a experimentar la fábrica sabiendo que estará “solo por un tiempo” y que “se encuentra allí como de viaje”, difícilmente podrán ver y entender lo que “en los rostros, en las caras, en los ojos, en los gestos, en las actitudes, en las palabras”, los obreros han encarnado; porque “nada es más difícil de conocer que la desgracia” (Weil 2014, 250). Incluso el mismo obrero, muchas veces es impedido de leer su desgracia y la de los demás; porque ella “impide la actividad del pensamiento” (Weil 2014, 250). Y cuando los obreros hablan de su propia suerte, “la mayoría de las veces repiten frases de propaganda hechas por gentes que no son obreros” (Weil 2014, 242). Así pues, la desgracia de los obreros solo es perceptible con mayor certeza para quien ha encarnado a un obrero, para quien ha experimentado en sí mismo todas aquellas sensaciones que experimenta un obrero.

También, mostró que el obrero, sujeto a la velocidad que implica el trabajo en serie y a la orden de sus superiores, es privado de pensar y reflexionar. Pues, el obrero al ponerse ante una máquina tiene que “matar el alma durante ocho horas al día, el pensamiento, los sentimientos, todo” (Weil 2014, 47). Tras la jornada del 15 de enero en Alshtom en París, describe lo que ella misma sentía:

El agotamiento acaba por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi estancia en la fábrica, convierte en casi invencible para mí la tentación más fuerte que comporta esta vida: la de no pensar, único medio de no sufrir en ella. Solo el sábado por la tarde y el domingo, cuando recupero recuerdos, fragmentos de ideas, me acuerdo de que soy también un ser pensante (Weil 2014, 80).

Bajo la fuerza de la opresión, “las ficciones son muy poderosas en la fábrica [...] el pensamiento y la carne se retraen” (Weil 2014, 243). El pensamiento “no quiere considerar la desgracia que le hiera” (Weil 2014, 242). El ejercicio de pensar no solo dificulta la tarea manual haciéndola más lenta e ineficaz, sino que además hace sufrir, de ahí la tentación constante de eludir la reflexión sobre la propia condición y la inhumanidad del sistema productivo para evitar sufrimientos. Ella misma confiesa haber caído en la tentación más fuerte de no pensar para no sufrir.

El único recurso para no sufrir es hundirse en la inconciencia. Es una tentación a la que muchos sucumben, de una u otra forma, y a la que yo he sucumbido a menudo. Conservar la lucidez, la conciencia, la dignidad propia de un ser humano, es posible, pero es condenarse a tener que superar cotidianamente la desesperación (Weil 2014, 213).

Si se piensa se sufre, para no sufrir, es mejor mantenerse en la inconciencia mientras las necesidades del trabajo lo permitan. Es duro pensar, por ejemplo, en la jornada que habrá que atravesar. Más aún “el domingo por la tarde, cuando lo que se presenta al espíritu no es una jornada, sino toda una semana, el futuro es algo demasiado triste, demasiado agobiante, bajo lo que se doblaba el pensamiento” (Weil 2014, 213).

Así pues, Simone Weil intentó, no solo desde la teoría sino desde la experiencia, poner en evidencia la separación extrema que el trabajo moderno produce entre la actividad misma y la facultad de pensar. Lo cual convierte al obrero en un “objeto inerte” que cualquiera de los jefes puede cambiar de sitio en cualquier momento (Weil 2014, 244). Los obreros han sido reducidos a cosas, menos importantes que la materia prima, las máquinas, las piezas y la producción misma. Lo cual embrutece al obrero, lo vuelve indiferente y le “impide entonces notar la presencia de otros seres humanos que bregan también muy cerca” (Weil 2014, 248). En ese estado de cosas, trabajo manual y pensamiento se excluyen, y se dificulta mucho cualquier intento de encontrar desde dentro algo que fracture estas modernas formas de esclavitud industrial. Sin embargo, Simone Weil, propuso que en una vida social bien ordenada, el trabajo físico consciente y consentido “debe ser su centro espiritual” (Weil 1996b, 232). Así entendido, el trabajo físico es como una encarnación, en primer lugar, porque:

El trabajo físico es una muerte cotidiana. Trabajar es poner el propio ser, el alma y la carne, en el circuito de la materia inerte, hacer de ellas un intermediario entre uno y otro estado de la materia, convertirse en instrumento. El trabajador hace de su cuerpo y de su alma un apéndice del útil que maneja. Los movimientos del cuerpo y la atención del espíritu son función de las exigencias del útil, el cual está adaptado a su vez a la materia del trabajo (Weil 1996b, 231).

En segundo lugar, porque el consentimiento del trabajo exige una muerte cotidiana “de lo cada uno llama yo”; el trabajador lo hace día tras día, cada mañana al dar su consentimiento al trabajo, “consiente tanto si esta triste como alegre, si está preocupado o deseoso de divertirse, tanto si está cansado como desbordante de alegría”; así, el trabajo físico consciente y consentido es “el acto de obediencia más perfecto que puede realizar el hombre” (Weil 1996b, 231).

### **2.3. Encarnación de la desgracia**

A mediados de 1940, ante la inminente invasión alemana, Simone Weil junto a su familia abandonó París hasta llegar a Marsella. Allí conoció en 1941 al sacerdote dominico Joseph-Marie Perrin a quien le compartió el deseo de participar de la misma suerte de los trabajadores del campo, y vivir como ellos. El padre Perrin le puso en contacto con Gustave Thibon, un escritor católico (Pétrément 1997, 593) quien le permitió trabajar como obrera en su granja, sometiéndose al trabajo y a las mismas necesidades que sufre una peona en la granja. Allí, sintió el cansancio y el agotamiento diario que soporta el peón del campo. En una carta a Xavier Vallat, comisario de asuntos judíos, resaltó la riqueza de aquella experiencia:

Pues solo poseen la naturaleza y la tierra aquellos en cuyo cuerpo éstas han penetrado a través del diario sufrimiento de unos miembros rotos de fatiga. Los días, los meses, las estaciones, la bóveda celeste [...] sólo pertenecen a quienes tienen que franquear el espacio de tiempo que cada día separa la salida del sol de su ocaso avanzando penosamente de fatiga en fatiga. Sólo quienes viven cada jornada, no la sueñan (Weil, citado en Pétrément 1997, 619).

Con lo cual, Simone Weil no solo estuvo junto a los desgraciados, no quiso parecerse a ellos, sino que se hizo realmente uno de ellos. Encarnó la desgracia (*malheur*), que la

define como “un desgarró de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte, que se hace presente al alma de manera ineludible por el impacto del dolor físico o el temor ante su inmediatez” (Weil 1996a, 75-76). Es pues, dolor físico y a la vez angustia del alma; pero también, degradación social: “Es esencialmente destrucción de la personalidad, paso al anonimato; como Cristo se vació de su divinidad por amor, el desgraciado se vacía de su humanidad por su mala fortuna” (Weil 1995, 81). Es un desgarró que también se hace presente por el dolor simbólico, pues hay cosas que por sí mismas no hacen sufrir, pero hacen sufrir por su significado. Así por ejemplo, llevar la tarjeta de identidad de una fábrica (Weil 2001, 108). Las figuras del desgraciado son el mendigo, la prostituta, el preso, el obrero, y cualquier otro ser humano que vive la esclavitud y la humillación. Jesucristo en la cruz es el mejor ejemplo de un hombre caído en desgracia, “abandonado de Dios y de los hombres” (Weil 1995, 81). Así pues, la desgracia alude a la experiencia pura y sin paliativos de la fuerza que rige la despiadada e inexorable dinámica de lo social. Al respecto, en una carta al padre Perrin en 1942, expresó su experiencia de la desgracia:

Después del año de estancia en la fábrica, [...], mis padres me llevaron a Portugal; [...]. Yo tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos. Ese contacto con la desgracia había matado mi juventud. Hasta entonces no había tenido experiencia de la desgracia, salvo de la mía, que, siendo mía, me parecía poco importante, y que por otra parte no era más que una desgracia a medias, pues era biológica y no social. Sabía perfectamente que en el mundo hay mucha desgracia, estaba obsesionada por eso, pero nunca lo había comprobado por un contacto prolongado. Cuando entré en la fábrica [...] la desgracia de los demás penetró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, puesto que realmente había olvidado mi pasado y no esperaba ningún futuro, ya que difícilmente podía imaginar la posibilidad de sobrevivir a esas fatigas. Lo que he sufrido allí me ha marcado de una forma tan duradera, que aún hoy, cuando un ser humano, sea el que fuere y en cualquier circunstancia, me habla sin brutalidad, tengo la impresión, y no puedo remediarlo, de que hay un error y de que, desgraciadamente, ese error no tardará en disiparse. Allí he sido marcada, y para siempre, con la impronta de la esclavitud. He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces siempre me he visto como una esclava (Weil 1996a, 40).

Según este testimonio, antes de la experiencia en la fábrica, Simone Weil “sabía” que en el mundo hay mucha desgracia, sabía de su desgracia, tenía la vocación de estar con los otros, pero aún no había encarnado la desgracia. Simone Weil quiso encarnar la desgracia porque únicamente encarnando la desgracia de los otros, teniendo un contacto directo con ella, se puede ver la desgracia: “para pensar la desgracia hay que llevarla en la carne, hundida muy adentro, como un clavo, y llevarla largo tiempo, a fin de que el pensamiento pueda hacerse lo bastante fuerte para mirarla” (Weil 1995, 54). La desgracia es el camino del conocimiento del bien, la verdad, la belleza y la justicia, ella cambia la visión de la vida. El que no la ha experimentado, “no puede mirar como semejantes y amar como a sí mismo a aquellos a quienes la suerte los ha separado” (Weil 2005, 41). No es posible amar y ser justo si no se conoce la desgracia. Sólo recibiendo “la marca de la esclavitud”, sólo cuando la desgracia penetra “en la carne y en el alma”, se la puede entender, formular y hacerla visible (Weil 1996a, 40). Al parecer no hay otro camino.

De ahí su crítica a quienes pretendían entender, explicar y solucionar los problemas de los obreros únicamente desde el escritorio, ajenos a los problemas reales y concretos. La gente común, los de abajo, los obreros, entre otros, no se sienten identificados con esos discursos. Por eso insistió en la importancia de descender a la realidad para la reflexión filosófica y la actividad política desde dentro, desde abajo. Al respecto, a Albertine Thevenon, una antigua alumna del instituto de Le Puy, le escribe:

Cuando pienso que los grandes jefes bolcheviques pretendían crear una clase obrera libre y que seguramente ninguno de ellos [...] había puesto los pies en una fábrica y por consiguiente no tenían ni la más ligera idea de las condiciones reales que determinan la servidumbre o la libertad de los obreros [...] la política me parece una broma siniestra (Weil 2014, 42).

De la misma manera, en 1937, en una conferencia sobre la racionalización, confirma la importancia de la experiencia de las condiciones reales de los trabajadores para la resolución de la cuestión de la opresión social: “Seguramente los teóricos estaban mal situados para tratar este asunto, por no haber estado ellos mismos entre los engranajes de una fábrica” (Weil 2014, 225).

Por tanto, para nuestra autora “la emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores, o no será”, porque sólo ellos conocen los problemas de la opresión obrera, y porque “la lucha espontánea se ha revelado siempre impotente, y la acción organizada segrega de alguna manera, automáticamente, un aparato de dirección que, pronto o tarde, se vuelve opresivo” (Weil 2007a, 97). Para que sea posible la emancipación, los obreros necesitaban estar formados, necesitaban pensar, reflexionar y ser conscientes de su actividad y del “lugar que ocupan en la sociedad”; deben prepararse para tomar posesión de la cultura humana, pues, “es herencia de las generaciones anteriores; esta toma de posesión es la Revolución misma”; deben adquirir “el poder de manejar el lenguaje”; esto permitirá la abolición de la “degradante división entre trabajo manual e intelectual” (Weil 2007a, 59).

### **3. El gran animal social**

Después de la experiencia obrera y de la guerra<sup>6</sup>, en el texto titulado *La Ilíada o el poema de la fuerza*, Simone Weil expuso que la ley de la fuerza (*force*), rige el orden social, la manejan los seres humanos, pero ellos mismos están sometidos a ella: cosifica a quien la sufre y también a quien la posee, porque embriaga y enloquece al no dejar lugar al pensamiento: “tan despiadadamente aplasta la fuerza, tan despiadadamente embriaga a quien la posee o cree poseerla; nadie la posee verdaderamente” (Weil 2005, 22). La fuerza ejercida y manejada por los hombres “consiste en un poder perpetuo de vida o muerte” (Weil 2005, 21). Ante ella “la carne de los hombres se crispa; el alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, doblegada por la presión de la fuerza que sufre” (Weil 2005, 15). La expresión más alta del poder de la fuerza se da en la guerra, puesto que: “las batallas no se deciden entre los hombres que calculan, reflexionan, toman una resolución y la ejecutan, sino entre hombres despojados de esas facultades, transformados, caídos en el nivel de la materia inerte” (Weil 2005, 34).

---

<sup>6</sup> La rebelión franquista contra el gobierno del Frente Popular español estalló el 17 de julio de 1936. Simone Weil sintió la obligación moral de alinearse al lado de los republicanos y fue a España a principios de agosto de 1936. En una *Carta a Bernanos* cuenta los motivos de su regreso a París: “Un accidente me hizo abreviar mi estancia en España [...] Dejé España a mi pesar y con la intención de regresar; más tarde, voluntariamente no he hecho nada. No sentía ya ninguna necesidad interior de participar en una guerra que no era ya, como me había parecido al principio, una guerra de campesinos hambrientos contra propietarios terratenientes y un clero cómplice de los propietarios, sino una guerra entre Rusia, Alemania e Italia” (Weil 2007a, 523).

En esta parte se trata de mostrar algunos efectos cosificadores de la fuerza en la vida social, los cuales sumergen al ser humano en la inconciencia, en el engaño y la mentira, en la pasividad y la comodidad de no pensar. En este sentido, “veremos que la sociedad y cualquier colectivo que se dé en el interior” de ella “es como un gran animal poderoso<sup>7</sup> cuyos gustos y aversiones son estudiados y reunidos en un tratado” por guardianes encargados de cuidar ese orden (Weil 2004, 66). Estos guardianes son “seres privilegiados” que “saben manejar las palabras”, son “ensambladores de palabras, sacerdotes o intelectuales” colocados “del lado de la clase dominante, del lado de los explotadores” (Weil 2007b, 59). Quienes, para mantener o aumentar su poder, han creado ciertas palabras (nación, seguridad, capitalismo, fascismo, orden, autoridad, propiedad, democracia) abstractas, vacías y sin contenido, pero depositarias de un cierto poder para ocultar el ejercicio de la fuerza y crear sentimientos colectivos. Estas palabras cierran el acceso a la verdad, impiden la relación con lo real y son factores de desarraigo. De modo que de lo real “sólo podemos encontrar huellas en las palabras, el tono, el acento de testimonios, que rara vez aparecen y difícilmente se conservan” (Revilla 2003, 197).

### **3.1. El lenguaje**

Partiendo de que el lenguaje es esencialmente social y artificial, que “permite establecer relaciones enteramente extrañas a nuestras necesidades”, Simone Weil analizó el lenguaje político de su época, llegando a exponer que en el orden social y político el lenguaje tiene la capacidad de encubrir el poder de la fuerza (Weil 1959, 63). Así por ejemplo, en el ámbito político, el poder (el ejercicio de la fuerza) utiliza las palabras para encubrir la actuación de la fuerza, para imponer ideas y promover la persecución de los disidentes que son considerados como un peligro para la continuidad del orden colectivo y para la construcción de pantallas que atenúan y acaban de imposibilitar el contacto con la verdad. Pero, el principal problema parece ser la aceptación acrítica de esas palabras, la ausencia de pensamiento, debido a una cierta decadencia intelectual de la época. Así lo expresa nuestra autora:

---

<sup>7</sup> Para Platón (República, VI), el gran animal indicaba el comportamiento gregario y los reflejos colectivos de la muchedumbre, manejada por la opinión (Weil 2005, 87).

Nuestra civilización oculta con su brillo una verdadera decadencia intelectual. No concedemos a la superstición, en nuestra mente, ningún lugar especial, análogo a la mitología griega, y la superstición se venga invadiendo bajo la cubierta de un vocabulario abstracto todo el dominio del pensamiento. [...] Para atenerse a los asuntos humanos, nuestro universo político, se ha poblado exclusivamente de mitos y de monstruos; no conocemos sino entidades y absolutos. Todas las palabras del vocabulario político y social podrían servir de ejemplo: nación, seguridad, capitalismo, fascismo, orden, autoridad, propiedad, democracia (Weil 2007a, 353).

