

SIMONE WEIL: EL LEGADO DE UN PENSAR RADICAL*

Fina Birulés

Abstract

From the observation that there are few links among the great women who have affirmed their willingness to think in the first half of the twentieth century, the article makes a short journey beginning from the possibility to use Arendt's notion of "hidden tradition" to describe the fact that among these thinkers there is more coincidence than influence and arriving at the verification that most of them had read Simone Weil's writings and, despite doing so in very different ways, for all of them the figure of the French philosopher seems to have been a source of authority.

Dalla constatazione che ci sono pochi collegamenti tra le grandi donne che hanno affermato la loro volontà di pensare nella prima metà del ventesimo secolo, l'articolo compie un breve excursus iniziando dalla discussione circa la possibilità di utilizzare la nozione di Arendt di "tradizione nascosta" per descrivere il fatto che tra queste pensatrici c'è più coincidenza che influenza. Nella seconda parte, si riflette sul fatto che la maggior parte di loro avevano letto gli scritti di Simone Weil e che, nonostante lo abbiano fatto in modi molto diversi, per tutte la figura della filosofa francese sembra essere stata un fonte di autorità.

Key words

Hidden tradition, authority, 20th Women Philosophers, Contemporary Philosophy, Philosophy and Gender, Simone Weil

Tradizione nascosta, autorità, Filosefe del Novecento, Filosofia contemporanea, Filosofia e genere, Simone Weil

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de los proyectos de investigación *Filósofas del siglo xx. Maestros, vínculos y divergencias* (FFI2012-30645), *La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino* (FFI2015-63828-P) y el grupo de investigación consolidado *Creació i Pensament de les Dones* (2014 SGR 44).

Pensadoras contemporáneas con Simone Weil en la encrucijada

Pour qu'un héritage soit réellement grand, il faut que la main du défunt ne se voie pas.

René Char

Hace ya bastantes años que en el Seminario *Filosofía i Gènere* de la Universidad de Barcelona nos dedicamos a trabajar sobre la obra de las filósofas del siglo XX y periódicamente hemos ido tratando de reflexionar sobre las relaciones entre sus obras y la tradición filosófica. Hace casi un par de décadas me preguntaba si, en el caso de las filósofas, no sería más pertinente hablar de ausencia de tradición, de tradición adversa o incluso de exclusión o de imposición de silencio. En aquella ocasión concluí que, al menos en un sentido, se podría responder negativamente a esta pregunta, no tanto para negar el proceso de exclusión de las mujeres o el necesario trabajo de crítica de la razón patriarcal, sino para afirmar la posibilidad de una labor constructiva, es decir, de lectura, interpretación y recuperación de sus textos. Tanto las propias filósofas como sus intérpretes han recurrido a menudo a la categoría de «excepcionalidad», una categoría que, cuando se utiliza para describir o interpretar la obra femenina, suele ser manejada como sinónimo de cierto travestismo o de excepción que confirma una regla: la cultura, en especial la filosofía, está hecha por hombres. También percibimos este carácter de excepcionalidad cuando la propia filósofa opta por afirmar su pertenencia al «género humano» y no hace referencia alguna a la especificidad de la cuestión femenina, como si quisiera obviar lo que cabría considerar su *anomalía* –su condición de mujer– en una historia de la filosofía que siempre ha afirmado ser *neutra*.

Los textos de las filósofas, que no han sido transmitidos aunque con frecuencia han sido «saqueados», parecen haberse conservado en un rígido aislamiento y ello nos ha obligado a preguntarnos: ¿cómo leer textos abandonados a su suerte y que prácticamente no han sido releídos? Nuestra respuesta ha sido desarrollar la labor constructiva de leer, recuperar e interpretar recuperar dichos textos, desde una decidida apuesta por el fragmento y el indicio. Al apostar por un método indiciario y por la atención al fragmento, señalamos que la tarea reconstructiva supone un análisis de lo no previsto, de lo no examinado por la tradición, pues, cuando sí han sido consideradas, las obras de las filósofas han sido calificadas de menores, de insignificantes y, con ello se ha sugerido implícitamente que no es necesario

detenerse en ellas¹. Por este motivo, la atención a la huella, al fragmento permite entender sus textos, en primer lugar, como indicios de lo descartado, de lo no pensado por una Historia de la Filosofía que se entiende a sí misma hecha de continuidades. En segundo lugar, puesto que no hay narración sin síntomas o indicios y que el texto como espacio semánticamente homogéneo no existe, se trata de acercarse a las obras de las filósofas por medio de lo que, en términos de Carlo Ginzburg, se conoce con el nombre de «paradigma indiciario» (1989): atendiendo a los detalles, a los gestos estilísticos, a los indicios, en lugar de tratar de identificarlas con algún «ismo» filosófico dominante en su época.

