

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Director

Armando Pego Puigbó
Universitat Ramon Llull

Secretari de Redacció

Joan Cabó
Universitat Ramon Llull

Consell de redacció

Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México
Ignasi Boada
Universitat Ramon Llull
Antoni Bosch-Veciana
Universitat Ramon Llull
Miguel García-Baró
Universidad Pontificia de Comillas
Alejandro Llano
Universidad de Navarra
Carles Llinàs
Universitat Ramon Llull
Ignasi Roviró
Universitat Ramon Llull
Joan Albert Vicens
Universitat Ramon Llull

Conrad Vilanou
Universitat de Barcelona

Consell científic

Gabriel Amengual
Universitat de les Illes Balears
Adela Cortina
Universitat de València
Raúl Fornet-Betancourt
Universität Aachen
Giuseppe Di Giacomo
Università La Sapienza
Francisco J. González
University of Ottawa
Pierre Hadot †
Collège de France
Silvia Magnavacca
Universidad de Buenos Aires
Ulises Moulines
Universität München
Giovanni Reale †
Università San Raffaele
Thomas Robinson
University of Toronto
Salvi Turró
Universitat de Barcelona

Comprendre. Revista catalana de filosofia. Coeditada per Herder Editorial i Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Els originals per sotmetre a consideració del Consell de redacció cal enviar-los a:

Comprendre. Revista catalana de filosofia

Secretaria de la Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull
Diputació, 231 - 08007 Barcelona
Tel. 934534338 - Fax 934530957
comprendre@filosofia.url.edu
<http://www.filosofia.url.edu>

Per a subscripcions i comandes

Herder Editorial
Tel. 934762640 - Fax 932073448
revista@herdereditorial.com
<http://www.herdereditorial.com>

Preu exemplar: 12,50 € (IVA inclòs)

Preu de subscripció: 20 €/any (IVA inclòs)

Periodicitat semestral

COMPREDRE està indexada a ERIH Plus, IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), IBR (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Literatur), ISOC (C.S.I.C.), Latindex (UNAM, Mèxic), Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie. COMPREDRE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Fotoletra, SA

Coberta: Michel Tofahrn
Impressió: Fotoletra, SA
Dipòsit legal: B-31.512-2012
ISSN: 1139-9759

Aquest número compta amb el patrocini de:



PERSONA CIENCIA EMPRESA
UNIVERSITAT RAMON LLULL

Nº DE CERTIFICADO: FE07Y1292000
FECHA DE CERTIFICACIÓN: 16 de octubre 2014 (1º semestral)
ESTA CERTIFICACIÓN SE VALE HASTA EL: 13 de julio 2021

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 22/2

Any 2020

Editorial 5

Oriol Quintana

Articles / Articles

- La Mística como refugio para el *Espíritu de la Verdad*.**
Simone Weil en relación a otros filósofos y místicos 7
The Mystics as a refugee for the Spirit of the Truth.
Simone Weil linked to other philosophers and mystics
Ma Ángeles García-Carpintero Sánchez-Miguel
- Simone Weil. Una respuesta a la lejanía de Dios** 29
Simone Weil. An answer to the remoteness of God
Carmen Herrando
- Simone Weil, discípula de Alain** 49
Simone Weil, disciple of Alain
Carmen Revilla
- Simone Weil: història i nació** 69
Simone Weil: History and Nation
Josep Otón
- À la racine de l'enracinement weilien – l'arbre comme symbole réel** 79
On the roots of the Weilian's rootedness – the tree as a real symbol
Christine Zyka

Nota crítica / Critical reviews

- L'identité. Une supposition ou une réalité ?** 95
The identity. A supposition or a reality?
Robert Chenavier

Ressenyes / Reviews

Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano.* 105

Juan Ramón La Parra Martínez

Ignasi Fuster i Camp, *Meditación sobre el hombre. Una propuesta de synthesis antropológica.* 107

Ferran Blasi Birbe

Grancisco Quesada Rodríguez, *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas.* 109

Ricardo Mejía Fernández

G. K. Chesterton, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas. Artículos 1907.*
Traducció de Montserrat Gutiérrez Carreras. Edició i introducció
de Pablo Gutiérrez Carreras i María Isabel Abradelo de Usera. 113

Sílvia Coll-Vinent

Llibres rebuts / Books received 117

Índex anterior / Previous Index 121

Normes de publicació / Guideline for contributors 123

Oriol QUINTANA

Nombrar el problema: el desarraigo

Todavía hoy sufrimos las consecuencias de una crisis cultural que ocupó las consciencias de los intelectuales que vivieron durante los años 30 y 40 del siglo pasado, y que hoy parece olvidada. Es típico: nuestras mentes se han adaptado a ella hasta tal punto que se ha vuelto nuestro elemento. Tal como se suele decir popularmente, el pez no es consciente de estar rodeado de agua. En realidad, se necesita una inteligencia penetrante para nombrar, explicar y proponer soluciones al mal común cuando este se ha vuelto transparente. De igual forma, se necesitan altísimas dosis de atención para acercarse a él, porque no se dispone de las herramientas más básicas para comprenderlo. He aquí una comparación imperfecta, pero clara: cuando una persona sufre un deterioro mental verdadero, su principal problema no es la pérdida de memoria, o sus cambios de estado de ánimo, o los peligros a los que se expone cotidianamente. Su principal problema es que no sabe que tiene un problema. Solo las personas que le rodean se dan cuenta de ello, y su tragedia consiste en no poder hacérselo comprender.