Para nuestra autora, esas palabras están vacías y sin contenido, se pueden coger casi todos los términos, todas las expresiones del vocabulario político, y al abrirlos, “veremos que no tienen contenido” pero repitiéndolas una y otra vez son capaces de verter “raudales de sangre”, de amontonar “ruinas sobre ruinas”, de aplastar a otros que apelan a otras palabras distintas (Weil 2007a, 353). Sin embargo, los seres humanos actúan, luchan, se sacrifican a sí mismos y a otros “en virtud de abstracciones cristalizadas, aisladas, que es imposible poner en relación entre sí o con las cosas concretas” (Weil 2007a, 354). Estas palabras vacías y abstractas impiden percibir los problemas, “entorpecen los espíritus, hacen olvidar el valor de la vida” (Weil 2007a, 365). Como consecuencia, en todos los ámbitos de la vida social parece que se han “perdido las nociones esenciales de la inteligencia, las nociones de límite, de medida, de grado, de proporción, de relación, de condición, de unión necesaria, de conexión entre medios y resultados” (Weil 2007a, 353).

En la misma línea, examina la ciencia, mostrando que la ciencia sometida al poder se ha vuelto incapaz de “aplicar los métodos elementales del pensamiento racional” convirtiéndose en un instrumento más al servicio de la opresión humana (Weil 2007a, 353). En una “cultura de especialistas” la ciencia se ha vuelto en “un monopolio” de algunos que saben manejar los procedimientos científicos y las nociones científicas abstractas, que muchas veces son inaplicables a la realidad, con lo cual “los profanos solo tienen acceso a los resultados, no a los métodos, es decir solo pueden creer, no asimilar” (Weil 2015, 27). El prestigio de la ciencia es muy grande que se ha convertido en criterio de verdad, hasta el punto en que los científicos se han convertido en los “nuevos sacerdotes” en quienes se deben depositar la fe (Weil 1996b, 186). Por ello, nuestra autora coloca a los científicos “del lado de la clase dominante” (Weil 2007b,

59). Ellos son los responsables de las “monstruosidades” de entonces, incluso más “que el propio Hitler” (Weil 1996b, 185). Además, la ciencia y la técnica han creado un “universo artificial” que esclaviza: “Hoy la casi totalidad de nuestras ideas, de nuestras costumbres, de nuestras reacciones y de nuestro comportamiento lleva la marca impresa por su espíritu o por sus aplicaciones” (Weil 1996b, 190).

Parece que esta situación, se ha generado porque la ciencia moderna ha dejado de lado el pensamiento; los científicos creen en la ciencia, como los católicos en la Iglesia, a saber, “como en la Verdad cristalizada en opinión colectiva” (Weil 2003, 77); y han olvidado algo que los griegos lo tenían muy presente, para ellos la ciencia no era “un estudio profano” sino “un saber religioso” (Weil 1996b, 190). La ciencia griega daba cabida a otro tipo de lenguaje a ejemplo de otras civilizaciones:

Nada es más ajeno al bien que la ciencia clásica [...]. Los resultados de los esfuerzos realizados para pensar el universo, el cuerpo humano, la condición humana en su relación con el bien, tal vez no puedan expresarse en otro lenguaje que el de los mitos, la poesía, las imágenes: imágenes hechas no solo palabras, sino también de objetos y acciones. La elección de imágenes puede, desde luego, ser más o menos afortunada. Cuando es afortunada, éstas encierran siempre algún misterio [...]. Todas las civilizaciones distintas a la de la Europa moderna, consisten esencialmente en la elaboración de imágenes de este tipo.

Entre todas las investigaciones distintas a la ciencia positiva, la ciencia griega, a pesar de su claridad maravillosa, inigualable, es para nosotros un misterio [...]. Las nociones que emplea tienen todas resonancias conmovedoras y más de una significación. La de equilibrio, por ejemplo, estuvo siempre en el centro del pensamiento griego; por otra parte, ya en Egipto, desde hacía siglos la balanza era el símbolo por excelencia de la equidad, a sus ojos la primera de las virtudes (Weil 2006a, 125-127).

Así pues, la aspiración al bien que pueden encontrarse en grandes civilizaciones (los presocráticos, los trágicos griegos, el pensamiento hindú, las filosofías orientales, la tradición judeo-cristiana) apenas es reconocible en occidente. Porque “occidente” ha perdido las ideas esenciales de:

[...] límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida; éstas no tienen ya sino un empleo servil en la técnica; no somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron ante todo geómetras en el aprendizaje de la virtud (Weil 2005, 25).

De ahí el esfuerzo de Simone Weil por recuperar para la civilización moderna ese lenguaje de imágenes que “encierran siempre algún misterio” y del que otras culturas son depositarias; y de encontrar una ciencia, al estilo de la ciencia griega, que proporcione los medios para entrar en contacto con el mundo, con la leyes que lo gobiernan y al mismo tiempo que apunte por analogía a las normas del comportamiento ético (Weil 2006a, 126).

### **3.2. La idolatría de lo social**

Simone Weil reflexionó sobre el dinamismo de lo social y mostró que el ser humano se encuentra sometido al animal social o el Gran Animal regido por la fuerza. En este sentido, afirmó que la persona está “por naturaleza sometida a la colectividad” (Weil 2000, 22); lo colectivo crea la “persona” con unos “prestigios, un nombre y una reputación” (Weil 2000, 24); le concede “derechos” (Weil 2000, 26). De modo que el ser humano se encuentra dependiente de la colectividad, la cual le impone todo “desde fuera por la fuerza, incluidos los movimientos del cuerpo” (Weil 2015, 78). El poder también pertenece al ámbito de lo social el cual se sustenta en un prestigio ilusorio:

El prestigio, es decir la ilusión está en el corazón mismo del poder [...]. La contradicción esencial a la sociedad humana es que toda situación social reposa sobre un equilibrio de fuerzas, un equilibrio de presiones análogo al equilibrio de fluidos; pero los prestigios no se equilibran, el prestigio no comporta límites, su satisfacción es un atentado al prestigio o a la dignidad de otro. Ahora bien, el prestigio es inseparable del poder. Parece que existe ahí un callejón sin salida del que la humanidad no puede salir sino por un milagro (Weil 2007, 363-364).

Además, indicó que lo colectivo “es objeto de idolatría, ello es lo que nos ata a esta tierra” (Weil 2000, 23). Aquello convierte a las personas en “esclavos de las influencias sociales”, pero “casi siempre” no somos conscientes de ello y cuando aparece en la consciencia esta esclavitud “existe el recurso del autoengaño para ocultarla” (Weil

2005, 88). El animal social nos hace vivir en la mentira y la inconsciencia: “No conocemos nuestra miseria; no sabemos que estamos castigados, que estamos en la mentira” (Weil 2005, 96). Lo peor de todo, el ser humano parece estar cómodo en esa situación y no quiere salir de esa cautividad. Es que el gran animal tiene “tanto poder sobre nosotros sin que nos demos cuenta” (Weil 2005, 89). Al dominio de la fuerza de lo social nadie escapa, es más, la persona parece que tiende a precipitarse, a acomodarse y “a ahogarse en lo colectivo” (Weil 2000, 23).

Sin embargo, Simone Weil defendió unas formas de colectividad como la familia, una corporación, el pueblo, la ciudad, la comarca, la región y todas las unidades geográficas inferiores, que creaban vínculos reales, que proporcionaban identidad, y que tenían la misión de “garantizar la conexión entre el pasado y el futuro a través del presente”, pero estas colectividades casi han desaparecido, “han sido sustituidas por la nación<sup>8</sup>, o sea, por el Estado” (Weil 1996b, 89). De modo que la única colectividad existente es la nación o el Estado que ha suplido a todo tipo de colectividad y se ha adueñado del “bien más precioso del hombre en el orden temporal, su continuidad más allá de los límites de su existencia” (Weil 1996b, 90). De esta forma, el Estado ha sustraído lo que fue la fidelidad a la ciudad, a la lengua, a las leyes o a los seres humanos, dirigiéndola a algo vacío, convirtiéndose en factor de desarraigo, el cual es capaz de devastar todo aquello que es “raíz”, “principio de participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad”, que por “conservar vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro” es el medio que puede satisfacer las necesidades vitales del ser humano (Weil 1996b, 51). Entre las necesidades del alma, la más vital es la necesidad del pasado, porque “la pérdida del pasado individual o colectivo, es la gran tragedia humana”, porque solo en el pasado puede encontrarse un principio de vitalidad; por eso “los pueblos se resisten desesperadamente a la conquista principalmente para evitar esta pérdida” (Weil 1996b, 103).

Nuestra autora no se refiere únicamente al Estado dictatorial sino también al Estado considerado democrático, porque “no existe en ninguna parte ni dictadura absoluta ni democracia absoluta, sino que el organismo social es siempre y en todas partes un

---

<sup>8</sup> Simone Weil define a la nación como un “conjunto de territorios que reconocen la autoridad de un mismo Estado” (Weil 1996b, 89).

compuesto de democracia y dictadura, con grados diferentes” (Weil 2007b, 357). Uno y otro, haciendo uso de la fuerza, pueden invadir el espacio en el que el individuo cuenta (la familia, el pueblo, la ciudad, entre otros), destruyendo “cualquier signo de vida espontánea en el país a fin de impedir toda oposición al estado”, volviendo al individuo torpe frente al magnetismo de lo colectivo y privándole de su responsabilidad personal (Weil 1996b, 100). De este modo se entiende su definición de Estado como “algo frío que no puede ser amado, pero que mata y extingue todo lo que sí lo podría ser, por eso se está obligado a amarlo: no hay nada fuera de él” (Weil 1996b, 99).

En fin, parece que el programa de Simone Weil, responde a la necesidad de “una vida colectiva que, aun animando calurosamente a cada ser humano, le deje a su alrededor espacio y silencio” (Weil 2000, 122). En este sentido, “la pureza en la vida pública ha de ser la eliminación llevada lo más lejos posible de todo lo que es fuerza, es decir, de todo lo que es colectivo, de todo lo que procede de la bestia social” (Weil 1960, 65).

### **3.3. El desarraigo**

En íntima relación con el tema anterior, en este tema vemos la descripción de Simone Weil de la necesidad que tiene el ser humano de “echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual de los medios que forma parte” (Weil 1996b, 51). Ante esto advirtió que la “enfermedad mortal del desarraigo”, es decir, la pérdida de las raíces, la carencia de referencias (la patria, las tradiciones, el pasado, entre otras), amenazaba a la civilización de entonces (Weil 1996b, 52). El Estado, las conquistas militares, el poder del dinero, la dominación económica y las relaciones sociales regidas por la fuerza, constituían factores de desarraigo muy peligrosos (Weil 1996b, 52). Ante ello insistió en la importancia de la recuperación del pasado, pues “la destrucción y la pérdida del pasado individual o colectivo, es la gran tragedia humana [...] los pueblos se resisten desesperadamente a la conquista principalmente para evitar esa pérdida” (Weil 1996b, 103); porque el pasado nos constituye, por eso sus tesoros han de ser asimilados, recreados e incorporados en un proyecto de futuro:

Sería vano apartarse del pasado y no pensar más en el futuro. Es una ilusión peligrosa incluso creer que hay en ello una posibilidad. La oposición entre pasado y futuro es absurda. El futuro no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para

construirlo hemos de dárselo todo, darle nuestra propia vida. Ahora bien: para dar ese necesario poseer, y nosotros no tenemos otra vida, otra savia que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recreados por nosotros mismos. De todas las necesidades del alma humana, ninguna más vital que el pasado (Weil 1996b, 56-57)

De este modo, se entiende su crítica a la historia elaborada desde el ángulo de los vencedores y de los que tienen el poder, pues es engañosa y transmite modelos de contracivilización; tritura a los seres humanos, esclavizados bajo el dominio de la colectividad y de su mecanismo ciego e implacable; manipula la memoria y abusa del olvido, con el objetivo de legitimar sus actividades políticas; y, justifica el poder y la dominación, que muchas veces no se limita a la coacción física, sino también al dominio del pensamiento (de las palabras). Pero, ante ese poder hay que resistirse y una forma de resistirse es la actitud crítica, haciendo visible lo que el poder trata de ocultar o borrar. En este sentido, Simone Weil –en la línea de F. Nietzsche<sup>9</sup>, W. Benjamin<sup>10</sup>, entre otros– hizo una dura crítica a los poderes establecidos de su época y a la engañosa tradición histórica que no solo no transmite el pasado, sino que también tiende a anularlo (Weil 2005, 89).

Parece que la pretensión de Simone Weil fue superar la visión dominante de la historia que la identificó con la historia de los vencedores y de los poderosos que es esencialmente parcial y engañosa; pues “el gran animal hace celebres a unos hombres y a otros los hace desconocidos” (Weil 2005, 89)<sup>11</sup>. He aquí sus propias palabras:

Lo mismo ocurre en lo que respecta a la historia. Los vencidos escapan a su atención. La historia es la sede de un proceso darwiniano más despiadado incluso que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. No son nada [...] El espíritu llamado histórico no atraviesa el papel para descubrir la carne y la sangre, consiste en una subordinación del pensamiento al documento. Ahora bien dada las

---

<sup>9</sup> Nietzsche afirmó que “la Historia pertenece, sobre todo, al que quiere actuar, al poderoso, a aquel que mantiene una gran lucha y necesita modelos, maestros o consuelo” (Nietzsche 2008, 336).

<sup>10</sup> Benjamin había afirmado que “la historia es el salto de tigre hasta el pasado; pero tiene lugar en una arena donde impera la clase dominante” (Benjamin 2008, 315).

<sup>11</sup> Ideas similares encontramos también en Arendt (1997, 108).

naturalezas de las cosas, los documentos emanan siempre de los vencedores. Así la historia no es otra cosa que una compilación de declaraciones realizadas por los asesinos acerca de sus víctimas y de ellos mismos (Weil 1996b, 174).

Advierte pues la importancia de atender al pasado y a la historia, porque, según Revilla, su desatención y desconocimiento entraña el peligro de instalarse en una doble ilusión: “la que proporciona la creencia en el progreso –idea que calificará en repetidas ocasiones como «veneno» y «mentira»–, y la que deriva de la infantil convicción de vivir un momento único, no comparable, por sus circunstancias, a ningún otro” (2003, 65). Por tanto, la atención al pasado no solo hace visible su presencia actual, sino que también permite reconocer que la historia es un ámbito de poder, gestionado siguiendo sus criterios, principios y normas, tal como en el ámbito del poder político.

En este sentido, Grecia es para Simone Weil el modelo de civilización, entendiendo ésta como una colectividad capaz de conservar vivos ciertos tesoros del pasado. Así, un nuevo orden social y político ha de restituir la función de la cultura como “formación de la atención”, de modo que permita “la participación en los tesoros de espiritualidad transmitidos en el curso del tiempo”, es decir como “desarrollo de la aptitud de la contemplación” (Weil 2000, 125-126).

#### **4. La religión de los hebreos y el cristianismo bajo el imperio de la fuerza y del animal social**

Simone Weil consideraba que las religiones, sobre todo aquellas que han representado a la divinidad como todopoderosa, no escapan al imperio de la fuerza y a los sentimientos colectivos. Este es el caso de la religión de los hebreos, “religión exclusivamente colectiva” (Weil 2007b, 198). Los hebreos, a pesar de haber estado en contacto por mucho tiempo con la “civilización egipcia”, se negaron a adoptar su “espíritu de dulzura”; más bien, “querían poder” adoraron una raza y una nación (Weil 2011, 11). Eso fue causa del “totalitarismo” de Israel y éste a su vez fue el causante del “desarraigo de todo el globo terráqueo” (Weil 2007b, 199).