Al dedicarnos básicamente al estudio de las autoras nacidas en el umbral del siglo XX, en nuestro equipo la pregunta quedó transformada en: ¿se puede hablar de una tradición de pensamiento femenino? Habitualmente entendemos que la tradición tiene que ver con un pasado que ha quedado incorporado en el presente, y que gracias a ella los seres humanos pueden orientarse en su tiempo presente y con respecto al futuro. La tradición da, entonces, continuidad, constituye una forma de memoria en la medida en que «selecciona, da nombre, transmite y conserva, o sea, indica dónde se encuentran los valores y cuál es su valor» (Hannah Arendt, 1996, p. 11). Ahora bien, una tradición es un sistema de selección, que permite juzgar lo inédito, lo nuevo, y decidir lo que es digno de ser transmitido.

A pesar de que entre las filósofas no se da una tradición, tal como es habitual entenderla, se puede hablar de una «tradición oculta» en el mismo sentido en que Hannah Arendt (2004) usó esta expresión para referirse a quienes no están del todo en el mundo –individuos que han afirmado su condición de parias, Heinrich Heine, Rachel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin, que se opusieron apasionadamente a su entorno, tanto judío como no judío, y que optaron por amar lo universal y negar la especificidad de la cuestión judía, subordinándose a una emancipación humana general. Se trata de escritores, periodistas, artistas, puros productos de la emancipación; como Arendt dice, «demasiado pobres para ser filántropos, demasiado ricos para llegar a ser *Schnorrer*» (Hannah Arendt, 2004, p. 146).

Pero si hablamos de tradición oculta entre las pensadoras nacidas a principios de siglo XX hay que decir que no encontramos una tal tradición entre las mujeres que se mantuvieron fieles a aquel «legado femenino» relacionado con un saber vinculado a lo que habitualmente se ha entendido como el ámbito privado –y que en la actualidad es reivindicado con fuerza por algunos feminismos²– ni entre las que formaban parte del colectivo de excluidas de todos los ámbitos, sino entre las intelectuales, todas ellas «hijas del padre», puros productos de la emancipación. Se trata de un fenómeno

siempre minoritario. Por otra parte, hay que recordar que en la mayoría de los casos el acceso de estas mujeres a la educación y a la cultura estaba condicionado a una cierta «masculinización».

Hablamos del carácter «oculto» de esta tradición porque existen pocos vínculos entre las grandes, pero aisladas, mujeres que han afirmado su voluntad de pensar. Y a pesar de ello, la consideramos *tradición* porque las mismas condiciones básicas de desarraigo y de ligereza han provocado en todas estas pensadoras una misma reacción: una libertad y coraje enormes en el decir y en el pensar. Hace algunos años Giancarlo Gaeta comentó refiriéndose a las pensadoras de la primera mitad del siglo XX: «A mí me parece que, en conjunto, a lo largo de este siglo la respuesta más elevada a la crisis de la civilización occidental ha venido de algunas mujeres»:

No sólo han sabido captar e interpretar perfectamente el carácter destructivo de la crisis, sino que también han encontrado en sí mismas energías suficientes con las que señalar las *puertas estrechas* para recomenzar, sin desviar la mirada del cúmulo de escombros del pasado. Lo han podido hacer en la medida en que no se han sentido intelectualmente ni moralmente vinculadas a la tradición, y por tanto, tampoco se han sentido obligadas a mantener una especie de cuerpo a cuerpo con ella. Su mirada hacia el pasado próximo y remoto es un juicio libre aunque doloroso, porque no ha sido, para bien o para mal, obra suya» (Giancarlo Gaeta, 2013, p. 162).

De filósofas como Hannah Arendt, María Zambrano o Simone Weil podríamos decir que no han pasado por aquella «ansiedad de las influencias» en la que, según Harold Bloom (1977), los precursores inundan a quienes pretenden hacerse un hueco personal en la tradición que les es propia. Ellas efectivamente también piensan a partir de lo que han escrito los hombres –basta ver los posibles índices de nombres citados en sus escritos–, pero su pensamiento y su escritura proceden de una forma bien distinta a como lo hacen los filósofos, su pensar está siempre vinculado a la experiencia, sea ésta lo que fuere.

En el contexto de las reflexiones en torno a la posibilidad de hablar de una «tradición oculta», entre las filósofas de la primera mitad del siglo XX, cabe hablar más de coincidencia que de influencia y de ninguna continuidad conscientemente mantenida. En cualquier caso, se trata de una tradición de individualidades, que sólo podría ser denominada *tradición* de forma paradójica –no tradicional– ya que, como señaló Bernard Williams, la palabra *tradición* sobrevive «como descripción de un proceso general de transmisión,

pero hay un sentido muy fuerte y muchas veces predominante del respeto y de la obediencia en ello» (1975 p. 319).