Para exponer la situación, Orwell, en 1940, propuso la siguiente analogía:

I thought of a rather cruel trick I once played on a wasp. He was sucking jam on my plate, and I cut him in half. He paid no attention, merely went on with his meal, while a tiny stream of jam trickled out of his severed oesophagus. Only when he tried to fly away did he grasp the dreadful thing that had happened to him. It is the same with modern man. The thing that has been cut away is his soul, and there was a period –twenty years, perhaps– during which he did not notice it.¹

Algo se perdió en el último siglo. Los cambios ingentes que experimentó Europa a lo largo del siglo XX fueron más de lo que las personas podían asimilar. El malestar se manifestó con dos guerras mundiales. Weil calificó la segunda como *una guerra de religiones*, y las heridas de esta se cerraron gracias a la prosperidad económica: Europa fue salvada por el dólar norteamericano. Pero el dinero solo enmascara los problemas de fondo, no los soluciona. Sucede lo mismo con el hiper-desarrollo tecnológico, que hemos experimentado en Occidente en las últimas décadas y que está transformando tan aceleradamente incluso nuestra vida cotidiana: se trata de una simple huida hacia

¹ La cita pertenece al artículo «Notes on the way», que apareció en la revista *Time and Tide*, 30 de marzo y 6 de abril de 1940 (CWGO 12, 124).

adelante. Los filósofos de hoy han tratado de nombrar el problema con diagnósticos como «la sociedad líquida» (Bauman), «la sociedad del cansancio» (Han) o la «aceleración» (Rosa), y han propuesto las medidas correspondientes, como «la resistencia íntima» (Esquirol), la contemplación o la «resonancia».

Sin embargo, Simone Weil había hecho ya su diagnóstico hacia 1942, y había proveydo a quien quisiera escucharla de las palabras adecuadas para empezar a caminar hacia una solución. El problema, según Weil, era el *desarraigo* y, por consiguiente, de lo que se trataba era de hacer lo posible para que en Europa la gente pudiera volver a *echar raíces*.

Los *papers* que el lector hallará en este número de la revista *Comprendre* giran en torno al problema del arraigo. La *American Weil Society* realizó su Coloquio Anual de 2019 en la ciudad de Barcelona; concretamente en IQS, perteneciente en la Universitat Ramon Llull. La Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano de IQS se encargó de hospedar este congreso, cuyo lema fue «*Rootedness, Identity and Nation*». Ello supuso una oportunidad extraordinaria para numerosos académicos europeos que no habían podido participar antes en estas reuniones, celebradas habitualmente en los Estados Unidos de América.

Las contribuciones de Josep Otón y de Robert Chenavier —el presidente de la francesa *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*— tratan sobre las relaciones entre la noción de arraigo y la identidad nacional. El trabajo de Christine Zyka (de la Universidad de Uppsala) examina la analogía del árbol en las obras de Weil —e, indirectamente, por lo tanto, explora también la noción de arraigo. En las demás contribuciones hallará el lector una ampliación del abanico de temas. La contribución de M^a Ángeles García-Carpintero elucida ciertos elementos comunes de la mística weiliana y de la Contrarreforma, y la de Carmen Herrando ofrece una nueva vuelta de tuerca al tema de la ausencia de Dios en Simone Weil. Por último, la contribución de Carmen Revilla —una de las mejores especialistas de sobre Weil en este país— examina la influencia de Alain en Weil, tema clave para comprender la evolución intelectual de nuestra autora.

Oriol QUINTANA
Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano
IQS-URL

LA MÍSTICA COMO REFUGIO PARA EL *ESPÍRITU DE LA VERDAD*. SIMONE WEIL EN RELACIÓN A OTROS FILÓSOFOS Y MÍSTICOS

Ma Ángeles GARCÍA-CARPINTERO SÁNCHEZ-MIGUEL

Resum

A partir de una frase de Simone Weil sobre la Mística de la Contrarreforma española como «Refugio para el Espíritu de la Verdad» que posibilitó la pervivencia de la Iglesia Católica, nos aproximamos al entendimiento de Simone Weil sobre la Mística. Seguiremos los caminos propuestos por santa Teresa de Jesús, maestra y ejemplo de la mística española, contando con la metodología propuesta por el magisterio de san Ignacio de Loyola para el discernimiento. Con ayuda de filósofos como san Agustín y Edith Stein, vaciamos el significado conceptual de «Espíritu de la Verdad» para llegar, con Stein y Weil, al entendimiento de que la mística es un camino para la pervivencia de la humanidad. Intentando aclarar el conocido universal de «por el sufrimiento, el conocimiento», concluimos que, tanto para los místicos cristianos como para Simone Weil, la consecuencia mística es siempre un obrar que intenta «hacer Su Voluntad» o cumplir con una Obligación que responde a la Necesidad.

Palabras clave: Mística, Simone Weil, santa Teresa de Jesús, Espíritu de la Verdad, Edith Stein, Discernimiento, Obligación y Necesidad.

The Mystics as a refuge for the *Spirit of the Truth*.
Simone Weil linked to other philosophers and mystics

Abstract

From a sentence of Simone Weil about the Mysticism of the Spanish Counter-Reformation as “Refuge for the Spirit of Truth” that made possible the survival of the Catholic Church, we approach Simone Weil’s understanding of Mysticism. We will follow the paths proposed by Saint Teresa of Jesus, teacher and example of Spanish mysticism, relying on the methodology proposed by the magisterium of Saint Ignatius of Loyola for discernment. With the help of philosophers like St. Augustine and Edith Stein, we will empty the conceptual meaning of “Spirit of Truth” to arrive, with Stein and Weil, at the understanding that mysticism is a path for the survival of humanity.

Trying to clear up the universal knowledge of “through suffering, knowledge” we conclude that, both for Christian mystics and for Simone Weil, the mystical consequence is always an action that tries to “do His Will” or to fulfil an Obligation that responds to the Need.

Key words: Mysticism, Simone Weil, Saint Teresa of Jesus, Spirit of Truth, Edith Stein, Discernment, Obligation and Need.