Aquellas ideas habrían heredado de algún modo los cristianos: “Israel y Roma han impreso su marca en el cristianismo; Israel haciendo entrar en él el Antiguo Testamento

como texto sagrado; Roma haciendo del cristianismo la religión oficial del Imperio, que era algo semejante a lo que Hitler soñaba” (Weil 2011, 32). En este sentido, en una carta al padre Perrin, Simone Weil afirmaba que le daba miedo la Iglesia<sup>12</sup> como “realidad social” y que entendía por social los “sentimientos colectivos”; lo cual es inevitable de lo contrario no existiría la Iglesia, pero, el pretender ser “un órgano de conservación y transmisión de la verdad” es por lo que resulta “sumamente peligroso” para quienes como ella son “vulnerables a las influencias sociales” (Weil 1996a, 31-32). De este modo se explicaría la actitud de los que aprobaron las Cruzadas y la Inquisición:

Hubo santos que aprobaron las Cruzadas o la Inquisición. No puedo sino pensar que estaban equivocados. No puedo rechazar la luz de la conciencia. Si creo ver con más claridad que aquellos santos respecto a alguna circunstancia concreta, yo que tan por debajo de ellos estoy, debo pensar que tuvieron que estar cegados por algo muy poderoso. Ese algo es la Iglesia en tanto que realidad social. Si esa realidad les perjudicó, ¿qué daño no podrá hacerme a mí, que soy particularmente vulnerable a las influencias sociales y casi infinitamente más débil que ellos? (Weil 1996a, 32).

Simone Weil entendió muy bien que la Iglesia sea inevitablemente una realidad social, pero en cuanto cosa social, pertenece al príncipe de este mundo: “Lo social es irreductiblemente el dominio del diablo” (Weil 1996a, 32). La Iglesia en ciertas épocas de la historia ha ejercido el abuso del poder pretendiendo “obligar al amor y a la inteligencia a tener su lenguaje por norma”; lo cual “no procede de Dios” sino “de la tendencia natural de toda colectividad” (Weil 1996a, 48). En este sentido, pensaba que la doctrina católica de “la imagen del cuerpo místico de Cristo” resultaba muy peligrosa; ya que “hay una viva embriaguez en ser miembro del cuerpo místico de Cristo”; pero advierte que en ese momento de la historia había “numerosos cuerpos místicos que no tienen por cabeza a Cristo que procuran a sus miembros experiencias

---

<sup>12</sup> Para entender la crítica de Simone Weil a la Iglesia católica quizá haya que tener en cuenta que en 1870 el Concilio Vaticano I, en la Constitución dogmática *Pastor aeternus*, había definido la infalibilidad de la Iglesia y en especial del romano pontífice, en cuanto a la doctrina de fe y costumbres. Además a inicios del siglo XX se había iniciado lo que se ha conocido como crisis modernista que ponía en cuestión entre otras cosas, la continuidad o discontinuidad de la aparición y desarrollo de la Iglesia respecto del evangelio. La controversia había comenzado con la publicación en 1902 del sacerdote francés Alfred Loisy de un libro titulado *El evangelio y la iglesia* en el que aparecía la célebre frase: “Jesús anunciaba el reino, y lo que vino fue la iglesia” que causó gran revuelo en la Iglesia (Gibellini 1998, 166-172). La respuesta de la Iglesia fue principalmente a través de la encíclica *Pascendi dominici gregis* en 1907, “anatematizando indiscriminadamente al mundo moderno” (Vilanova 1992, 647).

embriagadoras” (Weil 1996a, 48). De modo que el totalitarismo heredado de Israel en la Iglesia ha producido muchos frutos: “Tras la caída del Imperio romano, de carácter totalitario fue la iglesia la primera en establecer en Europa, en el siglo XIII, tras la guerra contra los albigenses, un esbozo de totalitarismo. Ese árbol ha producido muchos frutos” (Weil 1996a, 49). Por tanto, la verdadera dignidad no radica en ser parte de ningún cuerpo, aunque sea místico, aunque sea de Cristo; radica en que “en el estado de perfección, Cristo íntegro viva en nosotros” (Weil 1996a, 48).

Casi todas las tesis que le impidieron abrazar el catolicismo provienen de la conducta histórica de la Iglesia. Durante siglos de apostolado y apología: “La Iglesia ha sido un gran animal totalitario. Fue la iniciadora de la manipulación de toda la historia de la humanidad con fines apologéticos” (Weil 2001, 836). También le impiden abrazar el catolicismo la pretensión de ser la religión única y verdadera, lo cual iba en contra de la catolicidad y universalidad de la Iglesia. Al respecto, afirmaba que “el cristianismo es católico de derecho y no de hecho”, porque si fuera católico de hecho, debería “contener todas las vocaciones sin excepción”; y sin embargo, “tantas cosas están fuera de él”, tantas cosas que Simone Weil amaba y que no quería abandonar, “tantas cosas que Dios ama, puesto que de lo contrario no tendrían existencia” (Weil 1996a, 45). Con lo cual creía legítimo ser miembro de la Iglesia de derecho y no de hecho. Concluyendo así que su vocación era ser cristiana fuera de la Iglesia; y que ésta debería ser católica no solo de nombre, sino de hecho, si quiere cumplir su misión (Weil 2011, 10). Precisamente una de las razones de por qué se mantiene cerca pero fuera de la Iglesia es que bautizarse significaría abandonar sus “sentimientos respecto a las religiones no cristianas y a Israel” (Weil 1996a, 42). En este sentido, parece que Simone Weil afirmara implícitamente:

[...] la existencia de una religión que pervive en el curso de los tiempos y a lo largo de tradiciones diversas, de la filosofía de Heráclito y Pitágoras a las herejías cátara y maniquea, del taoísmo y el budismo a la cultura germánica o a san Juan de la Cruz, de las Upanishads y el *Bhagavad Gita* al folklore de todos los pueblos (Ortega 2011, 5).

Sin embargo, a Simone Weil le llamó la atención la inspiración auténtica del cristianismo, sin la corrupción influenciada por la herencia del Antiguo Testamento y del Imperio Romano (Weil 2007a, 264-265). Parece unirse a Cristo y sus preceptos,

más que a la Iglesia. De ahí el afán de nuestra autora de presentar el sentimiento religioso más puro, liberado de toda vinculación con el poder o con la fuerza, con intereses mundanos o terrenales. En este sentido quiso volver al cristianismo primitivo, al Cristo encarnado, despojado de su condición divina, desdichado, esclavo y crucificado, como condición de encuentro con la Verdad. El amor cristiano puro, ha de ser un amor que se encarna, en lugar de ser un amor por algo superior (la falsa divinidad, la comodidad, el poder, la gloria, entre otros) ha de ser un amor por lo inferior, hay que “parecerse a Dios, pero a Dios crucificado” (Weil 2007b, 128). Aquí coincide con la visión de Max Scheler (1874-1928), filósofo alemán contemporáneo de Simone Weil, para quien el amor cristiano ha de ser un amor encarnado, que desciende, que se rebaja hasta perderse a sí mismo:

El amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores –y ello sin la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de “humillación” en este rebajarse a sí propio, en este “perderse a sí mismo”–, con la convicción de hacerse igual a Dios (Scheler 1998, 85-86).

En fin, para nuestra autora, la Iglesia ha caído en la idolatría de lo social (Weil 2003, 58); porque no ha entendido verdaderamente lo que significa la encarnación, por eso se ha vuelto “totalitaria, conquistadora, exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo” (Weil 2007b, 197).

## **5. El ser humano sometido a la gravedad**

Según Simone Weil el ser humano no solo se encuentra sometido a la fuerza y al animal social, sino que también se encuentra entre dos fuerzas que reinan en el universo, por un lado, la gravedad (*pesanteur*) y por otro la gracia (*grâce*), la primera es más visible que la segunda, la cual es prácticamente ignorada. De acuerdo con la primera, el ser humano se encuentra inserto en el medio material, en un proceso regido por leyes necesarias

“análogas a las de la gravedad física”, se encuentra sometido a la necesidad<sup>13</sup> implacable del alma y del cuerpo, y a la aspiración de bien, que es también una carencia esencial del ser humano (Weil 2007b, 53).

La gravedad es el movimiento hacia abajo, propio de lo material. De modo análogo al mundo físico, los seres humanos se encuentran sometidos a la fuerza de la gravedad, de modo que “siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad” (Weil 2007b, 53). En este sentido, todo cuanto en el ser humano tiende a la baja “constituye una manifestación de la gravedad” (Weil 2007b, 53). En el ser humano la gravedad se manifiesta por ejemplo en la tendencia a esperar recompensa cuando se da algo a los demás; a comunicar el sufrimiento, a “extender el dolor más allá de uno mismo, ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad” (Weil 2007b, 57); a obtener de las personas que se ama (o desear darles) “un consuelo distinto del que nos ofrecen las obras de arte, que nos ayudan por el mero hecho de que existen”; a fabricarnos un dios de nuestro agrado, entre otros (Weil 2007b, 107). Los bajos sentimientos como el deseo de venganza, el odio, el rencor y “todo cuanto es vil y mediocre en nosotros que se rebela contra la pureza del amor y la quiere mancillar”, es gravedad; porque, “mancillar es modificar, es tocar; lo bello es lo que no cabe querer cambiar; dominar es manchar; poseer es manchar” (Weil 2007b, 107).

Paradójicamente, “la gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto” (Weil 2007b, 55). Es decir, la gravedad inclina al ser humano a pensar que es algo, que tiene un prestigio, que es importante; lo mueve a vivir cubierto por las imaginaciones, por las ilusiones, por bienes y valores aparentes que se atribuyen a las cosas; y a vivir cubierto con una armadura de mentiras que el mismo crea, la cual lo protege de acontecimientos que sin esa armadura le matarían: “Nuestra vida real está compuesta en más de sus tres cuartas partes de imaginación y ficción; raros son los contactos auténticos con el bien y con el mal” (Weil 2007b, 99). Asimismo, por la fuerza de la gravedad el ser humano vive apegado, alimentado y estimulado por “el dinero, el progreso, la consideración, las recompensas, la celebridad, el poder, los seres queridos”; apegos que pueden llegar a ser

---

<sup>13</sup> *Nécessité* es definida como “la fuerza que gobierna el mundo y obliga a obedecer a todo hombre igual que un amo armado con un látigo obliga a obedecer con seguridad a su esclavo” (Weil 2004, 126). Es algo que sin ello no se puede pasar, por ejemplo, el agua.

“raíces vitales de la existencia carnal” del ser humano y si llegan a faltar pueden herir e incluso hacerle morir (Weil 1996a, 134). Al ser humano le es difícil vivir si no es apegado a algo, a un grupo o un colectivo; esa necesidad, es también un indicio de su miseria (Weil 2007b, 105). Pues, le es cómodo vivir arropado por las mentiras que la sociedad dicta, de ahí que normalmente tenga cuidado de mantener siempre alrededor suyo “las vestiduras de los pensamientos carnales y sociales”, porque sabe que si las aparta por un instante moriría de vergüenza (Weil 1996a, 140).

Además, la gravedad se expresa también en el apego a lo superficial; es que “lo bajo y lo superficial están a una misma altura” (Weil 2007b, 54). De este modo, el ser humano vive engañado cuando pone su amor en cosas que no son dignas de él, a pesar de que es consciente de ello. Es evidente, dice Simone Weil, que “todos los bienes de este mundo, pasados, presentes o futuros, reales o imaginarios, son finitos y limitados, radicalmente incapaces de satisfacer el deseo de bien infinito y perfecto que arde perpetuamente en nosotros” (Weil 1995, 33). Sin embargo, el ser humano sigue amando esos bienes finitos, porque sabe que si los deja no podría seguir viviendo. De acuerdo con esto, aceptar la verdad implica la muerte, elegir la mentira, la vida: “La vida, tal como es, no resulta soportable a los hombres más que por la mentira” (Weil 1995, 16). Ante la luz, el bien, la belleza y la verdad puros, el alma huye, puesto que:

Todo lo mediocre huye de la luz; y en todas las almas, exceptuadas las que se encuentran próximas a la perfección, hay una gran parte de mediocridad. Esta parte es presa del pánico cada vez que aparece algo de belleza pura, de bien puro; se oculta tras la carne tomándola como un velo (Weil 1996a, 107-108).

De la misma manera, a causa de la gravedad, al ser humano “le repugna pensar la desgracia”, por eso “huye a la mentira con la prontitud con que el animal amenazado de muerte huye al refugio que se abre ante él” (Weil 2000, 30). Esta afirmación pone en evidencia la dificultad de mirar la desdicha de frente y de cerca. Por ejemplo, es duro para el ser humano pensar que un azar o las circunstancias de la vida pueden quitarle todo lo que tiene o pueden en cualquier momento abolir lo que es. Por eso huye de esos pensamientos y se funde en otros. De modo que sólo aquel que esté dispuesto a morir a sí mismo, aceptará la desgracia.

Así pues, la ley que rige el mundo humano es la gravedad, la misma que rige el mundo de los cuerpos físicos: “todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física” (Weil 2007b, 53). Esta situación priva de realidad a la percepción de las cosas, porque sofoca la percepción en la imaginación; de modo que sólo el “desapego perfecto permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos” (Weil 2007b, 96). En este sentido siguiendo las ideas de Platón, Simone Weil invitó a abandonar el engaño de la caverna y la comodidad de la mera opinión; aunque salir de ese mundo imaginario y enfrentar la luz cause sufrimiento y dolor, porque “lo real es duro y rugoso” (Weil 2007b, 97). Por eso es que el ser humano huye de la luz, porque ella le muestra la realidad, los bienes aparentes a los que se encuentra sometido. Si bien, aquí abajo, puede esconderse de la luz “bajo la carne”; en la muerte, ya no podrá hacerlo, entonces quedará desnudo “expuesto a la luz”; eso puede ser, “según los casos, infierno, purgatorio o paraíso” (Weil 2007b, 100).

### Capítulo 3

#### **Propuesta weiliana para contravenir la dinámica de la fuerza, del animal social y de la gravedad**

En el primer capítulo hemos visto el significado de la encarnación desde el punto de vista divino, pero aún nos queda por ver qué podría significar la encarnación desde un punto de vista del ser humano. En el capítulo anterior vimos que los obreros en el sistema de producción moderno se encontraban oprimidos no solo por los que poseen el capital, sino también por la máquina y sobre todo por la burocracia industrial, sindical y de Estado. Además, el ser humano se encontraba sumido en lo colectivo, sin ejercer el dominio sobre la naturaleza, las herramientas y la sociedad; sin poder ejercer la “fuerza” y el “derecho” de pensar (Weil 2001, 19). La condición del ser humano en la fábrica y en la sociedad era la de un esclavo, y lo era “en la medida en que, entre la acción y su efecto, entre su esfuerzo y la obra” se encontraba “interpuesta la intervención de voluntades ajenas” (Weil 2001, 32). Pues, lo social regido por la fuerza, entre otras cosas, priva a los individuos de los resortes y recursos que tienen su origen en sí mismos, quedando diluidos en la colectividad, literalmente cosificados; e impide el acceso a la verdad, pues lo social “tiñe a lo relativo con el color de lo absoluto” (Weil 2007b, 192). Además, vimos que el ser humano se encuentra sometido a la necesidad implacable del alma y del cuerpo, y a la aspiración de bien, que es también una carencia esencial del ser humano (Weil 2007b, 53).

Ahora bien, ¿es viable una sociedad en la que únicamente reine la fuerza y la opresión? ¿Existe alguna posibilidad de contravenir la dinámica de la fuerza, del gran animal social y de la gravedad? En principio, para escapar a esa situación, Simone Weil plantea una alternativa de orden teórico: pensar al actuar y cuestionar todo. Luego, propone la praxis de la encarnación, según la cual, el ser humano puede realizar “el acto de encarnarse” con el auxilio de la gracia sobrenatural (Weil 2001, 410). Se trata de un acto sobrenatural, porque puede contravenir a lo que parece natural: fundirse en lo colectivo, ejercer la fuerza y seguir la ley de la gravedad que siempre tiende a la bajeza.

Pero, ¿cómo articular la existencia de los seres humanos en el medio social con lo que Simone Weil llama lo sobrenatural? Estas y otras cuestiones son las que se intenta responder en este capítulo.

### **1. El pensamiento, contrapunto de la opresión**

Ante el cuestionamiento de si es viable una sociedad en la que únicamente reine la fuerza y la opresión, Simone Weil responde afirmando que: “nada en el mundo puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad [...] es hora de renunciar a soñar la libertad y decidirse a concebirla” (Weil 2015, 65). Y hay que concebirla como libertad perfecta, “no con la esperanza de alcanzarla”, porque mientras el ser humano se encuentre en este mundo, “la presión de la necesidad (*nécessité*) jamás se relajará un solo instante”, sino “con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor solo es concebible por lo perfecto; solo puede dirigirse a un ideal” (Weil 2015, 65). De modo que no hay que concebir la libertad como mera “ausencia de toda necesidad” o como “la posibilidad de obtener sin esfuerzo lo que agrada”, sino como la capacidad de pensar al actuar (Weil 2015, 66).