Ahora bien, al hilo del trabajo en torno a Simone Weil se nos ha ido haciendo patente que la mayoría de autoras de la primera mitad del siglo XX habían leído la obra de esta filósofa francesa y que, a pesar de haberlo hecho en formas bien distintas, para todas ellas la figura de Weil parece ser fuente de autoridad. ¿Significa esto que, al hablar de «tradición oculta», había quedado en olvido el elemento de autoridad tan vinculado al propio concepto de tradición y al discurso feminista de los últimos años? ¿O habría que pensar que aunque no considerasen el feminismo o el problema de la emancipación femenina como algo central en su pensamiento, se leían o estaban mutuamente pendientes de lo que hacían? La presencia de la figura de Weil en sus textos quizás sea un indicio de ello. Pues María Zambrano, Hannah Arendt, Jeanne Hersch, Iris Murdoch, Elsa Morante, Simone de Beauvoir, Flannery O'Connor, Marguerite Yourcenar, Cristina Campo o Ingeborg Bachmann, por mencionar sólo a algunas, atendieron al contenido del pensamiento de Weil, aunque la obra weiliana fue publicada en su mayor parte de forma póstuma y, por lo tanto, apenas pudieron mantener un intercambio personal con ella,³. Posiblemente la herencia de Simone Weil es grande y, aunque a primera vista, su mano no se perciba fácilmente en el pensamiento de las filósofas y escritoras contemporáneas, en un estudio más detallado apreciamos, en cambio, de que todas ellas la siguieron con enorme interés. Quizás en este punto tenga sentido recordar aquel aforismo que sirve de pórtico a estas páginas.

La referencia a las palabras de Char (2005) no pretende indicar alguna suerte de apuesta a favor de la modestia, pues, a pesar de ser conocidos el elogio weiliano de la humildad y su recomendación de abdicar del yo, estos no deben confundirse con una suerte de desconsideración del valor que la pensadora francesa concedía a su propio pensamiento. Al igual que Zambrano, Arendt, Morante o Bachmann, Weil era bien consciente de la importancia de lo que estaba haciendo. Quizás en la radicalidad del pensamiento de Simone Weil y en su implacable decisión de no tomar nada a la ligera, sus lectoras reconocen a una semejante, a alguien con ganas de comprender y de decir las cosas por su nombre. Basta como ejemplo leer las palabras escritas el 28 de abril de 1963 por Alejandra Pizarnik en sus *Diarios* para darse cuenta de que la atención dirigida a la obra de la filósofa francesa no tiene que ver siempre con alguna suerte de afinidad con sus ideas, sino con el hecho de sentirse interpelada por ellas:

S. Weil me da miedo. Supongo que algún día la amaré y la comprenderé porque ningún otro escritor provoca en mí tantas reflexiones –casi todas tendientes a

contradecir lo que leo— y esto, este esfuerzo por tener razón, es en mí algo nuevo, casi inaudito (2003, p. 338).

Como la mayoría de sus lectoras, Weil parte de la constatación de que, en la primera mitad del siglo XX, la operación de tomar posición a favor o en contra, de tomar partido, ha substituido la obligación de pensar (Simone Weil, 2000, p. 116). Ella, por contraste, se propone pensar «con toda el alma» (Ead., 2001, p. 383).⁴

Así, no resulta extraño que Raymond Aron escribiera en sus memorias que Weil «aparentemente desconocía la duda y que, a pesar de que sus opiniones podían variar, continuaban siendo categóricas» (1983, p. 78) o que Maurice Blanchot comentara que lo que sorprende en el discurso de la pensadora francesa

es la cualidad de la afirmación y la transparencia de la certidumbre. Estamos acostumbrados, no creyentes y creyentes, menos a dudar que a preguntar: sólo entramos en un pensamiento preguntando, [...] vamos de pregunta en pregunta, hasta el momento en que la pregunta, llevada hacia un límite, se convierte en respuesta [...]. A Simone Weil le es ajeno tal proceder. Incluso en sus notas, las preguntas son escasas, las dudas casi desconocidas ¿Está por tanto muy segura de lo que piensa? No exactamente. Pero parece que ella se responde en primer lugar, como si, para ella, la respuesta siempre fuese primera, precediendo toda pregunta e incluso toda posibilidad de preguntar: hay respuesta, y después otra vez respuesta y, después de nuevo respuesta; con frecuencia estas respuestas no coinciden e incluso se contradicen profundamente (de allí el malestar de muchos lectores), ella las deja tal cual, sin que parezca que renuncia a ninguna de ellas y menos aún que las concilia. Para Simone Weil, afirmar es a menudo la manera de preguntar o de experimentar (Maurice Blanchot, 2008, p. 138).