«Que la Iglesia fundada por Cristo haya de esta manera y hasta tal punto asfixiado el Espíritu de la Verdad —y si, a pesar de la Inquisición, no lo ha hecho del todo es porque la mística ofrecía un refugio seguro— es una trágica ironía».¹

1. Simone Weil, la mística y los filósofos de la mística

Simone Weil, en el demoledor juicio sobre la carrera de poder de los partidos políticos en que se inscribe esta cita, reconoce que el mecanismo de la opresión mental del individuo fue introducido por la Iglesia Católica pidiendo a los fieles la entera sumisión a su autoridad. Irónicamente, dice a continuación, la Reforma y el Renacimiento que surgieron para deshacerse de esta opresión suscitarían, tres siglos después, la profusión de estas pequeñas iglesias (los partidos) armados con amenaza de excomunión.

Weil no solo entiende y analiza la historia como una serie de movimientos cíclicos y continuos donde irrumpe lo discontinuo que provoca una transformación, sino que, en muchos de sus escritos, sigue ese esquema. En su ensayo *Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*, empieza desmontando las trampas de la imaginación, expone las contradicciones del marxismo o lo inútil de las revoluciones, ya que todos, *opresores y oprimidos, están igualmente sometidos a las implacables exigencias de la lucha por el poder*, nos abre al deseo de una sociedad libre, para dejarnos, tras el implacable análisis de la sociedad de su tiempo, sin argumentos esperanzadores, solo con la resolución de «escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo reanudando por encima del ídolo social, reanudando por su cuenta el pacto original del espíritu con el universo».² Un análisis y unas propuestas que, según le dirá a su amiga Simone Pétremont, no eran sino un llamamiento para buscar camaradas. Weil desmonta esquemas, salta de la reflexión crítica a las propuestas prácticas, valora la experiencia y el «sentido

¹ S. WEIL, «Notas sobre la supresión general de los partidos políticos», en: *Escritos de Londres y últimas cartas* (EL). Madrid: Trotta, 2000, p. 112.

² S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*. Barcelona: ICE-UAB Paidós, 1995, p. 150.

común» de las clases populares o explica nociones complejas relacionando conceptos de diferentes ámbitos temáticos para dejarnos a la intemperie, sin falsas seguridades y, sin embargo, dispuestos al compromiso.

En sus primeros escritos filosóficos había dicho: «El tiempo repartido en períodos tiene como figura no una línea recta [...], sino como un tapiz que se extiende indefinidamente con dibujos siempre idénticos».³ Esta frase, que puede explicar la repetición de la opresión, evoca patrones de vida y de pensamiento seguidos por Simone Weil (estoicismo, espíritu crítico, conocimiento de lo real, la fuerza que aplasta tanto al que la ejerce como al que la recibe) y provoca nuestro intento: componer un esbozo comprensivo de esa mística que es albergue y aliento en medio de un mundo que parece seguir movimientos cíclicos, donde eso discontinuo que emerge renueva, como la semilla que germina, «el pacto original del espíritu con el universo», algo que, visto desde este mundo pragmático por el que transitamos, nos deja perplejos, excepto si salimos del texto y contemplamos el llamamiento a la amistad, el deseo y la necesidad.

«La mística es idéntica en todos los países, dice después de leer a san Juan de la Cruz y la *Gità* de los *Upanishads*, pienso que Platón habría que alinearlos entre los místicos y que las matemáticas eran para él materia de contemplación mística...».⁴ Sin embargo, no disponemos ni siquiera de un artículo suyo que dedique propiamente a la mística.

Tenemos el relato de su «Autobiografía espiritual» entregada al P. Perrin y publicada en *A la espera de Dios*, donde explica sus vivencias místicas, numerosas anotaciones en los *Cuadernos* de Marsella y en los de América publicados como *El conocimiento sobrenatural*, y aseveraciones que «deja caer» en temas de diversa índole: filosofía, política e incluso ciencia, como el artículo «Reflexiones acerca de la teoría de los quanta», donde constata que «las profundas meditaciones filosóficas o místicas implican contradicciones, extrañezas y una dificultad insuperable en la expresión verbal».⁵

La mística es un tema difícil de pensar y explicar, algo que Simone Weil experimenta y sobre el que arroja, a lo largo de su vida y de su obra, criterios que nos parecen certeros, aunque necesitados de alguna articulación. Si hablar de la mística no es fácil, hacerlo en referencia a Simone Weil puede dificultarlo.

Por otra parte, si durante la Contrarreforma española la mística ofreció un refugio al «Espíritu de la Verdad», ella misma —la mística—, como experiencia necesitada de expresión, también buscó refugios para, siendo fiel a la verdad sentida y reflexionada, no ser pasada por la hoguera, lo cual constituye otra dificultad.

Si la mística es la misma no deberíamos encontrar más que semejanzas entre lo que Simone Weil y reconocidos autores de la mística española han explicado, e incluso

³ S. WEIL, «La existencia y el objeto», en: *Primeros escritos filosóficos* (EF). Madrid: Trotta, 2018, p. 46.

⁴ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta, 1997, p. 624.

⁵ S. WEIL, *Sobre la ciencia* (SC). Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006, pp. 182-183.

entre lo que ella misma dice en sus primeros escritos de índole puramente filosófica y los últimos, de temática más variada que contempla, también, lo espiritual.

Para situarnos: la RAE sitúa la mística entre lo que su nombre indica: misterio, oculto, y lo que se desea alcanzar con un camino ascético, devocional o contemplativo: «la unión con la divinidad», lo cual nos puede y nos debe resultar extraño.

Popularmente, «místico» denota a alguien que está como fuera de este mundo, alguien que busca respuestas por caminos esotéricos y/o que busca su propia «paz mental» cerrando los ojos a la realidad, como puede ocurrir siguiendo algunas técnicas de meditación. No las denostamos, ya que la pacificación interior conlleva una mejor relación con el mundo y sus seres, pero ni la mera práctica meditativa, ni mucho menos la retórica que escapa a lo comprensible y, en cierto modo, de-mostrable, explican la mística como refugio para el «Espíritu de la Verdad» que refiere Simone Weil.