Según esto, “donde el pensamiento no lo domina todo, juega un papel de subordinado” (Weil 2015, 74). Así que, el ser humano para que deje de “estar abandonado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua en el mar, sería necesario que pudiese conocerla y actuar sobre ella” (Weil 2015, 77). Es decir, una forma de escapar al mecanismo de la máquina social, de la fuerza e incluso de la gravedad, será “comprender la fuerza que nos aplasta” (Weil 2007a, 97); comprender “las causas de la opresión” (Weil 2007a, 106); y poner en evidencia todo su mecanismo, aunque ello condene “a la soledad moral, a la incomprensión, a la hostilidad tanto de los enemigos del orden existente como de sus servidores” (Weil 2015, 100).

En la misma línea, Simone Weil, explicó que la civilización moderna ha quebrado “el equilibrio del espíritu y del cuerpo en el pensamiento y la acción” y ha aplastado al “cuerpo humano”; de ahí que “el espíritu y el cuerpo se han vuelto extraños” (Weil 2001, 53). Por tanto, el objetivo sería “buscar el equilibrio entre el hombre y el mismo, entre el hombre y las cosas” (Weil 2001, 63); hacer del ser humano concreto y no de la colectividad, “el valor supremo”; hacer del trabajo manual el centro de la cultura,

“dando al obrero la plena inteligencia de la técnica en lugar de un simple adiestramiento; y dar a la inteligencia su objeto propio, poniéndola en contacto con el mundo por medio del trabajo” (Weil 2007a, 94). De esa manera, se puede alcanzar una sociedad “menos mala” en la que, “con más frecuencia, el común de los hombres se encuentre en la obligación de pensar al actuar”; teniendo “mayores posibilidades de control del conjunto de la vida colectiva” y así poseer “una mayor independencia” (Weil 2015, 82). En este sentido, para nuestra autora, la civilización más plenamente humana será aquella que trate de salvar la degradante división entre trabajo físico y trabajo intelectual; con lo cual, todos los seres humanos podrían tener contacto con los dos tipos de trabajo. Simone Weil advirtió que esta descripción “de un estado de cosas que sería mejor que lo que hay”, podría parecer una utopía, pero para ella, “nada hay más necesario para la vida que semejantes descripciones, siempre que estén dictadas por la razón” (Weil 2015, 85).

Así pues, ante una estructura social obediente al mecanismo de la fuerza, que mantiene al ser humano en la ficción, la imaginación y el sueño, que nada tienen que ver con lo que concierne a bien, la verdad, la belleza y la justicia; ante un proceso cosificador en cuya dinámica quedamos inmersos, la filosofía mediante un esfuerzo de análisis crítico puede ayudar a “reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad”, lo cual “permitiría a quien lo emprendiese, escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo” (Weil 2015, 101).

## **2. Lo sobrenatural**

Después de la experiencia mística, Simone Weil incorporó en su visión de la realidad, lo sobrenatural. Sin que ello signifique renuncia del mundo material, pues para ella, éste es condición del acceso a la realidad sobrenatural.

Según nuestra autora, existe “una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del ser humano, fuera de todo el dominio que las facultades humanas puedan alcanzar”; esa realidad es el fundamento, y de ella desciende a este mundo “todo el bien susceptible de existir; toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la conducta humana a las obligaciones”; a esa realidad responde “la exigencia de bien absoluto” que

siempre habita “en el centro del corazón del hombre” el cual “no encuentra jamás objeto en este mundo” (Weil 2000, 63).

La sociedad moderna y contemporánea mediante el “dogma del progreso”, interpretado por nuestra autora como “el veneno de nuestra época”, ha multiplicado las necesidades ilusorias del cuerpo, manteniendo al ser humano sometido a lo que no existe; y ha deshonrado el bien “al convertirlo en una cuestión de modas”, ocultando así, los más profundos deseos del alma, y ahogando la sed de espiritualidad (Weil 1996b, 179). Sin embargo, el ser humano percibe que no hay bien verdadero en este mundo, sino bienes aparentes, engañosos y limitados incapaces de satisfacer el deseo de bien infinito, absoluto y perfecto que arde perpetuamente en el “centro del corazón” (Weil 2000, 63). Pero, parece que el ser humano no quiere mirar de frente esta verdad:

Todos sabemos que no hay bien en este mundo, que todo lo que aquí aparece como bien es finito, limitado, se agota y una vez agotado, la necesidad se muestra al desnudo. Probablemente, en la vida de todo ser humano ha habido algún momento en el que se ha confesado a sí mismo con claridad que no hay bien en este mundo. Pero en cuanto se percibe esta verdad se la recubre de mentira (Weil 1996a, 128).

Aceptar esta verdad implica un peligro mortal, pues quien es capaz de hacerlo se desprende con toda el alma de lo transitorio, desvía sus oídos de esas alegrías pequeñas que ofrece la mentalidad actual, “permaneciendo inmóvil, esperando no se sabe el qué, sordo a las sollicitaciones y a las amenazas, inmovible a las sacudidas” (Weil 1996a, 128). Ahora bien, aunque no se sepa con certeza si ese Bien infinito existe, lo que sí se sabe es que “el alma tiene hambre y lo importante es que grite su hambre”; el peligro no es pues, que el alma dude de la existencia de ese Bien, sino “que se deje persuadir de que no tiene hambre” (Weil 1996a, 127). Existe pues, el hambre no solo de bien, sino también de belleza y verdad absolutas. Y el ser humano percibe que esos bienes no son posibles encontrarlos en este mundo. Esta conciencia del ser humano será la que haga posible la apertura hacia lo sobrenatural.

De la misma manera, la búsqueda de la belleza hace posible la apertura hacia lo sobrenatural, pues ella suscita en el ser humano un hambre de bienes de otra naturaleza:

La belleza promete siempre y no da jamás nada; suscita un hambre, pero en ella no hay alimento para la parte del alma que intenta aquí abajo saciarse; solo tiene alimento para la parte del alma que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear, ya que se quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no se buscan recursos para salir del delicioso tormento que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor, y se forma un germen de la facultad de atención gratuita y pura (Weil 2000, 35).

La belleza, así como la verdad y el bien suscitan un hambre, una necesidad de unión. Simone Weil incitaba a abrazar esa necesidad, porque “el hambre es una relación con el alimento mucho menos completa, ciertamente, pero tan real como el acto de comer” (Weil 1996a, 33). En este sentido, hablando de los sacramentos afirmaba que, permanecer en el “deseo y la privación” puede constituir “un contacto más puro que la participación en ellos” (Weil 1996a, 33). Ella quería permanecer en el hambre por el miedo a un canibalismo que sería una salvaje apropiación. En una carta al padre Perrin expresaba: “Mi situación respecto a usted es semejante a la de un mendigo reducido por la indigencia a un hambre perpetua” (Weil 1996a, 33).

A la realidad sobrenatural pertenece también la gracia sobrenatural, que es “una fuerza que no es de aquí abajo; el contacto con ella no puede compararse a un precio menor que el paso por una especie de muerte” (Weil 1996b, 173). Esta fuerza es sobrenatural y se contrapone desde el exterior a la fuerza de aquí abajo. Esposito interpreta a esta fuerza como aquello que tiene la misma energía que la fuerza de la gravedad, pero con una dirección invertida: “más que de ir de arriba para abajo, como la gravedad, va de abajo arriba, como lo que crece; es fuerza, pero también su opuesto, una fuerza que no es una fuerza, sino, más exactamente, una *no-fuerza*” (1999, 110).

Recordemos que, según nuestra autora, el ser humano se encuentra bajo la opresión de la colectividad, sometido a la fuerza que rige el orden social y sometido a la fuerza de la gravedad. De acuerdo con esto, siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la ley de la fuerza y de la gravedad, “salvo que intervenga lo sobrenatural” (Weil 2007b, 53). De esta manera, la gracia sobrenatural se presenta como aquello que puede suspender el mecanismo de la fuerza, pues el ser humano en contacto con la fuerza “no escapa a ella sino por una especie de milagro; esos milagros son raros y de

corta duración” (Weil 2005, 35). La gracia sobrenatural puede neutralizar la gravedad, pues, es capaz de elevar lo pesado, de hacer ascender lo grave, sin que deje de ser lo que es. Además, permite escapar al contagio de las influencias sociales:

Sólo con la entrada en lo trascendente, en lo sobrenatural, en lo auténticamente espiritual, puede el hombre llegar a ser superior a lo social. Mientras tanto, haga éste lo que haga, de hecho, lo social resulta trascendente en relación al hombre (Weil 2007b, 193).

De ahí que, para Simone Weil, sea importante que el orden social alimente juntamente al alma y al cuerpo, que dé cabida a lo sobrenatural, que “lo ponga en el centro de la vida del pueblo” (Weil 2000, 85). Porque “solo lo que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una marca sobre la tierra” (Weil 2000, 30). Lo sobrenatural, aunque sea infinitamente pequeño, silencioso, casi invisible, puede ser “infinitamente activo” y decisivo (Weil 1990, 108; 2004, 47). Su presencia en la vida social, es transformadora, tiene el poder de penetrar en la injusticia y transformar su lógica. Cuando el ser humano y la sociedad abandonan lo sobrenatural “todo obedece a leyes mecánicas tan ciegas y precisas como la ley de la caída de los cuerpos” (Weil 1995, 68).

### **3. El “acto de encarnarse”**

De acuerdo con lo que se ha visto en el tema anterior, se puede deducir que Simone Weil concibe la gracia sobrenatural como el auxilio divino para que el ser humano pueda realizar la praxis de la encarnación, lo cual favorecerá la encarnación de los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia en el orden social. A continuación, se expondrá algunos rasgos de la praxis de la encarnación.

Según Simone Weil el ser humano “no es nada, pero cree que es todo”; el acto de encarnarse consistirá pues en creer que no se es nada; “parecer nada es una imitación de Dios, una acción no activa, como efecto del amor, [...] al hombre le ha sido dada una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real” (Weil 2001, 422). Al respecto, Esposito comenta que la causa del pecado es la no aceptación de que se es nada, querer ser algo con “la aspiración a serlo todo”; de este modo imitamos de Dios “el atributo de la potencia que el del amor, y el ser, más que el

no ser” (1999, 69-70). Así pues, según nuestra autora, “nuestro pecado consiste en querer ser, nuestro castigo es creer ser; la expiación es querer no ser; y la salvación consiste para nosotros en ver que no somos” (Weil 2003,149).

En el acto de encarnarse la renuncia es fundamental porque implica el movimiento de retirada: “Dios renuncia –en cierto sentido- a ser todo; nosotros debemos renunciar a ser algo; es el único bien para nosotros”; si Dios se vació de su divinidad, “nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido” (Weil 2007b, 82).

En la misma línea, el acto de encarnarse significa la capacidad de vaciamiento, abdicación y retirada como lo hizo Dios en la Creación, Encarnación y la Pasión. El concepto que Simone Weil utiliza para explicar este acto de encarnación desde un punto de vista antropológico es el de decreación (*décréation*), concepto que según Vetö (1994, 11) lo habría tomado de Charles Péguy (1873-1914). Este concepto, para nuestra autora, significa “destrucción: hacer que lo creado pase a la nada” (Weil 2007b, 82). No se trata de destruir al hombre en su totalidad, sino esa parte del alma que dice yo:

Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo—, salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea, destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo (Weil 2007b, 75).

Hay pues dos partes en el alma, una “parte mediocre” que rehúye a la verdad y odia la luz; porque el contacto con ellas puede significar su destrucción (Weil 2000, 95). Esta parte del alma es la que dice yo, la que “no puede amar la nada, siente horror de ella”; ésta es la que hay que destruir (Weil 2007b, 149). La otra parte, es “la facultad del amor sobrenatural”, es capaz de “dar su consentimiento” al bien, la verdad, a la luz, a Dios; por ello escapa a la fuerza, mientras que la parte mediocre está sometida a la fuerza (Weil 2004, 49).

En lo que toca a los hombres e incluso a los dioses de algunas religiones, lo natural es que se ejerza todo el poder que se dispone: “como el gas, el alma tiende a ocupar la totalidad del espacio que se le asigna”; contener el ejercicio de la fuerza, “va en contra

de la naturaleza: solo la gracia lo puede conseguir” (Weil 2007b, 61). Al respecto, Esposito comenta que para Simone Weil “nuestro mundo no es más que voluntad de poder, hasta que se abra una grieta inesperada y devastadora que nos conduzca fuera del mismo” (1999, 107). Así, renunciar a ejercer el poder que se tiene, es un acto sobrenatural. Pero, “no debe imaginarse que esto sea fácil, o que el precio a pagar sea bajo: hay que llegar al punto de quebrarse”; implica “partir el alma literalmente en dos: una parte tiende a los resultados de la acción, y la otra no; la primera dice no a recogerse, a desaparecer, a favor del otro, o del Otro; la segunda dice sí” (Esposito 1999, 116). Además de ser difíciles, esos actos de renuncia al ejercicio de poder son muy raros, porque “salvo al precio de un esfuerzo de generosidad, tan raro como el genio se es siempre bárbaro con los débiles” (Weil 2007a, 272). El ser humano “sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella; instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral; en instantes así es capaz de lo sobrenatural” (Weil 2007b, 62).

El acto de encarnarse consiste también en vaciarse de lo personal, lo cual nos ata al animal social. Lo personal en nosotros es lo relativo al ego, al “prestigio social” y al “derecho a la consideración”; es algo accidental (la apariencia, el prestigio, los talentos, las influencias familiares), pues “está constante y enteramente expuesto a los azares”; y está ligado a la noción de derecho, con lo cual sumerge al individuo en el juego de fuerzas del animal colectivo (Weil 1995, 76). En este sentido para Simone Weil el ser humano, más que por ser persona, es sagrado en sí mismo, por el sólo hecho de ser un ser humano:

En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. [...]. Es él, ese hombre, simplemente [...]. Ni su persona, ni la persona humana en él, es lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo (Weil 2000, 17).

Es más, lo que es sagrado, “lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal” (Weil 2000, 20). Lo sagrado es impersonal, que difícilmente puede ser descrito en el lenguaje social. Lo impersonal es el bien, el amor, la verdad, la belleza, la perfección y la justicia que habitan en un dominio fuera de este mundo (Weil 2000, 21). Pero “los hombres en colectividad no tienen acceso a lo impersonal” (Weil 2000, 22).

De ahí que, según nuestra autora, el orden social debería promover las condiciones para el tránsito de lo personal a lo impersonal. Lo cual:

No se lleva a cabo jamás en quien se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un «nosotros» [...]. Es preciso que primero se disuelva una colectividad en personas separadas para que la entrada en lo impersonal sea posible” (Weil 2000, 22).

De acuerdo con esto, es preciso que el ser humano escape a lo colectivo, luego se vacíe de su yo para que acceda a lo impersonal (el bien, el amor, la verdad, la belleza, la perfección y la justicia); y para que a través de él esos bienes puedan encarnar en el mundo. Porque, los seres humanos que “han penetrado en el dominio de lo impersonal encuentran allí una responsabilidad respecto a todos los seres humanos” (Weil 2000, 23). Esos bienes encarnan en este mundo únicamente por mediación de quienes de entre los hombres tienen su atención y su amor” puestos en esos bienes (Weil 2000, 63). No son seres humanos especiales o una especie de seres humanos elegidos, pues cualquiera que ponga su atención y su amor en esa realidad, puede hacer descender sobre él el bien, y a través de él irradiar a su alrededor. Ellos están preparados -abriéndose paso por todos los obstáculos que el orden social regido por la fuerza impone- para acceder al bien, a la verdad y la justicia. Y solo ellos, a pesar de ser pocos y la mayoría están ocultos, “operan de manera decisiva por su sola presencia, si están puestos donde es preciso” (Weil 2000, 38). Es decir, esos bienes trascendentes, aunque estén fuera de este mundo, son capaces de descender y encarnar en este mundo, aunque sea en una medida infinitesimal, y en determinadas condiciones una acción infinitesimal puede resultar decisiva (Weil 1990, 108). Por consiguiente, el acto de encarnarse exige al ser humano una conversión, volver su atención y su mirada a la fuente de la sabiduría (Weil 2005, 93). Lo cual no es fácil porque implica romper las cadenas que nos atan a la comodidad de la caverna, conlleva a morir a uno mismo (Weil 2005, 100).