Pensar el límite y la transcendencia

*Ni con una palabra preciaría yo al mortal que se ampara a la lumbre de
vanas esperanzas
SÓFOCLES, Ayax*

A pesar de lo que nos podrían hacer pensar sus constantes referencias a pensadores como Platón o Descartes o su uso de las mayúsculas en términos como el Bien, la Verdad, la Belleza, en Weil no hay voluntad de sistema; en todo caso, hay una voluntad de pensar, desde la propia experiencia, el tiempo y los acontecimientos que le tocó vivir. Con eso quiero decir que, al igual que sus contemporáneas, tiene un decidido propósito de acercarse a lo real sin más herramientas que su querer

participar y sin las *vanas ilusiones* que permean la mayoría de reflexiones teóricas, especialmente las de la izquierda, lo cual desconcertó e incomodó a muchos de sus contemporáneos. Por expresarlo en palabras de Hannah Arendt, lo importante era escapar a los característicos engaños derivados de las actitudes progresistas que acostumbran a mirar el mundo con una intencionada falta de realismo, rechazando enfrentar hechos desagradables. Por usar las de la propia Weil, de lo que se trataba era de evitar el optimismo de la imaginación, así escribió en sus *Cuadernos*: «Una prueba de lo real es que es duro y rugoso» (2001, p. 571). En clara sintonía con ello, Arendt consideró que el signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente esta tozuda presencia que desafía cualquier explicación conclusiva, como si quisiera subrayar que «la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos a lo inesperado, para lo que no estamos preparados» (1973, p. 14).

En toda la obra de Simone Weil se lee la decisión de situarse en el terreno de la realidad y, en particular, en el de la desdicha (*le malheur*). Este gesto, que tuvo como efecto una notable disminución de su salud física, hay que interpretarlo, además de como fruto de un talante solidario, como reflejo del intento de salvar la distancia entre «saber» y «saber con todo el alma». En sus *Cuadernos* afirmó que la verdad no se alcanza mediante pruebas, sino mediante exploraciones; siempre es experimental. Su participación radical en primera persona hacía que el pensamiento se convirtiera en inmediata traducción de las experiencias vividas al tiempo que se presentaba siempre acompañado de una distancia reflexiva, de una renuncia a la acción, de una disminución del yo, que permitía una perspectiva, por así decirlo, *sub specie aeternitatis*. La renuncia o la disminución del yo no es en Weil, por tanto, el resultado de haber hecho una opción por un pensamiento débil o especialmente carente de vigor, sino del esfuerzo por ver la Verdad de las cosas. Se trata de poner el énfasis en una pasividad atenta, en lugar de ceder al ansia de una actividad con desatención. Ella dirá que actuar no es nunca difícil: siempre actuamos demasiado y nos consumimos inexorablemente en actos desordenados. Esto explica que se pueda encontrar, en esta oscilación entre participación y alejamiento, una cierta continuidad entre el pensamiento político de Weil y su pensamiento religioso que cristalizó en los últimos años de su vida.

Sin ilusiones consoladoras, pero con intensidad, Simone Weil repensará lo político y lo trascendente. Así, y al hilo de su conocida reflexión de 1938-39 sobre la guerra, en «La Iliada o el poema de la fuerza», considerará que no podemos formarnos ideas claras sobre las relaciones humanas en tanto no coloquemos en el centro la noción de fuerza. Escribe: «La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido.

Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver» (2005, p.15). La fuerza es la protagonista del poema homérico, pues es un elemento presente en todas las relaciones humanas y, a su entender, no son los humanos quienes utilizan la fuerza, sino que es esta es la que los utiliza y los convierte en cosas. Prácticamente en la misma época que Weil escribía sus reflexiones sobre la *Ilíada*, la filósofa de origen ucraniano y de lengua francesa Rachel Bepaloff encontraba también en este poema épico su modo de encarar la guerra y, en torno a 1939, iniciaba en Francia sus *Notas sobre la Ilíada*. Bepaloff tuvo noticia del texto de Simone Weil ya en los Estados Unidos, donde publicó su libro en 1943, habiendo tomado en consideración las reflexiones weilianas, aunque en su *De la Ilíada no sea la fuerza quien protagoniza el poema sino la resistencia de Héctor* (2009)⁵.

Simone Weil entiende que la fuerza es lo que sumerge a algunos humanos en la desdicha (*le malheur*): no hay sujetos que a su vez no se hallen sujetos a fuerzas indomables que les golpean indiscriminadamente. La guerra no es, pues, una herida que queda cicatrizada en la constitución de la ciudad, sino que es el fondo no eliminable de la política (Roberto Esposito, 1996, pp. 72-73). De manera que la política no es otra cosa que fuerza transferida a las ciudades; tiene que ver con la lucha para conseguir edificar un dique de contención y de choque frente a la desmesurada ola de la fuerza, o sea, con el gesto de marcar un límite y no con acciones que puedan conducir a una esperada sociedad sin conflicto o justa, a un «reino de la libertad» sin clases.