Originalmente, tomando como origen el pensamiento occidental, el misticismo católico se fundamenta en filósofos como Plotino (Alejandría, 205-270), que pretendía llegar a la unión con la divinidad mediante las alas conjuntas del conocimiento y el amor, algo que reelaboran algunos Padres de la Iglesia y que va siendo distribuido por diversos maestros de la mística del medievo. La diferencia del misticismo católico con los filósofos helénicos será, según la Iglesia, la preponderancia de la «Gracia», pero también los filósofos de la mística consideran que en dicha experiencia interviene algo que nos «sobreviene». De ahí lo oculto, y uno de los peligros que comporta.

En una época convulsa (primeros siglos de la cristiandad), las diversas creencias van siendo sometidas a una ortodoxia que eligió seguir la línea del «pueblo escogido» (nada dado a las experiencias místicas y sí en cambio a la ambigüedad de las palabras), con la sistematización, el poder y el eclecticismo del Imperio Romano, incorporando, desvirtuado, aquello que se perseguía. Desaparecieron muchas obras consideradas paganas y las que permanecieron no impidieron que quedara oculta y en «misterio» la primigenia fuente griega.

Filón, judío nacido en Alejandría, contemporáneo de Jesús de Nazaret, contemplando la tradición hebrea junto a la helénica y a la egipcia ya había dado una interpretación alegórica y mística que influirá en las múltiples y diferentes corrientes de pensamiento que se dieron en los primeros siglos de la cristiandad, como las denominadas gnósticas, que contaban con influencias orientales.

Plotino critica las corrientes gnósticas; él desea recuperar el pensamiento griego eliminando vestigios de otras tradiciones. Su oposición a las corrientes gnósticas o de interpretación simbólica contribuyó a que estas quedaran, más que la misma «experiencia mística»,⁶ bajo sospecha. La Iglesia cuestionó y persiguió esas experiencias, especialmente entre las mujeres, y denostó el gnosticismo, erigiéndose en la única intér-

⁶ Con «experiencia mística» nos referimos a toda una gama de vivencias personales en las que parece trascenderse el espacio y el tiempo, se puede sentir una conexión más allá de los límites corporales, aunque se siente en el cuerpo y se puede oír o ver sin el oído ni la vista.

prete, la que podía establecer unos dogmas con los que, más que llegar a unos términos claros y unificados fáciles de asimilar y de expresar, como se pretendía, se asfixiaba la posibilidad del cuestionamiento propio y su libre expresión. La mística, alejada del conocimiento y de la consecuencia ética, se convierte en «pseudo-mística», en un refugio para nosotros mismos. El conocimiento, perseguido por los dogmas, se va haciendo enigmático y difuso, precisa de un simbolismo cada vez más oscuro e impenetrable al que muchos se entregan, fieles a la llamada por el conocimiento, y del que otros, movidos por el mismo deseo, se alejan para correr tras lo que puede ser observado, demostrado y clasificado. La brecha se hace insalvable, el conocimiento se reparte en compartimientos estancos que se alejan entre sí.

¿Por qué la Iglesia incorporó a un pagano como Plotino (aunque sin apenas nombrarlo) y persiguió, en cambio, a los gnósticos cristianos? La unificación con el «Uno» que propone Plotino se extiende a la «Ciudad de Dios» de san Agustín, algo grandioso que nos separa como la torre de Babel. Las corrientes gnósticas cristianas, en cambio, estaban en contra de ese tipo de poder y, siendo cristianas, recogían también la espiritualidad de otras tradiciones. Lo que subyace en el fondo es la eterna lucha entre la complacencia o la disidencia con el poder.

Las corrientes místicas platónicas que tienen en cuenta la tradición y la conjunción de las ciencias dando cuenta de la medida humana, fueron amadas y trabajadas por Simone Weil, que les da un matiz propio al considerar que el conocimiento ha de partir de «lo real», del trabajo y de la experiencia, aspectos que están en sintonía con nuestra mística de referencia, santa Teresa de Jesús.

Simone Weil conoce el gnosticismo en el período de Marsella, en un encuentro con Simone Pétrement, una de las mejores estudiosas del tema; fue entonces cuando empezó a valorar dichas corrientes que, aunque no fueron explícitamente condenadas por la Iglesia, sí lo fueron sus formas de seguimiento, especialmente las que contaban con la presencia activa de las mujeres, que acabaron relegadas a los claustros y condenadas a no participar de lo público y a «no-saber» lo establecido.

En este alejamiento del mundo, impuesto y en cierta manera asumido, es donde aparece la mística de la Contrarreforma, la que, encerrada, encuentra una salida gracias a la conjunción del sentir, el pensar y la necesidad de re-crear aquello que es Amado, haciendo de una prisión un refugio donde al *Espíritu de la Verdad* le puedan nacer alas.

La mística anda lejos de la mera especulación del lenguaje, aunque, por otra parte, la experiencia mística necesita ser aclarada y buscará caminos de expresión a través del razonamiento y del lenguaje. Puestos bajo sospecha el libre pensar, comprender y explicar, encontraremos vías que remiten a un sentir y a un «saber», un ser-en-el-mundo⁷

⁷ Tomo con libertad algunos conceptos de Heidegger considerando la crítica que E. Stein hace en *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Presentación de Carmen Revilla. Madrid: Trotta, 2010. Podríamos estirar los hilos de la concepción fundante del lenguaje que «hace ser», de la mano de Stein, y analizar lo que sobre el lenguaje y la

especial y transformador, aunque siempre humano y cognoscible, como el del alma «anonadada» de Margarita Porete, quemada junto a su libro *El espejo de las almas simples*. Un libro del que apenas podemos hablar porque nos conmueve tanto que hemos de digerirlo en pequeñas dosis.