Así pues, el acto de encarnarse, realmente es un acto sobrenatural, porque puede contravenir el mecanismo de la gravedad, de la fuerza y de la máquina social; y quien decida acoger el auxilio de la gracia sobrenatural ya no estará movido únicamente por la fuerza de aquí abajo, sino también por la fuerza que viene de arriba.

En fin, el ser humano, emulando a Dios, “debe hacer el acto de encarnarse”, lo cual significa:

Humillarse hasta lo más bajo [...]. Salvar el abismo que nos separa de los de grado inferior. Aceptar ser anónimo, ser materia humana [...]. Renunciar al prestigio, a la consideración. [...]. Despojarse de adornos, soportar la desnudez. [...]. Encarnarse. El hombre debe hacer el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación (Weil 2001, 410).

En resumen, según nuestra autora, el acto de encarnarse consiste en: renunciar a la aspiración de ser todo, desistir a ejercer todo el poder que se tiene, destruir al yo egoísta, despojarse de los adornos de lo personal y vaciarse de la imaginación colmada de vacíos. Ello permitirá al ser humano escapar aunque sea en un grado infinitesimal al animal social, la fuerza y la gravedad; adquirir una actitud consistente en la escucha, la renuncia y la espera; alcanzar la atención del dolor y la desgracia de los otros; amar la verdad y contemplar la belleza del universo; pasar de lo colectivo a lo impersonal y colaborar para que los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia encarnen en el mundo.

#### **4. El acto de encarnarse, el modo para llegar a los otros**

Frente a una sociedad sometida al mecanismo de la materia, de la fuerza y de la gravedad, incapaz de reconocerlo, y abocada por ello a la construcción de un orden intermedio sustentado en nociones que ocultan la realidad, Simone Weil advierte la necesidad de un vocabulario que oriente la mirada y la atención a la realidad del ser humano y del mundo. Así, palabras como caridad, amistad, misericordia, compasión, atención, entre otras, con Simone Weil vuelven a adquirir una fuerza especial y son redefinidas en términos de encarnación.

Si la Encarnación ha sido el modo que ha tenido Dios de llegar hasta el ser humano y el mundo (Juan 1, 14), de la misma manera, el acto de encarnación será el único modo que tiene el ser humano para llegar hasta los otros, a Dios y a la naturaleza. Al respecto, he aquí unas palabras de Simone Weil:

En el quicio de la puerta el yo debe despojarse de una parte de sí mismo: de la voluntad, de la imaginación, de toda forma de recompensa o compensación, en definitiva, de todo lo irreal, antes de traspasar el umbral. En este despojamiento del yo consiste la «aceptación del vacío», único camino que conduce al ser, ya que al yo no le queda otra opción que llamar a la puerta y esperar. Es siempre «otro» el que abre la puerta (Weil 2006b, 13-14).

Del mismo modo, ante los otros, únicamente el ser humano que es capaz de renunciar a su yo, de vaciarse de su ser y de anonadarse, percibe obligaciones antes que derechos:

La obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean. A cada necesidad responde una obligación. [...]. Cualquiera que tenga su atención y su amor dirigidos de hecho hacia la realidad extraña al mundo, reconoce al mismo tiempo que está sujeto, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, en la medida de sus posibilidades y de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo capaces de destruir o mutilar la vida terrena de un ser humano, cualquiera sea (Weil 2000, 66).

Así pues, el ser humano que realice el acto de encarnarse será capaz de mirar de frente a la desgracia y de una vida que manifieste la amistad, la pobreza, la caridad, la atención y la justicia. Todo ello será posible, con el auxilio de la gracia sobrenatural, puesto que, “las virtudes puramente humanas no germinarían fuera de la naturaleza animal del hombre, sin la luz sobrenatural de la gracia” (Weil 1990, 109). A continuación veremos cómo esas virtudes –que permiten el acceso a los otros– se explican desde el punto de vista de la noción y praxis de la encarnación.

#### **4.1. Aceptación y encarnación de la desgracia, el modo de llegar a los otros**

Según Simone Weil, los desgraciados, que lo son porque han experimentado el impacto de la fuerza, permanecen mudos, porque aquellos a los que ciertas circunstancias los han puesto lejos de la desgracia, no se han dado cuenta de ellos y quienes intentan acercárseles no saben de la experiencia de la desgracia y son incapaces de proporcionar el modo de expresarla. De modo que los desgraciados:

Están en el estado de alguien al que se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente su lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, a causa de la certeza de no ser oídos (Weil 2000, 34).

Como no se ha experimentado la desgracia, que “es a la vez dolor físico, angustia del alma y degradación social”, el lenguaje con el que se quiere expresar la desgracia de los otros, es ajeno a la realidad (Weil 1995, 72). Además, el lenguaje difícilmente puede expresar la desgracia porque es limitado, se mueve en un espacio cerrado de verdad parcial, y “cualquier espíritu encerrado en el lenguaje es solo capaz de opiniones” (Weil 2000, 33). Y lo más grave quizá sea, el intento de pensar la desgracia desde la distancia, tal vez porque “al pensamiento le repugna pensar la desgracia, tanto como a la carne viva le repugna la muerte” (Weil 2000, 30). Efectivamente, el pensamiento frente a la desdicha “huye a la mentira con la prontitud con que el animal amenazado de muerte huye al refugio que se abre ante él” (Weil 1995, 79). Pues, pensar la desgracia, mirarla de frente y de cerca, implica –como el acto de encarnación– tener la experiencia de la nada, supone la muerte del alma, comporta pensar que:

Un juego de circunstancias que no controlo puede arrebatarme cualquier cosa y en cualquier instante, incluso todas aquellas cosas que son tan mías, que las considero como si fuera yo mismo. Nada hay en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento, abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y miserable (Weil 2000, 34).

De acuerdo con la afirmación anterior, pensar la desgracia, es estar consciente de la limitación, de la radical contingencia de nuestro ser; estar consciente de que la desgracia, como la luz del sol, puede caer sobre cualquier ser humano, sin distinguir justos de pecadores; es pensar que el cuerpo, el alma y la persona social siempre están expuestos a la desgracia:

Nuestra carne es frágil; cualquier trozo de materia en movimiento puede atravesarla, desgarrarla, aplastarla o deteriorar para siempre, alguno de sus mecanismos interiores. Nuestra alma es vulnerable, sujeta a depresiones inmotivadas, lamentablemente dependiente de toda clases de cosas y de seres en sí mismos frágiles o caprichosos.

Nuestra persona social, de la que casi depende el sentimiento de nuestra existencia, está constante y enteramente expuesta a todos los azares (Weil 1995, 76).

De modo que, según nuestra autora, únicamente el contacto con la desgracia permite ver, descender y prestar atención a los desdichados; identificarse con ellos y asumir momentáneamente su desdicha, puesto que: “Aquellos que no han mirado la cara de la desdicha o no están dispuestos a hacerlo, no pueden acercarse a los desdichados más que protegidos por el velo de la mentira o la ilusión” (Weil 1995, 81). El contacto con la desdicha hace posible también la compasión entendida como un movimiento del que siente compasión al que es compadecido. Hay distancia entre ellos: “La misericordia desciende de lo que no sufre a lo que sufre” (Weil 2003, 38).

Por tanto, para el contacto con la desgracia, para aceptarla y reconocerla es preciso la praxis de encarnación, que conlleva el despojo de todo lo que creemos ser; estar conscientes de que un azar o las circunstancias de la vida pueden quitárnoslo todo lo que tenemos, pueden en cualquier momento abolir lo que soy; experimentar el vacío, la nada; pensar que “se es solamente un fragmento de la materia inerte de que está hecha la creación” (Weil 1995, 80). Entonces la máxima verdad sobre el ser humano se hace presente: que no se es nada. Realmente la verdad sobre el ser humano se hace presente en el instante de la muerte, en el instante en el que “por una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, indudable, eterna, penetra en el alma” (Weil 1996a, 38). Por tanto, entre la verdad y la desgracia existe una alianza natural:

En este mundo solo los seres caídos en el último grado de humillación, por muy debajo de la mendicidad, no solo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, solo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten (Weil 2000, 197-198).

Así pues, lo social, la fuerza y el poder no nos conducen a la verdad; sino la desgracia, que es a la vez la puerta a lo sobrenatural y divino: “Eva y Adán pretendieron buscar la divinidad en la energía vital, un árbol, un fruto; pero la divinidad está dispuesta para nosotros en una madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver” (Weil 2007b, 128). Pero vivimos en un tiempo en que no queremos ver la desgracia, una época en que “la desgracia está suspendida”; por tanto, es preciso

preparar las almas para ella (Weil 1996a, 77). Esto es, preparar a los seres humanos para vivir conscientes de la posibilidad de la desdicha.

#### **4.2. La amistad, una igualdad hecha de armonía**

En el pensamiento weiliano, la igualdad no está en el principio y en el origen de la amistad, tampoco con la amistad se busca la igualdad. Por el contrario, “la amistad es una igualdad hecha de armonía y hay armonía entre las cosas que no son semejantes, ni de la misma naturaleza, ni del mismo rango, la amistad es la igualdad que resulta de la mediación” (Weil 2003, 276). La armonía es posible por la “unidad sobrenatural entre dos contrarios que son la necesidad y la libertad” (Weil 1996a, 124). En otras palabras, hay armonía cuando dos seres distintos unidos por el vínculo necesario de la amistad son capaces de un acto sobrenatural de encarnarse: renunciar a ejercer el poder, renunciar a la posesión y retirarse respetando la autonomía del otro.

Entendida así “la amistad no se busca, ni se sueña, ni se desea; se ejerce” (Weil 2007b, 108). La amistad no es un escape cobarde de la soledad, una búsqueda de consuelo o de cualquier otro bien. La amistad se ejerce, es una virtud. Únicamente la amistad ejercida traerá como consecuencia “un goce gratuito como los que proporcionan el arte y la vida” (Weil 2001, 81). Según esto, la amistad pura busca el bien del otro, y al buscarlo se encuentra el bien propio. Si solamente se buscara el bien del amigo o el bien propio, no habría armonía. Por tanto, el imperativo será: ejerce la amistad y el goce vendrá por añadidura.

Por tanto, la concepción weiliana de la amistad implica –al igual que la encarnación– dos movimientos, uno de unión profunda hasta el anonadamiento de sí mismo y otro de retirada porque el amigo está dispuesto a morir a sí mismo para que el otro exista. En este sentido, la amistad es realmente “el milagro por el que un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como el alimento” (Weil 1996a, 125). O dicho en palabras de Simone Weil:

Los amantes, los amigos tienen dos deseos. Uno amarse hasta el punto de entrar uno en el otro y formar un solo ser. El otro, amarse tanto que aun estando cada uno en una punta del globo su unión no sufra por ello merma alguna (Weil 1996a, 80).

### **4.3. La humildad, un auténtico acto de encarnación**

En el pensamiento weiliano, la humildad es una de las principales virtudes; es el conocimiento de que en cuanto ser humano o en cuanto criatura, “no se es nada” (Weil 2007b, 163). Con lo cual, tiene estrecha relación con el acto de encarnación; ya que la humildad consiste en renunciar a uno mismo, rebajarse hasta la nada; esto es, renunciar a los bienes materiales y espirituales<sup>14</sup> y vivir la desnudez material y espiritual; “eso es una verdadera renuncia a uno mismo” (Weil 2001, 278). De modo que, la humildad es “renunciar a ser algo” a ejemplo de Dios, que en la creación renunció a ser todo (Weil 2007b, 82). Asimismo, la humildad implica morir a uno mismo, aceptar el vacío, pero sin saberlo, lo contrario sería orgullo; significa “aceptar que somos anónimos, que pertenecemos a la materia humana; despojarse de los adornos, y aguantar desnudos” (Weil 2001, 410). Así pues, la eliminación del yo es el presupuesto de la humildad, que “consiste en saber que en lo que se denomina «yo» no hay ninguna fuente de energía que permita elevarse” (Weil 2007b, 79).

Para acercarse a la verdad, la humildad es la virtud fundamental: “Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente aceptar la muerte; la verdad se encuentra del lado de la muerte; y amar la verdad con toda el alma no se consigue sin desgarró” (Weil 2001, 341). De este modo, al pensamiento se le exige la búsqueda de la verdad, pero a la vez se le exige que lo haga con humildad. Al respecto, Simone Weil decía: “Considero que cierta suspensión del juicio con respecto a todos los pensamientos, cualesquiera sean, sin excepción, constituye la virtud de la humildad en el plano de la inteligencia” (Weil 2011, 9). De modo que, si el ser humano quiere acercarse a la verdad, si quiere que la verdad se muestre, ha de despojarse de sí mismo, de sus creencias y prejuicios.

En la relación entre seres humanos cuando uno sube el otro baja, se disfraza y se oculta. Por eso el abajamiento, el vaciamiento de sí mismo, el encarnarse, son la clave para acercarse al otro, para que se muestre tal como es. Así fue la vocación de nuestra autora: estar siempre “entre los hombres y vivir en diferentes medios humanos”, fundiéndose

---

<sup>14</sup> Un bien, es el apego a algo que si llegara a faltar, se podría seguir viviendo, pero puede convertirse en necesidad, (aquello sin lo cual no se puede vivir), entonces es causa de coacción y dominación (Weil 1996a, 123).

con ellos y “adoptando su mismo color”; pero al mismo tiempo, “desapareciendo en ellos, a fin de que se muestren tal como son sin que tengan que disfrazarse” (Weil 1996a, p. 28).

#### **4.4. La pobreza, vivir sin nada propio**

En el pensamiento de Simone Weil, la pobreza, entendida como la actitud de vivir sin nada propio, también se explica desde la praxis de la encarnación. Pues, vivir la pobreza implica también en vaciarse de lo que se es y de lo que se tiene; renunciar a la posesión de lo más mínimo e incluso de la verdad, al modo como vivió Francisco de Asís (Weil 1996a, 39). Nuestra autora se sirve de la siguiente analogía para explicar el valor de la pobreza. Creer ser algo o creer tener algo es como una mancha en un cristal: “El cristal que está lleno de manchas puede creer que es algo, y que es muy superior al cristal perfectamente transparente”; pero no es así, las manchas son negativas, de la misma manera “cualquier valor en un ser humano es realmente un valor negativo” (Weil 2003, 275). De este modo, aceptar la pobreza “es aceptar ser nada”, para ser nada o para ser invisible “no hay más medio que ser pobre” (Weil 2004, 119).

Por otro lado, el amor a la pobreza permite el contacto con la verdad y la belleza, porque el que vive la pobreza no intenta apropiarse de nada: “A los demás objetos de deseo queremos comerlos, lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérmolo; deseamos que exista” (Weil 2001, 535). No obstante, el amor a la pobreza y al acto de encarnación, no conlleva una vida triste, al contrario “recoge y saborea en su plenitud todas las alegrías, todos los placeres que se presentan” (Weil 2000, 139). La virtud de la pobreza, parece que consiste en vivir como si todo lo tuviéramos y al mismo tiempo como si nada lo tuviéramos. Al respecto, nuestra autora refiere a Francisco de Asís:

San Francisco fue feliz, con una felicidad perfectamente pura, el día en que su compañero le llevó unos panes enteros que le habían dado como limosna y en el que se pusieron a comer cerca de una fuente de aguas límpidas, sobre una gran piedra plana, bajo un hermoso sol (Weil 2000, 139).

Así pues, vivir la pobreza –al modo como propone Simone Weil– es vivir desprendido de los bienes, esto es, sin poner el corazón en ellos, manteniendo la distancia (renuncia,

retirada), conscientes de que “nada poseemos en el mundo porque el azar puede quitárnoslo todo” (Weil 2007b, 75). Vivir sin convertir a esos bienes en necesidad; porque, según nuestra autora, “allí donde hay necesidad, hay coacción y dominación; se está a merced de aquello de lo que se tiene necesidad” (Weil 1996a, 123).

#### **4.5. La caridad**

También la caridad se entiende desde la idea de encarnación. Desde este punto de vista la caridad es “amar a los seres humanos en tanto son nada” (Weil 2003, 22). Esto significa que se ama a los otros, “no por su gloria, su prestigio, su esplendor, sus conquistas, su brillo, su expansión futura, sino por sí mismos, en su desnudez y en su realidad” (Weil 2000, 48). Este amor por el prójimo es un amor completamente anónimo, incondicionado y por eso mismo universal. Es anónimo en cuanto, “el prójimo es un ser desnudo, ensangrentado, desvanecido en medio del camino y del que nada se sabe” (Weil 1996a, 61). Por tanto, no es caridad cuando se ama o se da algo esperando recompensa de la misma persona, de otros o de una divinidad, sino dar gratuitamente, sin esperar un salario; ni el beneficiario debe saber de quien lo recibe ni el donante debe saber que da. En este sentido, “si se piensa que se ha dado algo gratuitamente, ese solo pensamiento es ya un salario” (Weil 2003, 145). De ahí que según nuestra autora, uno de los placeres más deliciosos del amor humano, es “servir al ser amado sin que él lo sepa” (Weil 2003, 22). Asimismo, la caridad es un amor incondicional, en cuanto no exige nada para ser amado. Nuestra experiencia nos muestra que no queremos ser amados condicionalmente, por el contrario, queremos ser amados incondicionalmente.