Casi toda la vida humana transcurre siempre lejos de los «baños calientes», mencionados en la *Ilíada* XXII, 362. De ahí que Weil considere que la desdicha y la renuncia son del orden de la existencia casi del mismo modo que la demostración matemática pertenece al orden del pensamiento. Pero la desdicha, la desventura, a pesar de estar inseparablemente unida al dolor, no es idéntica al sufrimiento físico ni es un estado anímico, sino que se adueña del alma, la marca hasta el fondo y hace que pierda el mundo, que permanezca suspendida en el hilo del tiempo. Quien se ve sumido en la desdicha queda en un estado tal que no puede más que esperar lo que le deparará el instante siguiente. Así escribe:

Sólo hay verdadera desdicha si el acontecimiento que se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado la alcanza directa o indirectamente en todas y cada una de sus partes: social, psicológica, física... El factor social es esencial. No hay realmente desdicha donde no hay degradación social en alguna de sus formas o conciencia de esa degradación. (1993, p. 76).

Al considerar que la desdicha pertenece al orden de la existencia, Weil advertía como engañosa cualquier apuesta por la revolución que prometiera eliminar totalmente la desventura. De ahí que entendiera que había que pensar lejos de las ilusiones consoladoras y que no cabía ser indulgente con las formulas vacías. Bajo esta luz quizás quepa interpretar las duras palabras que dirigió a Simone de Beauvoir en la Sorbona, y a partir de las cuales ésta última pensó en convertirla en uno de los personajes de su novela *La invitada*. Las palabras que reproduzco a continuación ilustran cómo, a pesar de la distancia entre ambas, la figura de Weil era una autoridad para Beauvoir, lo cual también se puede percibir en las ocasionales alusiones al pensamiento weiliano que encontramos a lo largo de su obra (1963, p. 686). Cuenta Beauvoir que

Una gran hambre acababa de asolar China y me habían contado que al enterarse de esta noticia ella se había puesto a llorar [...] Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella [...]; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí, de manera no menos perentoria, que el problema no era hacer la felicidad de los hombres, sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: “Se ve que usted no ha tenido nunca hambre”, dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí. Comprendí que me había catalogado: “una burguesita espiritualista (1993, p. 288)

El pensamiento de Weil no se desarrolla a un nivel abstracto, se elabora en contacto con lo real: todo cuanto dice lo ha sufrido en propia carne (Pascal David, 2008). No resulta extraño, por lo tanto, que una pensadora con una conocida inclinación hacia la dimensión religioso-espiritual afirmara que el opio del pueblo no es la religión, sino las esperanzas revolucionarias de una liberación final de la desdicha o de la fuerza o que, desde un lúcido talante antihegeliano, escribiera: «Crear que nuestra voluntad converge con una misteriosa voluntad que actuaría en el mundo y que nos ayudaría es pensar religiosamente» (Simone Weil, 1995, p. 52). Esto indica que para ella la libertad no se puede entender más que como reconocimiento de la necesidad o, por decirlo con mayor contundencia, que no hay libertad sin límite. La lucha política, a diferencia de la fuerza desmesurada de la guerra, como he señalado, sólo ha de pretender colocar cercas a la desdicha absoluta.

Así y a pesar de su compromiso personal y directo con la batalla contra de la opresión social, Simone Weil jamás pugnó por una utopía futura. Nunca confió en un programa ideal capaz de resolver la cuestión obrera, sino que más bien creía en una solución de los problemas paso a paso. Ahora bien, esta posición no significó una traba en su batalla contra la

injusticia social, no sólo porque, en su opinión, quienes quedan marcados por la desdicha, pierden la mitad de su alma, quedan sin palabras para expresar lo que les ocurre, sino también porque la comprensión de la situación real sólo es posible a quienes la sufren. De ahí que decida compartir la condición de los obreros, pues entendió que esta significa vivir realmente, salir de lo imaginario y entrar en contacto con lo real.⁶

En 1935, después de un período trabajando como obrera en una fábrica de Alstom en París, afirma que su agotamiento, derivado del trabajo en la cadena de producción, convierte en casi invencible la tentación más fuerte que comporta la vida de la fábrica: no pensar, como el único y solo medio de no sufrir. Así, cuestiona con radicalidad el modelo tayloriano de trabajo, dado que no trata sólo de someter los métodos de producción al examen de la razón, sino que su objetivo primordial es encontrar los medios para forzar a los obreros a entregar el máximo de su capacidad de trabajo. En su opinión hay que entender sobre todo el modelo de racionalización tayloriana como un instrumento de coacción. En 1942 y, al hilo de sus reflexiones y de su experiencia en la fábrica escribe:

Tenía el alma y el cuerpo hecho pedazos. El 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, pues era biológica y no social. Sabía que había mucha desgracia en el mundo, estaba obsesionada por ella, pero jamás lo había comprobado por un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos y a mis propios ojos con la masa anónima, la desgracia de los otros entró en mi carne y en mi alma. [...] 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. (1993, p. 40).