Indagaremos en la mística cristiana, de la mano de nuestros reconocidos místicos y de sus maestros, y en el «Espíritu de la Verdad», que encontró refugio en esa mística, según lo que explican san Agustín⁸ y Edith Stein con respecto a ambos conceptos. Nos acompañaremos de las reflexiones de S. Weil, las de sus inicios y las últimas, dejando de lado sus relatos acerca de sus vivencias místicas, aunque pueda parecer paradójico. Pretendemos dilucidar en qué consiste esa mística-refugio-para-el-Espíritu-de-la-Verdad.

2. El camino de la mística. Maestros de la Contrarreforma

La vía que Teresa propone en *Las Moradas o Castillo Interior*,⁹ como la que señalan la mayoría de las tradiciones espirituales y las corrientes filosóficas, es la del conocimiento de sí. El deseo de conocer y la necesidad de alejar el dolor provocan la zozobra que nos impulsa, tanto a adentrarnos en nuestro interior como a salir para sentir, reconocer, expresar y comprender.

«El misticismo, que es como una religión privada del contrapeso que constituye la idea de existencia, nace así de una especie de entusiasmo estético. Pero, sin embargo, sin ese entusiasmo, sin el insoportable asombro que causan los espejos del espíritu que son lo contrario del espíritu, jamás se formaría, sin duda, la idea de existencia».¹⁰

San Ignacio de Loyola dice que hay que partir de la generosidad para emprender el camino de los *Ejercicios Espirituales*. San Ignacio, que dijo apartarse de la «mística» (puede que por estar sometido a vigilancia por la Inquisición), siguió en su propia vida un camino místico que expuso magistralmente.¹¹ Sus propuestas para el discernimiento incluyen el contemplar, el dialogar y algo así como un «dejarse actuar», una metodología que servirá de referencia para nuestro análisis.

El camino del conocerse a sí mismo que santa Teresa expone con la imagen del adentramiento en las moradas del *Castillo Interior* es un camino que va depurando las trampas de la imaginación con las que nuestra vanidad crece (algo en lo que Weil inci-

conexión con la realidad explica S. Weil en una de las *Leçons* de filosofía (traducida por Isabel Ortega para el grupo de «lecturas weilianas»), pero necesitaría un desarrollo propio.

⁸ Tomaremos de san Agustín lo que explica acerca del lenguaje y de «la verdad».

⁹ Escrito en una parada forzosa de su itinerario vital. Todo lo que explica en *Las Moradas* fue ya concebido en su *Libro de Vida. Obras completas de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Aguilar, 1957.

¹⁰ S. WEIL, «Sobre una nota de Kant» (EF), *op. cit.*, 2018, p. 60.

¹¹ SANT IGNASI, *Ejercicios Espirituales*. Introducción de Josep M. Rambla, S.J. Barcelona: Proa, 1990, p. 68.

de desde los primeros textos en los que pretende mejorar el nivel lingüístico de los obreros para que no sean manipulados fácilmente con el lenguaje).

Camino ascético de templanza y perseverancia en el que habremos de renunciar a las rutilantes luces y a los bulliciosos ruidos con que el mundo nos seduce. Aprender a dejar de lado lo que nos impide centrar la atención en nuestras tareas, en las buenas lecturas y conversaciones, en el pensamiento sobre la humanidad de un Jesús que nos inspira y al que deseamos conocer más *para amar más*. Vamos, así, excavando un pozo interior, sacando, con mucho esfuerzo, un caldero después de otro, como dice la Santa.

Ningún camino humano puede ser irracional, como no lo fue el de nuestros reconocidos místicos, que contemplaron el propio pensar, sentir, actuar y expresar como aspectos puestos en relación respecto a uno mismo, al mundo y a ese «Otro» desconocido pero actuante que buscamos con sed de verdad. Quizás esa conjunción que alberga la duda, el vacío de «no saber», el gesto, el nombre, la voz, el juego, la risa y esa tendencia que llamamos «amor» sea lo propio del camino místico. Un camino que se emprende sin saberlo, puesto que lo que buscamos es el mejor conocer para más amar desde una angustia vital en la que no renunciamos a amar. Necesitaremos un trabajo y una disposición. Las imágenes mentales nos serán útiles, pues remiten a experiencias y sensaciones, pero no sabremos qué hacer con las palabras y, sin embargo, seremos como llevados por ellas, las palabras relacionan, ordenan, aclaran.

La puerta es la de la humildad, una puerta angosta y pequeña por la que difícilmente entramos si no es haciéndonos pequeños, lo que solo conseguiremos reconociendo las mezquinas intenciones que en el fondo nos mueven, los celos y envidias que enturbian nuestra mirada, la necesidad que nos impele; es decir, que aquel gran deseo de «Bien»¹² que nos impulsó se nos ha de hacer pequeño como todo lo propio —y no hay nada más doloroso que el encogimiento del yo—, pero solo así podemos entrar en la antecámara y reflexionar sobre nuestros actos y las intenciones que los mueven, ayudándonos, dice santa Teresa, de una oración que no es mera palabrería sino que conlleva entendimiento para resistir las tentaciones del mundo, de una acción compartida que entrafía amistad, de la atención esmerada a los seres que nos rodean, del cuidado de la vida del cuerpo¹³ y de la aceptación de nuestra quiebra personal sin renunciar a la verdad y al bien, así construimos la noria que extrae con más facilidad el agua del pozo, la que deja correr el agua que irá limpiando la carga de razones para desear «estar en casa» (S. Weil) o el «despertar a amar» que permite gozar cuando el agua anega el jardín interior (santa Teresa).

¹² «El bien es aquello que da más realidad a los seres y a las cosas». *Cuadernos (C)*, Madrid: Trotta, 2001, p. 116. El *bien* se ejerce trabajando con la atención pura a un *bien* que siempre nos es dado.

¹³ Cuidado del cuerpo que santa Teresa recomienda a sus hermanas y S. Weil a sus alumnas y amigas, aunque ninguna de ellas fueron buen ejemplo personal para ello.