Eso es amar al prójimo como a sí mismo: “Pues el amor a uno mismo es incondicional; aunque uno se causara horror, no dejaría de amarse a sí mismo” (Weil 2003, 208). Y es universal en cuanto se ama “como el sol alumbra”, pues el sol no hace distinción de buenos y malos, alumbra a todos por igual (Weil 2001, 397).

Según nuestra autora, teniendo en cuenta que el amor tiene por objeto el bien, para amar incondicionalmente a un ser humano, hay que percibir en él un bien incondicional, ese bien es “el ser mismo de cada hombre”. Es decir, el amor va más allá de la persona compuesta de atributos, de condiciones o por lo que tiene; al contrario, se trata de “amar a los seres humanos en tanto son nada”. Se trata de un “amor impersonal”; en cuanto

que “en sí, no se ama un bien, se ama en los seres humanos su deseo” (Weil 2003, 209). En este sentido, amar al ser humano será adherirse a su deseo, encarnar su deseo, que es siempre sufrimiento, por insatisfecho. El amor como adhesión al deseo del ser amado implica que la caridad no es un buen sermón, debe ser ante todo una praxis. Así, cuando se ve a un hambriento “no se desea que reciba alimento, sino que se hace todo lo que se puede para procurárselo, aunque uno deba privarse de lo necesario” (Weil 2003, 240).

Así pues, el amor humano en relación con la praxis de la encarnación, implica un doble movimiento, uno de descenso y otro de retirada. Según este último: “El amor es retirarse para que el otro exista, en eso consiste la encarnación” (Weil 2003, 26). En este sentido: “El amor es abdicación” (Weil 2003, 224). Pero al mismo tiempo el amor es presencia creadora, en el sentido de que “de todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos”; y permite el acceso al otro porque “el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor” (Weil 2007, 106). En este sentido:

Aquel que reducido por la desdicha al estado de cosa inerte y pasiva, recupera aunque sea de forma temporal el estado humano por la generosidad del otro, si sabe aceptar y sentir la verdadera esencia de tal generosidad, recibe en ese instante un alma surgida exclusivamente de la caridad (Weil 1996a, 92).

Por último, la caridad auténtica en la concepción weiliana, requiere de lo sobrenatural y no se realiza más que a través de Dios. Esto significa que, aquel que realice el acto de encarnación, es apto para el amor auténtico, no hay otro camino. Dicho en otras palabras, cuando el ser humano se vacíe de sí mismo, entonces la divinidad se hará presente en él y entonces podrá amar con amor divino:

En el amor verdadero no somos nosotros quienes amamos a los desdichados en Dios, sino Dios en nosotros quien ama a los desdichados. Cuando nos encontramos en la desdicha es Dios en nosotros quien ama a los que nos quieren bien. La compasión y la gratitud descienden de Dios, y cuando se encuentran en una mirada. Dios está presente en el punto en que las miradas se encuentran. El desdichado y el otro se aman a partir de Dios a través de Dios, pero no por amor a Dios; se aman por el amor del uno al otro (Weil 1996a, 95).

#### **4.6. La atención creadora**

Simone Weil, entendió la atención no como concentración en uno mismo o sobre algo, sino como el ejercicio del acto de encarnación, como una actitud de renuncia, vaciamiento y alejamiento de las imaginaciones<sup>15</sup>, preocupaciones y de todo lo que en el ser humano puede impedir la dirección de todo él, hacia el otro, la naturaleza o la divinidad. Lo cual es una acción dolorosa; porque, “hay algo en nuestra alma que rechaza la verdadera atención”; es el yo que no cesa de clamar, no deja de estar presente (Weil 1996a, 70). Con lo cual, la atención requiere de mucho esfuerzo y constancia para destruir todo lo que impide la atención; exige un acto de encarnación lo cual implica la destrucción de lo que se es, de todo aquello que denomino yo, sin lo cual no es posible una auténtica atención (Weil 2007b, 155).

Para nuestra autora, la atención es muy importante en la vida social y en la vida religiosa. Pues “los valores auténticos y puros de lo verdadero, lo bello y lo bueno en la actividad de un ser humano se originan a partir de un único y mismo acto, por una determinada aplicación de la plenitud de la atención al objeto” (Weil 2007b, 155). Por eso, una de las preocupaciones fundamentales de la escuela y de la universidad ha de ser la formación de la atención, pero como preparación a una atención superior:

La gimnasia escolar ejercita una atención inferior, discursiva, la que razona; pero, llevada con un método conveniente, puede preparar la aparición en el alma de otra atención, la más alta, la atención intuitiva. La atención intuitiva en su pureza es la única fuente del arte perfectamente bello, de los descubrimientos científicos verdaderamente luminosos y nuevos, de la filosofía que va verdaderamente a la sabiduría, del amor al prójimo verdaderamente compasivo; es la que dirigida directamente a Dios constituye la verdadera oración (Weil 2014, 309).

Como se puede ver, según nuestra autora, la atención auténtica favorece el compromiso social, porque es la fuente del amor al prójimo verdaderamente compasivo. En este sentido, la atención es una virtud en sí misma, “responde, en el plano intelectual, a la

---

<sup>15</sup> Para Simone Weil la imaginación es algo negativo y contraria a la atención. La imaginación es “colmadora de vacíos” (Weil 2007b, 67). He aquí un ejemplo, “el futuro está vacío”, pero “nuestra imaginación lo llena”, y lo peor de todo es que “la perfección que imaginamos es una perfección a nuestra medida; es exactamente tan imperfecta como nosotros mismos” (Weil 1960, 61).

virtud de la humildad” porque exige el anonadamiento para prestar atención al otro (Weil 2007b, 163). La atención, es un acto de caridad, generosidad y de solidaridad que permite ver la desdicha del otro y hace existir al desdichado. Pues, el desdichado pasa inadvertido por muchos que quizá no son capaces de ver la desdicha. Es decir, cuando la atención es pura, es creadora; pero en el momento en que es activa es renunciamiento, se necesita que el alma “se vacíe de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad” (Weil 1996a, 73). Dicho de otra manera, no se podrá ver la desdicha, si uno no se hace uno con el otro, si no se niega a sí mismo y “negándose a sí mismo se hace capaz con Dios, de afirmar al otro por una afirmación creadora; uno se ofrece como rescate por otro; es un acto redentor” (Weil 1996a, 93). Así pues, “la atención creadora consiste en prestar atención a algo que no existe” (Weil 1996a, 93). En este sentido, en el desgraciado, en la carne anónima e inerte al borde del camino, la humanidad no existe. Solo el amor que ve lo invisible y la fe que es la visión de cosas invisibles (Hebreos 11, 1), pueden ver humanidad, allí donde no existe:

Solo Dios tiene el poder de pensar realmente lo que no es. Solo Dios presente en nosotros puede pensar realmente la condición humana en los desdichados, mirarlos verdaderamente con mirada distinta de la que se dirige a los objetos, escuchar verdaderamente su voz como se escucha una palabra. Ellos perciben entonces que tienen una voz; de otro modo no tendrían ocasión de darse cuenta (Weil 1996a, 94).

Es pues, necesaria la gracia, el auxilio divino, para la negación de sí mismo lo cual posibilita una verdadera atención:

Solo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor (Weil 2000, 35).

#### **4.7. La justicia, derecho y caridad**

Asimismo, la concepción weiliana de la justicia se entiende mejor teniendo en cuenta la praxis de la encarnación. Para nuestra autora, la justicia existe realmente “en el fondo del corazón de los hombres” (Weil 1996b, 189). Existe como aspiración esencial y

objeto permanente de deseo y esperanza, es real como es real el hambre frente al alimento, lo es ante todo en la forma de la ausencia. Es decir, cuando más se percibe la ausencia de la justicia, ella es más ineludible. Pero ¿cuándo y cómo se percibe su ausencia? Para conocer la ausencia de la justicia hay que tener una experiencia extrema de la fuerza; una experiencia tal, es la desgracia. De modo que, el sufrimiento<sup>16</sup> y la experiencia de la desgracia es la condición indispensable para el conocimiento de la justicia: “La Justicia concede el comprender o concede el saber, a aquellos que han sufrido” (Weil 1961, 46). Por tanto, los que sufren y los desgraciados son capaces de notar la ausencia de la justicia, desearla y esperarla.

Simone Weil piensa la justicia más allá del derecho. La noción de derecho, en las costumbres del animal colectivo, “está vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad; tiene algo de comercial; evoca por sí misma el proceso, el alegato” (Weil 2000, 26). De este modo, depende por naturaleza de la fuerza, el poder y el prestigio. Responde a la pregunta: ¿Por qué el otro tiene más que yo? O se refiere a la afirmación: “tengo derecho a”, “usted no tiene derecho a, que encierran en sí mismas “una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra”, y “son un agrio griterío de reivindicación, sin pureza ni eficacia” (Weil 2000, 28). Se relaciona con la justicia distributiva y justicia conmutativa, basada en la pretensión de reconocimiento de las propias razones, de los propios intereses y de los propios valores. En cambio la noción de justicia de Simone Weil responde a la pregunta: ¿Por qué se me hace daño? O se refiere a la afirmación: “lo que usted me hace no es justo”. Se podría decir que está basada en el acto de encarnación, es decir, en la renuncia antes que en la reivindicación, en la disminución de las propias pretensiones antes que en su afirmación y en la absoluta carencia de reconocimiento público. Solo reduciendo lo que se es (fuerza, poder y prestigio) se puede ser justo con otra persona. De lo contrario se tratará de ejercer e imponer la fuerza, el poder o el prestigio.

---

<sup>16</sup> La palabra elegida para designar el sufrimiento es *pathos*, que evoca sobre todo la idea de sufrir, más que la de dolor. El hombre debe padecer lo que no quiere, debe encontrarse sometido a la necesidad. Las desgracias dejan heridas que sangran gota a gota hasta en el sueño; y así poco a poco adiestran al hombre por violencia y lo disponen a pesar suyo a la sabiduría, la cual se define por la moderación. El hombre debe aprender a pensarse a sí mismo como un ser limitado y dependiente; sólo el sufrimiento puede enseñárselo (Weil 1961, 46).

Se nos ha enseñado que el ser humano tiene derechos y obligaciones. Pero se ha insistido en los derechos dejando de lado los deberes. Al respecto, Simone Weil quiere reflexionar desde el punto de vista de las obligaciones porque sabe que la obligación es la que puede configurar el derecho. En este sentido invita a que: “No nos creamos nunca con derechos” (Weil 2001, 332); más bien en la vida social deben primar los deberes hacia los otros. Debemos ser conscientes de que somos deudores de las obligaciones que otros han tenido y tienen hacia nosotros (nos han alimentado, nos han vestido y nos han cuidado). En este sentido expresa:

La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa (Weil 1996b, 23).

Por tanto, según nuestra autora, hay que cambiar el lenguaje de los derechos por el de las obligaciones; porque la reivindicación de un derecho hace pensar en uno mismo y produce separación. Mientras que la obligación lleva a pensar en los otros, produce siempre un movimiento hacia ellos, activa vínculos superando la distancia respecto a los otros. Mirar la justicia desde la óptica de las obligaciones pone a prueba la capacidad del ser humano para leer las situaciones de los otros. Para poder leer más claramente la obligación es preciso el acto de encarnación: la renuncia de sí mismo, vaciarse de prejuicios e imaginaciones. Sólo aquel que es capaz de leer la situación del otro se siente obligado a actuar: “cuanto más claramente leamos la obligación, más directa y rápidamente obraremos” (Weil 2001, 445). De modo que los derechos sumergen al individuo en el juego de las fuerzas sociales, las obligaciones arraigadas en lo sobrenatural trascienden ese juego de las fuerzas sociales.

Asimismo, se ha representado la idea de justicia con la imagen de la balanza que equilibra fuerzas iguales; en cambio para Simone Weil la justicia es una meta por alcanzar, una búsqueda de equilibrio de situaciones totalmente desequilibradas, un

equilibrio que puede llegar a concretarse por la elección de quien es capaz de renunciar a sí mismo:

La balanza en equilibrio, imagen de la relación entre fuerzas iguales, ha sido durante toda la Antigüedad, sobre todo en Egipto, el símbolo de la justicia [...]. Si se ocupa el lugar superior en una relación desigual de fuerzas, la virtud sobrenatural de la justicia consiste en conducirse exactamente como si hubiese igualdad [...]. Aquel que trata como iguales a quienes la relación de fuerzas coloca por muy debajo de él, les hace realmente el don de la condición de seres humanos, de la que la suerte les privaba. Reproduce a su nivel, en la medida en que tal cosa es posible para una criatura, la generosidad original del Creador (Weil 1996a, 90-91).

En este sentido, según la concepción weiliana, se podría decir que la justicia no busca la igualdad, sino que busca una armonía entre fuerzas desiguales. Lo cual puede llevarse a cabo mediante un acto de amor sobrenatural, acto por el cual el buen samaritano acepta disminuirse, abajarse para hacer existir al desgraciado que los salteadores han dejado malherido en el camino (Lucas 10, 30-37). Es un movimiento de descenso como lo ha hecho la divinidad que incluye la muerte en la cruz. De modo que entre la justicia y el amor existe una íntima relación, pues, en la medida en que “existe locura de amor entre los hombres, en esa misma medida, y no más, hay posibilidad de cambio en el sentido de la justicia” (Weil 2000, 45).

Asimismo, se nos ha hecho entender con el término justicia el mundo jurídico: dar a cada uno lo que le corresponde. La justicia jurídica exige únicamente respetar los derechos del otro, si éstos faltan no hay ninguna obligación. De hecho, “nuestra idea de justicia dispensa al que posee de dar” (Weil 1996a, 88). A la justicia se la ha representado con una mujer vendada los ojos, quizá para designar objetividad, imparcialidad e independencia de las circunstancias. En cambio, Simone Weil invita a superar esta visión de la justicia, porque no tiene vínculo con la caridad. Esa concepción de justicia “puesta en el centro de los conflictos sociales, hace imposible desde todos los ángulos cualquier matiz de caridad” (Weil 2000, 28).

De esta manera, si entre justicia y derecho puede haber distinción, en cambio entre justicia y caridad “no existe ninguna distinción” (Weil 1996a, 88). La justicia weiliana

exige el amor, y un amor sobrenatural. La justicia es el ejercicio del amor sobrenatural. Esto significa que el amor sobrenatural debe hacerse carne, en los actos (Weil 2003, 71). En este sentido, ser justos conlleva vaciarse de los prejuicios que podemos tener del ser humano que tenemos frente a nosotros. Implica la capacidad de abajarse o de encarnarse en la situación del otro para poder leer como él quiere ser leído. Significa:

Estar dispuesto permanentemente a admitir que el otro es algo muy distinto de lo que leemos cuando él se halla delante (o cuando pensamos en él). Cada ser clama en silencio pidiendo ser leído de otra manera. No hagamos oídos sordos a sus gritos (Weil 2001, 179).

Por tanto, la justicia como ejercicio del amor sobrenatural, mira al otro más allá de lo que obliga el derecho, exige mirar no sólo lo que le corresponde, sino el bien que verdaderamente necesita.

Finalmente, en la justicia weiliana la libertad, entendida como “posibilidad real de acordar un consentimiento”, es condición de posibilidad de la justicia (Weil 2000, 45). Donde existe acuerdo por consentimiento mutuo entre quienes la relación de fuerzas ha colocado a unos por encima y a otros por debajo, allí puede hacerse presente la justicia (Weil 2000, 41). Es decir, cuando a ejemplo de la divinidad “el hombre por pura generosidad se abstiene de ejercer su dominio donde podría ejercerlo” (Weil 1996a, 91). El consentimiento humano es pues, algo sagrado. Por eso, para combatir a favor de la justicia, es necesario “estar habitado por el espíritu de justicia; el espíritu de la justicia no es más que la flor suprema y perfecta de la locura de amor”, ésta “obliga a abandonar todo por la compasión, obliga a vaciarse” (Weil 2000, 49). Únicamente los seres humanos alcanzados por la locura de amor son amantes de la justicia, ellos “necesitan ver que la facultad del libre consentimiento florece en todo el mundo, en todas las formas de vida humana, en todos los seres humanos” (Weil 2000, 44). La locura de amor inclina a querer, en todos los medios humanos, en todos los lugares del mundo, las “frágiles posibilidades terrestres de belleza, de felicidad y de plenitud; a desear preservarlas todas con cuidado igualmente religioso; allí donde faltan, a desear alentar tiernamente las mínimas huellas de las que existieron, las mínimas simientes, de las que pueden nacer” (Weil 2000, 45).