Esto no significa que Weil se hiciera una idea romántica de los pobres en tanto que individuos o de la pobreza en tanto que condición, dado que, como ha dicho Coles (1987, p. 36), era demasiado inteligente y demasiado inflexible para ello. Como hemos visto, consideraba que el alma llena de sufrimientos no deja espacio para el pensamiento y es inmediatamente ganada para la docilidad y la resignación. A su entender, sin embargo, sólo la privación hace que se sienta la necesidad de palabras que contengan verdad. De ahí la desconfianza y el recelo que considera que hay que sentir hacia las palabras adornadas con mayúsculas, que nunca están definidas y que empujan a los humanos a repetir las y a derramar sangre sin obtener nada que les corresponda. Y escribe en 1937: «Todas las palabras del vocabulario político y social podrían servir de ejemplo. Nación, seguridad, capitalismo, comunismo, fascismo, orden, autoridad, democracia» (1991, p. 353). Así pues, frente a las grandes palabras y a la imaginación –que, a su

entender, son el recurso al que habitualmente se apela cuando la necesidad de las cosas no es reconocida ni aceptada—, Weil considera que las palabras escritas o pronunciadas sólo constituyen un alimento en la medida en que son comestibles, esto es, en la medida en que contienen verdad. No debe sorprendernos, pues, que trate de hacer accesible la poesía griega a las «masas populares», como señala en una carta de 1936, (2010) o que escriba en 1934:

El primer deber que nos impone el presente es el de tener suficiente valor intelectual para preguntarnos si el término *revolución* es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es, sencillamente, una de las numerosas mentiras suscitadas por el desarrollo capitalista. La cuestión parece impía, debido a los seres nobles y puros que han sacrificado todo, incluida su vida, a esta palabra. Pero sólo los sacerdotes pueden pretender que el valor de una idea se mida por la cantidad de sangre que ha hecho derramar. (1995a, p. 45)

Hannah Arendt, que había atribuido una gran autoridad al análisis de la cuestión laboral en *La condición obrera*, coincidía con Weil en la necesidad de un pensar radical que fuese capaz de no idealizar el sistema democrático y el sistema de los partidos políticos, de un pensar con coraje para reconsiderar el lugar y el papel de los derechos humanos.⁷ Baste, como ilustración, la última parte de *Sobre la revolución*, donde Arendt cuestiona el sistema de los partidos porque no permite la participación efectiva de los ciudadanos y porque está gravemente afectado por la burocratización y la tendencia a no representar nada más que sus propios aparatos. También puede leerse, en este sentido, el capítulo de los *Orígenes del totalitarismo*, «Las perplejidades de los Derechos Humanos», en el que señala cómo, tras la II Guerra Mundial, nadie parecía capaz de definir lo que son estos derechos humanos generales en tanto que distintos a los derechos de ciudadanía. Y compararlos con escritos de Weil tales como «Notas sobre la supresión general de los partidos políticos» o «La persona y lo sagrado»; en este último y conocido artículo de 1943, Weil, al hilo de la crítica de la filosofía personalista, reflexiona en torno a la noción de derecho —que «depende por naturaleza de la fuerza»— y de los Derechos y señala que en un ser humano lo sagrado lejos de ser la persona, es lo es impersonal. Y no hay que olvidar que tanto Arendt como Weil llevan a cabo tales reconsideraciones críticas en una época en que es difícil saber «dónde situar la esperanza» (Simone Weil, 2007, p. 95).

Pero Simone Weil, que desde su experiencia en la fábrica se consideraba una esclava, no sólo concebía *le malheur* como un medio de contacto con el mundo sino también con Dios. La desdicha, al destruir todas

las ilusiones, deja un vacío en el alma, despeja la mirada y permite salir de lo imaginario para confrontarse con lo real; permite advertir a Dios en el universo. Como es sabido, en sus vacaciones en España y Portugal Weil entra en contacto con el «espíritu del cristianismo» como «religión de esclavos» y posteriormente, a partir de 1937 en Asís, tuvo diversas experiencias místicas. Acerca de ellas y de cómo hay que entender el contenido religioso de su pensamiento mucho se ha escrito y no voy a entrar en ello. Pero me parece importante subrayar, con Françoise Meltzer, que Weil fue una de las pocas pensadoras (junto con alguna de sus lectoras) para quien el misterio de lo sagrado es inextricable no sólo de la idea de responsabilidad sino también del activismo político: sus «escritos nos enervan porque rechazan ver de forma rigurosa la diferencia entre filosofía, religión y activismo político» (Françoise Meltzer, 2001, p. 622); para Weil, la mística no nos aleja del mundo, sino que puede enriquecernos para mejor regresar a él.⁸