Respecto al momento en que el pensamiento se suspende, como práctica de oración que puede llevar a un estado de conmoción o de «unión», Teresa se referirá como «*suspensioncilla*», restando importancia a esos aspectos que engrandecemos para acabar mandando a los santos a los altares y olvidarnos de seguir el camino que nos proponen. Teresa ya dice que no todas las hermanas están llamadas a seguir esas prácticas, que no es necesario y que no se debe forzar a nadie, que solo interesa «estar en camino» y no «embobarnos».

El camino de conocerse a sí mismo y alejarse del «mundo» para negar el «sí mismo» y dar misteriosamente lo mejor del sí mismo que albergamos, es también el de nuestro ilustre peregrino, san Ignacio, que pretendió vivir como un pobre mendicante tomando como modelo a san Francisco, pero, viendo su deseo frustrado en Jerusalén y ante su posterior encuentro con la Inquisición, se determina a continuar sus estudios en París. En su peregrinar, fue encontrando refugios no metafóricos que le proporcionaron algunas mujeres. Se adentró en el misterio interior que empieza con el asceticismo y el re-conocimiento de nuestras intenciones y pasa por la contemplación de la humanidad de Jesús, algo que había quedado relegado entre tanto dogma y que se hacía necesario recuperar ante los nuevos retos del Humanismo y la racionalidad.

San Ignacio propondrá basarnos en las parábolas y en los hechos descritos en el Evangelio situándonos como uno de los actuantes para contemplar y analizar aplicando los sentidos. El ejercitarse en esa contemplación que va como dejando de lado todo lo demás provocará momentos de «consolación sin causa precedente» entre tribulaciones o períodos de desolación. La atención a estos estados espirituales o «mociones del espíritu» y la comunicación llevan a un discernimiento cuya finalidad es *convertirnos al mundo*, ver todas las cosas como si fueran nuevas y vivir bajo la llamada ininterrumpida del «en todo servir y amar». ¹⁴ Sin entrar propiamente en el contenido ni en el lenguaje de san Ignacio, remarcamos su metodología: la contemplación por los sentidos, el diálogo, de nuevo la contemplación que favorece la consecuencia ética y el contacto con el pobre y el diferente como camino de la mística cristiana.

Ignacio va ordenando lo que él mismo y sus primeros compañeros han experimentado para ofrecer una guía a quienes acompañarán a otras personas. La guía de los *Ejercicios* es un tratado didáctico que aclara significados, fines y métodos de ese camino que se va siguiendo y que solo se conceptualiza en paradas forzadas.

Teresa escribe su método en su obligado retiro de Sevilla. Su escritura está plagada de imágenes con las que explica el camino de una oración que nunca «pierde la cabeza», que ayuda a concretar el amor entre las propias hermanas y que procura no perderse en disquisiciones mentales. Escribe —sacando tiempo del hilar y del sueño— y funda «*conventicos*», lugares de oración y pobreza, comunidades de amor entre iguales. Teresa

¹⁴ J. M. RAMBLA, S.J., *El pelegrí. Autobiografía de Sant Ignasi de Loiola*. Barcelona: Claret, 1983, p. 131.

será acompañada en la vida interior por algunos compañeros de san Ignacio,¹⁵ ella acompañará a sus hermanas y estas a aquel fraile poeta, Juan de la Cruz, encerrado por los calzados en una noche oscura iluminada con la ausente luz del Amor.

No es un camino para aislarse del mundo, se sale del mundo para entrar en nosotros mismos y, entrando en nosotros mismos, salimos para darnos en forma de amor al prójimo y a nuestro extraño morador, aquel que nunca alcanzamos pero que, desde nuestra miseria, nos arrebató hacia lo más hondo, hacia la vida que palpita como en el seno materno, sin más ruido que el mismo latido que en todos habita.

Descubrirlo es la experiencia mística que redundará en un nuevo itinerario, esta vez de salida de uno mismo, un peregrinar acompañando la necesidad de los necesitados, dejando obrar a aquel amor que san Pablo indica que «no es envidioso ni lleva cuentas del mal», como recuerda la Santa a sus hermanas, gozando con una atención «pura», no mezclada con nuestras propias intenciones, como indica S. Weil. No es un camino fácil, es como una escalera de caracol por donde uno cae hasta que se agarra a algo: una lectura, una frase, una mirada, y por la que luego se sube peldaño a peldaño, sin aside-ros, viendo continuamente un fondo que tememos. Entradas y salidas que haremos a menudo; así se va ahondando el pozo.

3. «Espíritu de la Verdad», camino de humanidad

El dogma que se impone bajo la amenaza de condena y expulsión asfixia el libre pensar y la expresión del pensamiento. El espíritu crítico es tan querido para Weil como la atención. La noción weiliana de «Espíritu de la Verdad» nos remite al concepto de libertad, pero «Espíritu de la Verdad» nos puede sonar a fundamento, a algo con lo que se dogmatiza. No hay que huir de las contradicciones, sino contemplarlas. Analizaremos por separado ambos conceptos y veremos cómo de intrínsecamente están relacionados.

Tomamos la concepción de Verdad de san Agustín que utilizarán muchos filósofos: «Nadie conoce el error sino cuando descubre su falsedad, si esta conoce, conoce ya la verdad, pues es verdad que son falsas».¹⁶ Es decir, que buscamos la verdad partiendo del error, pero sin renunciar a ella. Santa Teresa reconoce que «puede errar, pero no mentir». En el engaño interviene la voluntad; ahora bien, ¿cómo saber que no nos engañamos? San Agustín afirma su entendimiento de la verdad a partir de una proposición más simple que la del *cogito*: «Yo vivo», «vivo y sé que vivo», «vivo, sé que vivo y pienso

¹⁵ Sobre los «espacios» compartidos por ambos: J. GARCÍA DE CASTRO, S.J., «San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús». Madrid: Univ. de Comillas, 2016, <http://hdl.handle.net/11531/13936>

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De trinitate. Libro XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo V, 1956, cap. X.

que vivo»:¹⁷ el entendimiento, el sentimiento y la voluntad se aúnan. Puede que la única prueba de verdad sea la coherencia, porque lo contrario de la verdad no es la mentira (que puede formar parte del proceso o ser la otra cara de una formulación) sino el sin-sentido. «El criterio del árbol y sus frutos es por adelantado la condena de la noción de ortodoxia»,¹⁸ nos dice Weil.