## **5. El acto de encarnarse, el modo de amar la verdad**

Conforme a la idea de encarnación, para Simone Weil, el filósofo es un mendigo de la verdad. No puede pretender adueñarse de la verdad, o poseerla. Ello acarrearía la muerte, tanto de la filosofía como de la verdad. Pretender ser dueño de la verdad, implicaría que los otros no la tienen, lo cual los vuelve vulnerables frente a los que la poseen. Por eso, “la verdad se mendiga” (Weil 2001, 372). El amor a la verdad ha de ser como el amor a Dios, el cual es puro cuando se lo concibe “como estando fuera del alcance nuestro, fuera del mundo, en los cielos” (Weil 2000, 138). En este sentido Simone Weil, en una carta a Maurice Schumann le decía sentirse “fuera de la verdad y nada humano puede llevarme allí” (Weil 2000, 138). Además, como amante, el filósofo sabe que hay un deseo de encuentro, pero al mismo tiempo una actitud de retirada, de renuncia, de espera, de atención y de vacío. De modo que, el método propio de la filosofía ha de ser “concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, después en contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera” (Weil 2003, 257). Espera que no ha de ser interpretada de manera pasiva, sino como una atención creadora, capaz de introducir en la realidad algo nuevo, aunque sea “infinitamente pequeño” (Weil 2007b, 198).

Amar la verdad “no se consigue sin desgarró” (Weil 2001, 341). Ser amante de la verdad significa “soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte; la verdad se halla del otro lado de la muerte” (Weil 2007b, 62). En este sentido, el filósofo si quiere escapar a la fuerza, al contagio de la locura y el vértigo colectivo, debe aprender a morir sí mismo:

La verdad sólo se manifiesta en la desnudez, y la desnudez es la muerte, es decir, la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir: los prójimos, la opinión de otro, las posesiones materiales y morales, todo (Weil 2005, 83-84).

De acuerdo a lo anterior, para nuestra autora, la filosofía no es pura conjetura o una acumulación de conocimientos, sino una “filosofía de la conversión hacia el Bien trascendente que es Dios” (Birou 1990, 208). Su filosofía es una tensión hacia algún valor y una transformación del alma:

La reflexión supone una transformación en la orientación del alma, que llamamos separación [...]. La separación es una renuncia a todos los fines posibles sin excepción, renuncia que introduce un vacío en el lugar del futuro como haría el inminente acercamiento de la muerte; de ahí que en los misterios antiguos, en la filosofía platónica, en los textos sanscritos, en la religión cristiana, y muy probablemente siempre y en todo, esa separación haya sido comparada con la muerte y con la iniciación a la sabiduría contemplada como una especie de pasaje a través de la muerte [...]. Pero la separación de que se trata no está vaciada del objeto; el pensamiento separado tiene por objeto el establecimiento de una verdadera jerarquía de valores [...]; tiene, pues, por objeto una manera de vivir, una vida mejor, no fuera, sino en este mundo y en seguida [...]. En este sentido la filosofía se orienta hacia la vida a través de la muerte (Weil, citado en Pétrement 1997, 577).

Entendiendo así a la filosofía, nuestra autora se anticipa a otros autores contemporáneos, como por ejemplo R. Panikkar, para quien el filósofo es el amante del saber, pues, el que ama sabe que el amor no es posesión y no es estático, no termina nunca. De este modo “el filósofo no encuentra la verdad, sino que la ama, no la descubre sino que la recubre con su mismo amor” (Panikkar 1997, 16). En consecuencia la filosofía no termina nunca ni el filósofo nunca acaba de filosofar (Panikkar 1997, 17). Así que la filosofía y el filósofo no pueden pretender encontrar la verdad, hacerla suya y perennizarla, ello discriminaría, descalificaría y excluiría a los otros que van en su búsqueda. Es más, si se cree que se posee la verdad, si ya no se tiene dudas, si se cree haber alcanzado ya toda la verdad, entonces no se sentirá “ninguna necesidad de diálogo” (Panikkar 2003, 45). Sin embargo, el filósofo auténtico conversa con el otro, un otro que representa otro mundo y otro punto de vista (Panikkar 2006, 26). Por tanto, la verdad no se deja reducir *ad unum* bajo ningún aspecto, pues ella misma es pluralista (Panikkar 2010, 54).

Esta filosofía que no pretende apropiarse de la verdad, sino que mantiene una actitud de búsqueda “atenta” de la verdad, cuyo punto de vista es el de los desgraciados, oprimidos, explotados, excluidos, las víctimas sociales, será la encargada de poner en evidencia las mentiras en las que seres humanos se encuentran insertos; pero sobre todo mostrar aquello que impide a los seres humanos salir de esa situación: la comodidad de estar arropados por las mentiras que la sociedad dicta. En este sentido, el papel del

filósofo será, despertar a sí mismo y a los otros del sueño y de la irrealidad en la que estamos cómodos:

Estamos en la irrealidad, en el sueño. Renunciar a nuestra situación central imaginaria, renunciar a ella no solo por la inteligencia, sino también en la parte imaginativa del alma, es despertar a lo real, a lo eterno, ver la verdadera luz, escuchar el verdadero silencio. Una transformación se opera entonces en la raíz misma de la sensibilidad (Weil, citado en Bea 2015).

## **6. La contemplación de la belleza, desde el punto de vista de la encarnación**

Como hemos visto, los seres humanos que realicen el acto de encarnarse, pueden contravenir a la fuerza, al animal social y a ley de la gravedad, aunque sea en una medida infinitesimal. Ello les permite “ver las cosas desnudas fuera de la bruma de valores engañosos” (Weil 2007b, 96). Les permite contemplar la belleza encarnada en el tiempo y en la historia. Puesto que, con la creación “hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza; lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible” (Weil 2007b, 183). De modo que la Belleza está presente en el mundo, en los seres individuales y concretos, a través de ellos podemos contemplarla, porque ellos son participación y expresión de la Belleza.

En virtud de lo anterior, según nuestra autora, el verdadero arte sería una especie de encarnación de la Belleza trascendente y el verdadero artista aquel que se inspira en lo suprasensible y escucha lo sobrenatural. En este sentido: “No existe verdaderamente la belleza más que cuando la obra de arte proviene de una inspiración trascendente”, y en consecuencia, una obra de arte “inspirada en fenómenos sensibles y psicológicos” no puede ser una obra de primer orden (Weil 2004, 23). Para serlo debe proceder de un artista que ponga su atención en el silencio y el vacío, “de ese silencio y ese vacío descende una inspiración que se desarrolla en **p**alabras o en formas” (Weil 2005, 120). Así pues, lo bello es “la presencia de Dios en la materia [...]. Únicamente lo eterno es invulnerable al tiempo. Para que una obra de arte pueda ser admirada siempre [...] es preciso que del mundo situado al otro lado del cielo descienda una inspiración” (Weil 2001, 652).

Así como la divinidad con la creación se retira para que exista el universo, consintiendo con ello en no dominarlo; así también el ser humano debería renunciar a ver el mundo como un objeto de dominación y de posesión; al contrario, debería contemplar en él: las sombras, huellas e imágenes de la divinidad; debería contemplar en él la Belleza. Esto significa que lo que existe en este mundo no es más que un medio para conseguir el Bien en sí, que es la belleza. Por eso hay que tener cuidado de no poner el corazón en los medios (el dinero, el poder, el amor carnal en todas sus formas), de desviarse de la verdadera Belleza que es eternidad en este mundo (Weil 1996a, 106). De acuerdo con esto, la belleza es concebida como una esfinge, un enigma y un misterio que se muestra y al mismo tiempo se oculta; que suscita el deseo a la vez que hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear; que hay que contemplarla gratuitamente sin intención de poseerla:

La belleza es el misterio supremo aquí abajo. Es algo resplandeciente que solicita la atención, pero no le proporciona ningún móvil para perdurar. La belleza promete siempre y no da jamás nada; suscita un hambre, pero en ella no hay alimento para la parte del alma que intenta aquí abajo saciarse; solo tiene alimento para la parte del alma que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear, ya que se quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no se buscan recursos para salir del delicioso tormento que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor, y se forma un germen de la facultad de atención gratuita y pura (Weil 2000, 35).

Naturalmente nuestro deseo es abalanzarnos sobre el objeto y apropiarnos de él, pero eso implicaría destrucción del misterio. Quisiéramos alimentarnos de la belleza, pero ella “únicamente puede ser objeto de la mirada, aparece sólo a una cierta distancia” (Weil 1996a, 103). Y aquí la noción de encarnación entendida como retirada, renuncia y abdicación es importante. Pues, para que la belleza sea, se nos obliga a renunciar a nuestros deseos, mantenernos en la distancia y respetar su alteridad, de lo contrario podríamos mancharla, contaminarla e incluso destruirla:

Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejado una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérselo. Deseamos que exista (Weil 2001, 535).

Lo bello es objeto de deseo, pero se desea tal como es, sin cambiar nada (Weil 2014, 304). La belleza es “una fruta a la que se mira sin alargar la mano” (Weil 2007b, 182).

En este sentido, parece coincidir con Benjamin quien define el aura de los objetos naturales como “la manifestación irreplicable de una lejanía por cercana que pueda estar”. Sin embargo, muestra que:

Hacer las cosas más próximas a nosotros mismos, acercarlas más bien a las masas, es una inclinación actual tan apasionada como la de superar lo irreplicable en cualquier coyuntura por medio de su reproducción. Día a día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse del objeto en la proximidad más cercana [...]. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irreplicable (Benjamin 1989, 75).

Además, la belleza tiene una estrecha relación con la pobreza, en el sentido de vivir sin nada propio tal como evocaba Francisco de Asís, pero también en el sentido en que “en el arte todo lo que evoca la miseria humana en su verdad es infinitamente conmovedor y hermoso” (Weil 2000, 139).

Así como la desgracia es una vía a lo sobrenatural y divino, así también lo es la belleza. Lo es sobre todo en el mundo contemporáneo en el que la ciencia y el arte están vivos, en cambio la religión va perdiendo autoridad. Porque “la belleza seduce a la carne con el fin de obtener permiso para pasar al alma” (Weil 2007b, 181). De modo que el amor por lo bello, que aún está presente en los afanes de la vida profana, podría ser la vía de la entrada de Dios en la vida de los seres humanos:

El sentimiento de lo bello, aunque mutilado, deformado y mancillado, permanece irreductible en el corazón del hombre como un móvil poderoso. Está presente en todos los afanes de la vida profana. Si se tornara auténtico y puro, proyectaría de un solo golpe toda la vida profana hasta los pies de Dios, haciendo posible la encarnación total de la fe. [...]. La inclinación natural del alma a amar la belleza es el ardid de que se sirve Dios con más frecuencia para abrirla al soplo de lo alto (Weil 1996a, 101).

## 7. El acto de encarnarse, cambia la visión del universo

El acto de encarnarse, también cambia la visión del universo. Según Simone Weil, frente al universo existen dos tendencias extremas: “destruir el universo en provecho del yo o destruir el yo en provecho del universo” (Weil 2007b, 174). Al parecer la primera es la que ha triunfado, pues se ha perdido la sensibilidad por la belleza del mundo, y en nombre del provecho del ser humano se está en camino de hacerla desaparecer. El ser humano se ha situado “de forma imaginaria en el centro del mundo” y piensa que posee el poder de dominio sobre la naturaleza, desterrando de ella, lo sobrenatural y sagrado; intentando convertirlo todo en objeto de deseo, de conquista, de posesión y de apropiación (Weil 1996a, 100). Así por ejemplo, el objeto de la ciencia clásica fue “hacernos dueños y poseedores de la naturaleza” (asimilarnos a Dios) mediante un saber que se encuentra en nosotros mismos; el de la ciencia contemporánea: “expresar en lenguaje algebraico las regularidades de la naturaleza, con el fin de servirse de ella” (Weil 2001,160). Esto hace que –en nuestros tiempos– el ser humano exija derechos dejando a la naturaleza en un plano inferior. Así, por ejemplo, en *Laudato Si*<sup>17</sup> se habla de que el ser humano es quien tiene derecho al agua, a la vida (30), derecho a la propiedad privada (93), entre otros. Asimismo, en la Constitución ecuatoriana, a pesar de que se reconoce a la Naturaleza o Pacha Mama como sujeto de derecho (artículo 71), no obstante, en el artículo 15 también se refiere a que el ser humano tiene el derecho al agua y a un ambiente sano. En cambio nuestra autora, siguiendo la línea de la encarnación como vaciamiento y renuncia de sí mismo; y de acuerdo con su ética de la obligación, explica que frente a la naturaleza el ser humano, antes que derechos tiene obligaciones y deberes: “un hombre solo en el universo no tendría ningún derecho pero sí tendría obligaciones” (Weil 1996b, 23).

Así, pues el ser humano tiene que renunciar a la pretensión de ser el centro y acercarse al mundo con respeto, amor y sacralidad:

El universo es una patria porque es hermoso y puede ser amado por nosotros. Es nuestra única patria en esta vida. [...]. Amemos la patria de aquí abajo. Esta patria es

---

<sup>17</sup> Carta encíclica del papa Francisco, sobre el cuidado de la naturaleza, publicada el 24 de mayo de 2015.

real. Y se resiste al amor. Es ella la que Dios nos ha dado para que sea amada por nosotros. Él ha querido que amarla fuese difícil pero posible (Weil 1996a, 109-110).

Asimismo, para nuestra autora el mundo es como una cierta poesía que rodea al ser humano, el universo es la belleza que lo alimenta, por ello hay que proteger ese vínculo amoroso entre el ser humano y la naturaleza. No hacerlo constituye un grave desarraigo:

Todo ser humano está arraigado en este mundo por una cierta poesía terrena, reflejo de la luz celestial que es su vínculo, sentido de forma más o menos vaga, con su patria universal. La desdicha es el desarraigo; [...] destruir estas ciudades, ya sea material o moralmente, o excluir a los seres humanos de la ciudad precipitándoles entre los deshechos sociales, es cortar todo nexo de poesía y de amor entre las almas humanas y el universo. Es sumirlas por la fuerza en el horror de la fealdad. Difícilmente puede imaginarse un crimen mayor (Weil 1996a, 111).

Así que, entre el amor al universo y al ser humano existe una íntima unión, pues, amar al prójimo, implica amar también su entorno, ya que “el amor al orden del mundo y a su belleza es el complemento del amor al prójimo” (Weil 1996a, 98).

Además, para nuestra autora, el amor al universo “procede del mismo renunciamiento, imagen del renunciamiento creador de Dios” (Weil 1996a, 98). Es decir, en el amor al mundo imitamos el amor divino, que al crear se retira por amor, para que el mundo sea. Del mismo modo hay que “destruir el yo en provecho del universo”, de lo contrario se corre el riesgo de destruirlo (Weil 2007b, 174). Nuestro yo egoísta hace de pantalla para que se vea al mundo de un modo que no es; es preciso acercarse a las criaturas de la misma forma que a la divinidad: vacíos, en silencio, sin palabras. Se trata de “ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí” (Weil 2007b, 88). Para que las cosas se muestren tal como son, debe desaparecer el yo: “Ojalá desaparezca para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo” (Weil 2007b, 88). A ejemplo de Francisco de Asís hay que despojarse de las vestiduras para estar en contacto inmediato con la belleza del mundo (Weil 1996a, 100). Es decir, para admirar realmente el universo:

El artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, deben traspasar esa película de irrealidad que lo vela y lo convierte para la mayoría de los hombres, a lo largo de casi toda su vida, en un sueño o un decorado de teatro (Weil 1996a, 105).