Acaso Weil quiera reanudar la relación de lo profano y de lo sagrado para distinguir con mayor claridad lo político de lo religioso, como quizás indica su decisión de detenerse en el umbral de la Iglesia, a causa del uso que esta última ha hecho a lo largo de la historia de dos palabras, *anatema sit*. En este sentido no resulta sorprendente que la narradora norteamericana católica Flannery O'Connor sintiera una fuerte simpatía hacia una pensadora que, como ella, reaccionó ferozmente contra una época descreída, conformista y violenta. Flannery O'Connor, que se hacía enviar los libros de Weil a medida que se iban publicando en Gallimard, en una carta de 24 de septiembre de 1955, dice: «La vida de esta notable mujer aún me intriga [...]. Su vida es prácticamente una perfecta combinación de lo cómico y de lo trágico, que pueden ser dos caras de la misma moneda» (2004, p. 101). Con estas palabras no trataba de despreciarla, pues la comicidad o la obsesión por lo grotesco no las entendía como burla o degradación de lo real, sino como inesperada vía de acceso a lo verdadero. Así, el 18 de mayo de 1963 escribe, «Creo que Simone Weil es un pequeño monstruo, pero es la clase de monstruosidad que me interesa (p. 395).

La radicalidad con la que vivió su vida y que caracterizó su pensamiento llevó a Simone Weil a morir extenuada, de un modo semejante al de algunos personajes de Kafka, pero la convirtió en una referencia y en una autoridad entre la mayoría de pensadoras y escritoras que más nos interesan del corazón del siglo XX.

¹ Michèle LeDoeuff afirmaba hace algunos años que convenía dejar de preguntar si las filósofas están presentes en la Historia de la filosofía o «cuántas» hay e interrogarse acerca de «cómo» están situadas, «cómo» están presentes. Subrayando que con frecuencia el rol que se les ha atribuido el y que han ocupado ha sido el de comentaristas, añadía, que esta forma de admisión de las mujeres en la Historia de la filosofía no es más que una forma de exclusión: «¿quién mejor que una mujer para conmemorar, mostrar fidelidad y respeto?» (Michèle Ledoeuff, 1989, p. 118).

² Luce Irigaray decía en 1981: «tenemos que encontrar, reencontrar, inventar, descubrir, las palabras para nombrar la relación a la vez más arcaica y más actual con el cuerpo de la madre, con nuestro cuerpo [...] Un lenguaje que no sustituya al cuerpo a cuerpo, como lo hace la lengua paterna, sino que lo acompañe» (Luce Irigaray, 1985, pp. 14-15).

³ Para el contacto entre Weil y Zambrano, véase Rius Gatell (2007). En 1996, Marguerite Yourcenar comenta que, entre sus contemporáneos, admira a Simone Weil y añade «hubiera podido encontrarme con Simone Weil» (Marguerite Yourcenar, 2008, p. 278).

⁴ Simone Weil se hace eco de las palabras de Platón en *La República*, 518c.

⁵ La escritora norteamericana Mary McCarthy tradujo al inglés el texto de Simone Weil en la revista *Politics* en noviembre de 1945 y el de Bespaloff en Pantheon Press el año 1947. Posteriormente, en su ensayo «Escrito en la pared», situó a Simone Weil en una «fraternidad de indómitos», en la que incluye a George Orwell, Franz Kafka, Silone y Katherine Mansfield, entre otros (Mary McCarthy, 1970, p. 188).

⁶ «No hay que desear la desdicha; eso es contrario a la naturaleza; es una perversión; y, sobre todo, la desdicha es por esencia lo que se sufre a pesar de uno mismo» (Simone Weil, 1995b, p. 76)

⁷ Arendt sentía, sin embargo, cierta incomodidad con el pensamiento weiliano por lo que en su cuaderno de 1958 denominó «la loca obsesión de ver por doquier la sagrada trinidad y de multiplicarlo todo por tres» (2006, pp. 588-589, Cuaderno XXIII, [7]), Agosto 1958.

⁸ Sobre el lugar de la mística en Simone Weil, véase Revilla (2003, p. 203 y ss.).

Referencias bibliográficas

ARENDDT, HANNAH (1973), «La mentira en política», en *Crisis de la República*, traducción de Guillermo Solana, Taurus, Madrid [«Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers», *The New York Review of Books*, vol. XVII, nº 8, 1971].

— (1996), «La tradición y la época moderna», en *Entre pasado y futuro*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona [«Tradition and the Modern Age», *Partisan Review*, vol. XII, nº 1 1954].

— (2004), *La tradición oculta*, traducción de Vicente Gómez, Paidós, Barcelona [*Die Verborgene Tradition, Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976].

— (2006), *Diario filosófico 1950-1973*, traducción de Raúl Gabás, Herder, Barcelona [*Denktagebuch 1950-73*, edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, Piper Verlag, Múnich, 2002].

ARON, RAYMOND (1983), *Mémoires*, Julliard, París.

BEAUVOIR, SIMONE de (1993), *Memorias de una joven formal*, traducción de Silvina Bullrich, Círculo de Lectores, Barcelona [*Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, París 1958].

— (1963), *La force des choses*, Gallimard, París.