San Agustín expone su paralelismo entre la Trinidad y las tres potencias humanas (memoria, entendimiento y voluntad) y entre el Verbo y el verbo o lenguaje de nuestra mente que «ve por un espejo en enigma»,¹⁹ algo que podemos relacionar con los tres tipos de lectura sobre los que ensaya S. Weil y que ya fueron propuestos por Filón. La lectura literal, una imagen proyectada que refleja una parte de la realidad, con su contenido semántico. La interpretativa, que puede ser metafórica y necesitada de un mínimo entendimiento, u obscura y alegórica, necesitada de un conocimiento del que podemos no disponer. Cuantas más significaciones tenemos, la comprensión es mayor, de eso se encarga la educación. El «no leer» apunta al desprendimiento de los propios juicios, a alejarnos para ver mejor la realidad, es una invitación a cerrar los ojos para abrir los sentidos interiores y oír el clamor, la herida, el deseo, es entrar en el Silencio del Universo, en una Belleza que pervive sin nosotros, pero en la cual existimos, el latido subyace en un vínculo que hallamos en aquel hueco que temíamos. El «no leer» remite al desprendimiento del yo, lo único que permite la alegría de que el otro sea.

La verdad no está en el lenguaje, ese que es una parca expresión del pensamiento. El lenguaje es lento, el entendimiento no. El entendimiento «ve», «oye», «siente», «sabe», «reconoce». Ese entendimiento vendría a ser el tercer grado de conocimiento spinozista, el de la intuición, solo que de la percepción podemos pasar al razonamiento con una habituación, pero la intuición es algo que sobreviene y que por mucho que nos esforcemos puede no llegar, solo se pueden poner las condiciones para reconocerlo y esperar como el vigía (el Evangelio de Juan y el Apocalipsis —libros del Nuevo Testamento que mantienen un vínculo con la fuente griega y el pensamiento gnóstico— contienen muchas referencias a esta cuestión). Esas condiciones para Weil serán el trabajo, la experiencia y el sentimiento de lo bello tras lo irreductible de nuestra condición humana en un mundo ausente de finalidad.

El entendimiento, según san Agustín, es ver *desde* la luz interior, nuestra misión será la de ir deshaciendo toda la carga de razones con la que escondemos nuestras intenciones más ocultas, es mediante ese trabajo y con esos movimientos por los que quedamos en disposición de reconocer una intuición que nos cambiará de plano, como la aguja que teje poniendo en relieve una realidad que desconocíamos pero que, al darse, reco-

¹⁷ *Ibid.*, cap. XII.

¹⁸ S. WEIL, «Fragmentos y notas» (EL), *op. cit.*, 2000, p. 124.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *op. cit.*, 1956, cap. X.

nocemos como auténtica. Las claves pueden ser las que da san Ignacio: la «inclinación en sentido contrario» o el «salvar la proposición del otro», la búsqueda del equilibrio, tan querido por Simone, el puente para cruzar.

Trabajar con atención es el método que Weil propone para encontrar una verdad que conecta con lo que se siente y se experimenta. El deseo de saber y de aclarar con el que iniciamos el camino nos lleva al reconocimiento del «no saber»; eso es, misteriosamente, lo que conlleva la libertad de pensamiento, entrafña capacidad de renuncia y de elección. El conocimiento de uno mismo que conjuga pensamiento, sentimiento y acción, que no es mera habladería y mueve al desapego de sí, provoca un vacío que implica una mayor capacidad de conexión con una verdad que reconocemos a tientas, la realidad del dolor y la autenticidad del deseo que en el interior de cada ser late, espera, busca y procura.

El «Espíritu de la Verdad» tiene relación con esa conjunción entre diferentes planos: pensar, sentir, actuar, aunque también haya como que «escapar» de ello, buscando una nueva posición que todo lo remueva; ese «punto de fuga» permite el «desapego de los valores» que S. Weil explica en *Algunas reflexiones sobre la noción de valor*, un complemento necesario a su *Ensayo sobre la noción de lectura*.²⁰

Edith Stein es, a nuestro entender, quien explica mejor el concepto de «espíritu» entendido como uno de los tres planos humanos siempre en relación:

«Cuerpo vivo»: el cuerpo físico, la propia percepción y los juicios sobre los comportamientos que capto en los otros mueven a la reflexión interior.

El «yo» o «alma»: la parte psíquica de entendimiento que vamos conformando gracias a la reflexión sobre las propias vivencias y motivaciones.

El cuerpo vivo y el yo son una unidad, no pueden vivir el uno sin el otro. El yo, con su carga de razones, con sus miedos ocultos, con la única y poderosa medida del «mí mismo», arroja sombras. Muere el cuerpo y muere el yo.

Desvelar las sombras es tarea del «espíritu», saliendo de nosotros mismos, resistiendo a las tendencias naturales: la pereza, la vanidad, la envidia, la soberbia; queriendo y obrando en consecuencia, dejándome inspirar por los valores que veo en otros. La empatía hacia y desde los otros permite conocer mejor mis auténticas intenciones —las del trasfondo—, reconocer las discrepancias, lo erróneo de las inferencias que hago a partir del «yo mismo creado por mí» o las falacias que siguen un procedimiento lógico tras una premisa falsa. Todo ello va llevando, desde la confusión y la angustia que se atraviesan, a permitir el vacío interior del no saber, la herida que conecta ese vacío con el de los otros seres que caminan perdidos como nosotros, deseosos como nosotros. En ese vacío y con esa grieta abierta se va como aclarando un entramado en el que el pen-

²⁰ «Simone Weil: pensar con un acento nuevo». *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 5, 2016.

sar, el sentir, el querer y el obrar se armonizan en un estado de ánimo sereno, abierto y alegre que ilumina y estimula la energía vital.