En la visión weiliana de la naturaleza, como expresión de la encarnación divina, el trabajo físico ocupa un lugar especial, es una forma específica de nuestra relación con el mundo. Es un contacto real con la naturaleza y es condición de posibilidad para la subsistencia misma del ser humano y para la realización de su mundo. Por tanto, el trabajo es una necesidad y debe atender las necesidades del cuerpo y restablecer el equilibrio con las cosas y con los otros seres humanos. La experiencia en la fábrica, le hizo percibir a Simone Weil que el trabajo es una especie de encarnación porque: “Mediante el trabajo el hombre se hace materia [...]. El trabajo es como una muerte” (Weil 2007b, 209). El trabajo, “consiste en descomponer la propia sustancia viva en materia no orgánica. Se trata claramente de una muerte parcial. Se trata claramente de una conversión en materia” (Weil 2001, 350). Por tanto, en la filosofía de Simone Weil el trabajo físico ocupa un lugar central, como medio privilegiado de contacto y relación con lo real, por ello en torno a él debe articularse la organización social. Las palabras que cierran la última de sus obras insiste en ello:

Las restantes actividades humanas, ya sea el mandar a otros hombres, o elaborar planes técnicos, o el arte, la ciencia, la filosofía, todas, son inferiores al trabajo físico. Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual (Weil 1996b, 232).

En definitiva, ante la verdad y la belleza, ante la presencia del prójimo, ante la naturaleza y ante el misterio de Dios, el hombre debe realizar el acto de encarnar, es decir, ha de mantener una actitud de abajamiento, humildad, renuncia, retirada y de respeto profundo. Porque, “no se consigue nada si antes no se ha retrocedido, al tirar del racimo caen las uvas al suelo” (Weil 2007b, 154).

## Conclusiones

Después de este acercamiento al pensamiento de Simone Weil desde la idea de encarnación, podemos concluir que:

Este estudio sobre la noción y praxis de la encarnación ha revelado la unidad del pensamiento de Simone Weil; el cual aparece como un progresivo develamiento de unas ideas (fuerza, gravedad, opresión, encarnación, entre otras) que se desarrollan, prolongan, complementan y explicitan a lo largo de su vida y sus escritos.

Simone Weil frente al sombrío y difícil panorama de la época en que le tocó vivir, no cayó en un pesimismo filosófico y político, sino que lo enfrentó con sus escritos y su pensamiento, pero principalmente con su vida. Su pensamiento no se entiende sin tener en cuenta su vida, pues su vida personal y su trayectoria teórica están íntimamente unidos. Ella piensa desde dentro de los problemas de las personas concretas, piensa desde el punto de vista de los de abajo, desde el punto de vista de los vencidos. Pues, para ella “desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad” (Weil 1996b, 196).

Principalmente en la experiencia de la fábrica y de la guerra, descubre Simone Weil, que en el orden social vigente, los seres humanos están como náufragos aferrados a una tabla en medio del mar, zarandeados de forma pasiva por la fuerza, la gravedad y la máquina social, abandonados a una colectividad ciega, incapaces no solo de someter sus acciones a sus pensamientos, sino también de pensar. Pero, el peligro más grande no es la tendencia de la fuerza y de lo colectivo a comprimir al individuo, sino la tendencia de la persona a precipitarse y ahogarse en lo colectivo. En principio, para salir de esa situación, plantea la importancia de que el individuo tome conciencia de la situación en la que vive, de modo que vaya descubriendo poco a poco los mecanismos de la fuerza, de la gravedad y de la máquina social. Aunque también es consciente de la dificultad que ello conlleva, pues según ella: ¡La vida es mucho más cómoda cuando uno se somete a las peores injusticias y olvida que son injusticias! (Weil 2005, 66). Después, expone que en medio de esa situación en la que se encuentra el ser humano, existe otra fuerza que viene de otro mundo, quien decide acogerla, puede, sin salir del orden social,

contravenir el mecanismo de la fuerza, la gravedad y la maquina social, aunque sea en un grado infinitesimal. Y lo puede hacer mediante la praxis de la encarnación, es decir, a través de actos concretos de renunciar a la aspiración de ser todo, desistir a ejercer todo el poder que se tiene, destruir al yo egoísta, despojarse de los adornos de lo personal y vaciarse de la imaginación colmada de vacíos. Esos actos pueden ser tan efectivos que puede cambiar la vida personal y social. Así por ejemplo, de acuerdo a la ley de la gravedad, se devuelve lo que se recibe, según la ley de la fuerza la tendencia es ejercer la fuerza que se dispone; solo la presencia de un acto sobrenatural a través del amor, puede impedirlo.

Simone Weil no postula una sociedad de seres humanos iguales, sino una sociedad en la que siendo distintos y diferentes los seres humanos alcancen la igualdad como resultado de la mediación, armonía y equilibrio en sus relaciones con los otros, lo cual no es posible sin el reconocimiento de la desgracia y la praxis de la encarnación, la amistad, la caridad, la atención y la justicia.

Si la Encarnación ha sido el modo que ha tenido Dios de llegar hasta el ser humano y el mundo (Juan 1, 14), de la misma manera, el acto de encarnación será el único modo que tiene el ser humano para llegar hasta la verdad, la belleza, los otros, el Otro y la naturaleza.

De acuerdo a la praxis de la encarnación, el modo de llegar a la verdad será como mendigos; cuya actitud es la renuncia al deseo de poseerla y apropiársela. De este modo el pensamiento de Simone Weil se presenta como una crítica a aquellos grupos que pretenden apropiarse y expresar la verdad de manera exclusivista. Si bien, para nuestra autora puede existir el bien, la verdad y la belleza absolutas, pero nadie tiene posesión de ellas, ningún sistema de pensamiento, ninguna cultura o grupo. Por tanto, ningún grupo humano se ha de creer “portador de civilización”, porque cuando eso sucede, esa misma creencia “le hará sucumbir a la primera ocasión que se pueda presentar para hacer que actué como bárbaro”; a este respecto advirtió “nada es más peligroso que la fe en una raza, en una nación, en una clase social, en un partido (Weil 2007a, 272).

Aunque cada cultura es un mundo, es una galaxia que vive de su propio *mythos*, se expresa desde su tradición cultural y tiene su pretensión de verdad; sin embargo, para Simone Weil, no hay una cultura pura sino que todas las culturas son herederas unas de otras.

La praxis de la encarnación hace posible mantener una actitud de humildad; permite amar el bien verdadero y puro, allí donde aparezca, en cualquier cultura, porque “todo bien auténtico es de origen divino y sobrenatural” (Weil 1995, 40-41); favorece sobre todo el diálogo entre culturas. Un diálogo en el que las divergencias no tienen que debilitar la amistad y la amistad no tiene que atenuar las divergencias. No se trata de un diálogo dialéctico el cual busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor o buscar con él una verdad sometida a la dialéctica. Más bien es un diálogo, como ha entendido Panikkar (2003, 81), en el que “no defendemos ideologías ni ortodoxias, sino que estamos ahí, desnudos y vulnerables”. Quizá la única condición para el diálogo sea la búsqueda del bien y la justicia verdaderos, porque sin un horizonte o una orientación los seres humanos se volverían locos, así como les sucede muchas veces a los desgraciados condenados en la cárcel cuyo dolor más grande es no tener nada que hacer (Weil 2000, 82). Pero, se trata de una búsqueda “deseando la verdad en el vacío y sin intentar de entrada el contenido” (Weil 2000, 110). Lo cual, en términos de la encarnación implica renunciar a uno mismo, vaciarse de toda pretensión de verdad, experimentar la propia finitud y contingencia.

Dado que no todas las tradiciones religiosas son iguales, pues no todas recitan correctamente el nombre de Dios, pero “son reflejos diferentes de la misma verdad, y quizá igualmente valiosas” (Weil 2011, 25); la praxis de la encarnación también puede favorecer al diálogo interreligioso. Para que ello pueda ser efectivo ninguna religión puede pretender la posesión del dios verdadero o de la verdad, ello eliminaría cualquier posibilidad de diálogo, más bien cada religión debería mantenerse en el vacío en la espera, en la atención, sobre todo en silencio, sin pretender afirmar ni negar nada. De ahí que, para nuestra autora las religiones más cercanas a la verdad son aquellas que han concebido la renuncia, el distanciamiento o desaparición voluntaria ante Dios (Weil 1996a, 91). Es decir, aquellas que no pretenden atar a Dios a unos conceptos y palabras que son solo de una cultura concreta, tribal y limitada. Pues la divinidad es: “una

realidad situada fuera de este mundo, es decir fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo territorio que las facultades humanas pueden penetrar” (Weil 2000, 63). Así pues, únicamente a través de la renuncia y el vacío de sí mismo, es posible el encuentro y el diálogo con el otro. Este tipo de diálogo puede hacer posible la fecundación mutua entre las personas, culturas y religiones, pues por medio de éste es posible que nos dejemos conocer por el otro y a la vez nos dispongamos a aprender de los otros.

En definitiva, este trabajo acerca de la idea y la praxis de la encarnación toca una dimensión central del pensamiento de Simone Weil, pero no explora todo su pensamiento. Es más, se pudo haber profundizado aún más en cada uno de los temas que se han tratado, ya que cada lectura y relectura de los escritos de Simone Weil dan ocasión a posibilidades nuevas. No obstante, creo que se han resaltado las ideas más importantes que ayudan a esclarecer nuestro tema principal. Además, con estas reflexiones acerca de la encarnación se dejan algunas líneas abiertas para futuras investigaciones. Así por ejemplo, parece muy importante profundizar en la teoría de la fuerza, el diálogo intercultural e interreligioso a partir de Simone Weil, su pensamiento místico, su relación con la filosofía y teología de la liberación, entre otros.

## Lista de referencias

- Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.
- Atanasio. 2015. *La encarnación del Verbo*. Traducido por José Fernández. Madrid: Ciudad Nueva.
- Bea, Emilia. 1992. Simone Weil. *La memoria de los oprimidos*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Decir la belleza del mundo”. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía* 19: 15-28. [http://redfilosofia.es/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/3.Emilia.Bea@uv.es\\_.pdf](http://redfilosofia.es/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/3.Emilia.Bea@uv.es_.pdf).
- Benjamin, Walter. 1989. *Discursos interrumpidos I*. Traducido por Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus.
- \_\_\_\_\_. 2008. “Sobre el concepto de Historia”. En *Walter Benjamin, Obras*, Libro 1, volumen 2, 303-318. Madrid: Abada Editores.
- Birou, Alain. 1990. “La articulación entre lo sobrenatural y lo social en la obra de Simone Weil”. En *Simone Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*. Editado y traducido por Sylvia María Valls, 203-225. México D. F: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Chartier, Émile. 1927. *Esquisses de l’homme*. Paris: Gallimard.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/esquisses\\_de\\_lhomme/esquisses\\_de\\_lhomme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/esquisses_de_lhomme/esquisses_de_lhomme.pdf).
- Chenavier, Robert. 2016. “Los caminos de la recepción de la obra de Simone Weil. Algunos hitos”. *Ápeiron. Estudios de filosofía* 5: 11-21.  
[https://s3.amazonaws.com/wix-anyfile/2DpKQbovQXuErNfqVAVD\\_Los%20caminos%20de%20la%20recepci%C3%B3n%20de%20la%20obra%20de%20Simone%20Weil%20-%20Algunos%20hitos.pdf](https://s3.amazonaws.com/wix-anyfile/2DpKQbovQXuErNfqVAVD_Los%20caminos%20de%20la%20recepci%C3%B3n%20de%20la%20obra%20de%20Simone%20Weil%20-%20Algunos%20hitos.pdf).
- Del Noce, Augusto. 1970. “Simone Weil Interprete del mondo di oggi”. En *L’epoca della secolarizzazione*. Milan: Giuffrè.
- Dolby Múgica, María del Carmen. 1999. “La filosofía religiosa de Simone Weil”. *Revista de Filosofía* 33: 35-58.  
<http://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17983/17972>.
- \_\_\_\_\_. 2002. “Simone Weil y la crítica al marxismo a través de su concepción del trabajo”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 125: 79-92. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5522335>.
- Dussel, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

- Echeverría, Bolívar. 2011. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca.
- Esposito, Roberto. 1999. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Traducido por Rosa Rius Gatell. Barcelona: Paidós.
- Francisco. 2015. *Laudato si*.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- García, Esteban Andrés. 2015. *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil*. Buenos Aires. URL: <https://www.teseopress.com/percepcionylectura>.
- Gibellini, Rosino. 1998. *La Teología del siglo XX*. Traducido por Rufino Velasco. Santander: Editorial Sal Terrae.
- González de Cardedal, Olegario. 2001. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Henry, Michel. 2001. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Husserl, Edmund. 1949. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel. 2001. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pretextos.
- Lowy, Michael. 1992. "El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin". *El cielo por asalto* 4: 5-17. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- \_\_\_\_\_ 2003. *Walter Benjamin Aviso de Incendio*. Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 2009. *El capital*. Libro Primero. Volumen II. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ 2003. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels. <https://trabajadoresyrevolucion.files.wordpress.com/2014/04/marx-el-18-brumario-de-luis-bonaparte-1852.pdf>
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994. *Fenomenología de la Percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Nietzsche, Frederick. 2008. "Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida (II Intempestiva)". En *Nietzsche*, 323-403. Madrid: Gredos.
- Ortega, Carlos. 2011. Prólogo a *Carta a un religioso* de Simone Weil, 3-8. Madrid: Trotta. Edición en PDF.

- Panikkar, Raimon. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Barcelona: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2003. *El diálogo indispensable*. Traducido por Germán Ancochea Soto. Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_ 2006. *Paz e interculturalidad*. Traducido por Germán Ancochea Soto. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ 2010. “La dialéctica de la razón armada”. *Topologik- Studi Filosofici* 7: 40-71. [http://www.topologik.net/Raimundo\\_Panikkar\\_Topologik\\_7.pdf](http://www.topologik.net/Raimundo_Panikkar_Topologik_7.pdf).
- Pérez Cortés, Sergio. 2013. *La razón en la historia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pétrément, Simone. 1997. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta.
- Quasten, Johannes. 1977. *Patrología*. Tomo II. Madrid: BAC.
- Revilla, Carmen. 2003. *Simone Weil: Nombrar la experiencia*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2015. Introducción a *Reflexiones sobre la causas de la libertad y de la opresión social*, de Simone Weil, 9-20. Madrid: Trotta.
- Scheler, Max. 1998. *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Tomás de Aquino. 1990. *Suma Teológica II-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vetö, Miklos. 1994. *The Religious Metaphysics of Simone Weil*. Translated by Joan Dargan. Albany, NY: SUNY Press.
- Vilanova, Evangelista. 1992. *Historia de la teología cristiana*. Tomo III. Barcelona: Herder.
- Weil, Simone. 1955. *Oppression et liberté*. París: Gallimard.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/oppression\\_et\\_liberte/oppression\\_et\\_liberte.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/oppression_et_liberte/oppression_et_liberte.pdf)
- \_\_\_\_\_ 1959. *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*. (Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault). Paris: Union Générale d'Éditions.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/lecons\\_de\\_philosophie/lecons\\_de\\_philosophie.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/lecons_de_philosophie/lecons_de_philosophie.pdf)
- \_\_\_\_\_ 1960. *Écrits historiques et politiques*. Première partie: Histoire. Paris: Éditions Gallimard.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/ecrits\\_historiques/Ecrits\\_1\\_historiques.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/ecrits_historiques/Ecrits_1_historiques.pdf)
- \_\_\_\_\_ 1961. *La fuente griega*. Traducido por María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- \_\_\_\_\_ 1990. "Fragmentos de Londres". En *Simone Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*. Editado y traducido por Sylvia María Valls, 97-110. México D. F: Universidad Autónoma Metropolitana.
- \_\_\_\_\_ 1995. *Pensamientos desordenados*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 1996a. *A la espera de Dios*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 1996b. *Echar raíces*. Traducido por Juan Carlos González y Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2000. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducido por Maite Larrauri. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2001. *Cuadernos*. Traducido por Carlos Ortega. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2003. *El conocimiento sobrenatural*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2004. *Intuiciones Precristianas*. Traducido por Carlos Ortega. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2005. *La fuente griega*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2006a. *Sobre la ciencia*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- \_\_\_\_\_ 2006b. *Poemas seguidos de Venecia salvada*. Traducido por Adela Muñoz. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2007a. *Escritos históricos y políticos*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2007b. *La gravedad y la gracia*. Traducido por Carlos Ortega. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2011. *Carta a un religioso*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta. Edición en PDF.
- \_\_\_\_\_ 2014. *La condición obrera*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ 2015. *Reflexiones sobre la causas de la libertad y de la opresión social*. Traducido por Carmen Revilla Guzmán. Madrid: Trotta.