BESPALOFF, RACHEL (2009), *De la Ilíada*, traducción de Rosa Rius Gatell, Minúscula, Barcelona [*De l'Iliade*, Brentano, Nueva York, 1943].

BLANCHOT, MAURICE (2008), *La conversación infinita*, traducción de Isidro Herrera, Arena, Madrid [«L'Expérience de Simone Weil», *La Nouvelle Revue Française*, n° 56 (agosto), 1957, pp. 297-310, publicado posteriormente con el título «L'Affirmation (le désir, le malheur)», en *L'entretien infini*, Gallimard NRF, París, 1969, pp. 165-179].

BLOOM, HAROLD (1977), *La angustia de las influencias: Una teoría de la poesía*, traducción de Francisco Rivera, Monte Ávila Editores, Caracas [*The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford University Press, Nueva York, 1973].

COLES, ROBERT (1987), *Simone Weil, a modern pilgrimage*, Reading, Addison-Wesley

DAVID, PASCAL (2008), «Simone Weil, vivre pour la vérité» *Esprit & Vie*, n°195, pp. 1-9.

ESPOSITO, ROBERTO (1999), *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, traducción de Rosa Rius Gatell, Paidós, Barcelona, [*L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma 1996].

GAETA, Giancarlo (2008), «Scrittrici del Novecento: la libertà di pensare le cose come sono» en *Idem, Le cose come sono. Ética, política, religione*, Libri Scheiwiller, Milán.

—(2013), «Simone Weil, una elección de vida» en BIRULÉS, Fina y RIUS GATELL, Rosa (a cura di), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona [traducción de Blanca Llorca Morell].

GINZBURG, CARLO (1989), «Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas e indicios*, traducción de Carlos Catropi, Gedisa, Barcelona [«Spie. Radici di un paradigma indiziario», en *Crisi della ragione*, edición de Aldo Gargani, Einaudi, Turín, 1979].

IRIGARAY, LUCE (1985), *El cuerpo a cuerpo con la madre*, traducción de Mireia Bofill y Anna Carvallo, laSal, Barcelona [*Le corps-à-corps avec la mère*, Éditions de la pleine lune, Montreal, 1981].

LEDOEUFF, MICHÈLE (1989), «Long Hair, Short Ideas» en *The Philosophical imaginary*, Stanford.

MCCARHY, MARY (1970), *Escrito en la pared y otros ensayos*, traducción de Gabriel Ferrater, Lumen, Barcelona [«The Writing on the Wall», *New York Review of Books*, XII, 2, 1969, pp. 3-6.]

MELTZER, FRANÇOISE (2001), «The Hands of Simone Weil», *Critical Inquiry*, 27.

O'CONNOR, FLANNERY (2004), *El hábito de ser*, traducción de Francisco Javier Molina de la Torre, Sígueme, Salamanca [*The Habit of Being*, edición de Sally Fitzgerald, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1979].

PIZARNIK, ALEJANDRA (2003), *Diarios*, Lumen, Barcelona.

REVILLA, CARMEN, (2003), *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid.

RIUS GATELL, ROSA (2007), «María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo», *Aurora*, nº 8.

WEIL, SIMONE (1993), *A la espera de Dios*, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid [*Attente de Dieu*, Éditions Fayard, París, 1966].

— (1995a), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, traducción de Carmen Revilla, Paidós, Barcelona [*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, París, 1955].

— (1995b), «Nuevas reflexiones sobre el amor de Dios y la desdicha», en *Pensamientos desordenados*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Trotta, Madrid [«L'amour de Dieu et le malheur», en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962].

— (2000), «Notas para la supresión general de los partidos políticos», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción de Maite Larrauri, Trotta, Madrid [«Note sur la suppression générale des partis politiques», *La Table Ronde*, nº 26, 1950].

— (2001), *Cuadernos*, traducción de Carlos Ortega, Trotta, Madrid [*Cahiers*, Plon, París 1951-1956].

— (2005), «La *Ilíada*, o el poema de la fuerza», en *La fuente griega*, traducción de José Luis Escartín Carasol, Trotta, Madrid [«L'*Illiade* ou le poème de la force», *Les Cahiers du Sud*, Marsella, diciembre 1940-enero 1941, posteriormente en *La Source grecque*, Gallimard, París, 1953].

— (2007), *Escritos históricos y políticos*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Trotta, Madrid [*Écrits historiques et politiques*, *Œuvres Complètes*, vol. II, Gallimard, París 1991].

— (2010), *La condición obrera*, traducción de Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar, El cuenco de Plata, Buenos Aires [*La condition ouvrière*, Gallimard, París 1951].

BERNARD WILLIAMS, (1983), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press Nueva York.

YOURCENAR, MARGUERITE (2008), *Con los ojos abiertos: conversaciones con Marguerite Yourcenar*, traducción de Elena Berni, Plataforma Editorial, Barcelona [*Les yeux ouverts. Entretiens avec Matthieu Galey*, Bayard, París 1996].