Si el cuerpo y el alma o *psique* forman una unidad indisociable, el espíritu se va conformando con la motivación por lo valioso y se encontraría en diferentes estratos de profundidad que se han de despertar. Los valores que vemos reflejados en otros iluminan lo que también está en mí, me conmueve y me mueve (las mociones del espíritu de san Ignacio). Si el primer momento de la empatía es «ver como el otro ve» y el segundo es sentir lo que el otro puede sentir, es aceptando el vacío de no saber como llega el tercer paso, que es el hacerme cargo de su sentir y de su querer. Amar. Co-crear.

El espíritu, según Stein, está en el otro como está en mí, en la cultura, el arte, la historia y la ciencia, desde el sentido que mueve a buscar la comprensión y a querer lo más valioso..., la vida con sentido se anima. Al final de su tesis sobre la empatía reconoce que, para distinguir si nuestras obras siguen la autocomplacencia o se dejan guiar por el espíritu, haría falta entrar en un estudio sobre la conciencia religiosa.²¹

Más adelante, en «El Castillo Interior» y ya carmelita, designa lo espiritual como lo no espacial y lo no material, lo que posee «un interior» desde el que el sí sale de sí mismo y se entrega sin perder nada de sí,²² es decir, permanece abierto a la relación interpersonal, a la comunicación profunda con el otro —un no yo pero como yo—, al semejante y al Otro en tanto que «espíritu», presencia, ritmo que se mueve en mí como en el otro y en la relación entre ambos. El espíritu, según esta concepción filosófica, no necesita vincularse a ninguna religión concreta, es relación.

El alma —o yo— será el intermediario entre materia y espíritu; como alma sensible habita el cuerpo vivo, en cuanto que espiritual trasciende más allá de sí misma, en cuanto que «alma» habita en sí misma, allí donde el «yo» está en su propia casa. Es decir, entre la inmanencia o necesidad y la trascendencia como libertad o «humanidad», algo que mueve y re-mueve, comunicándonos y transformándonos. Los tres aspectos: cuerpo, alma o yo y espíritu o gratuidad, están íntimamente re-ligados.

Con los postulados de Edith Stein vemos cómo la línea iniciada por san Agustín (proveniente de tradiciones espirituales antiguas) y el camino que propusieron filósofos y místicos siguen un mismo patrón, aunque expresado de maneras distintas según las épocas. El de Stein puede resultarnos más cercano y comprensible ya que, aunque sigue un proceso fenomenológico, tiene en cuenta lo psicológico.

Simone Weil no siguió el procedimiento fenomenológico pero apunta en sus *Cuadernos*: «parentesco entre la noción de lectura que yo tengo y el *Dasein* de los

²¹ E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004, p. 135.

²² E. STEIN, «El Castillo Interior» o «Castillo del alma», apéndice a su obra *Ser finito y ser eterno. Obras Completas*, III. Madrid: Monte Carmelo, 2007, p. 956.

existencialistas».²³ Los tres niveles de lectura que plantea Weil son un camino para un conocimiento que se va desligando del pensar-desde-sí para hallar una nueva percepción que obliga a seguir soltando lastre del sí mismo, que capta con un conocer que se instala en el centro mismo del cuerpo, con la imaginación y los razonamientos como en blanco; es así como «se sabe con toda el alma», sentimos la realidad y nos sabemos inmersos en ella, conectamos, si no con el dios des-conocido, con el mundo tal como se nos ofrece, tal como fue para otros que amamos, tal como será sin nuestra presencia, esa es la eternidad que nos sobreviene, la que permite conocer, participar y gustar de la existencia. Morimos, pero pertenecemos a la eternidad.

Weil reconoce, como Stein, que la libertad no es nunca individual, sino la de la humanidad, y que se manifiesta en el Arte, en la Religión no dogmática o en la Política como servicio a la humanidad: «No hay que buscar la libertad en las acciones solitarias [...] sino en las acciones que un hombre hace con los otros hombres²⁴ y por otros hombres, o con Dios y por Dios: pues Dios es el mito de la humanidad».²⁵

4. El Universal: «Por el sufrimiento, el conocimiento»

Para conocer el mundo dispongo de las puertas abiertas de los sentidos. El cuerpo y los embates que recibe permiten la introspección. La imaginación y el ideal que me voy formando de mí chocan continuamente con la realidad, me dañan y procuro evitar ese daño, mi imaginación crece, puede que despreciándome a mí misma porque no me ven como quiero que me vean. En esa fantasía seguimos atrapados en nosotros mismos, sin entrar en mí ni salir de mí. No es un refugio, es una trampa. Lo primero es librarnos de las trampas de la imaginación, nos dicen santos y filósofos. ¿Cómo? Atendiendo a la realidad que padecemos. Deseamos conseguir el placer y salir del dolor, la espera nos inquieta, la imaginación nos calma, renunciar a la imaginación significará permanecer inquietos. La filosofía o «amor al conocimiento» nace de esa inquietud.

El cuerpo, con los instrumentos que utiliza en el trabajo, es la puerta con la que entro en mí misma. Me conozco desde el cuerpo y desde el trabajo, no puede ser de otra manera. Por eso escritoras como santa Teresa o S. Weil cuentan sus dolores, porque eso es lo real, lo que se experimenta y se sabe. El conocimiento de sí mismo es el del trabajo que realizamos como navegantes, agricultores, enseñantes (S. Weil), cocinando, escribiendo, componiendo coplas (santa Teresa), estudiando, dialogando, atendiendo a pobres, diferentes e inquietos (san Ignacio), entrando y saliendo de lo profundidades del alma (san Juan de la Cruz). Se siente y se sabe que se siente, se busca fuera

²³ S. WEIL, (C), *op. cit.*, 2001, p. 389.

²⁴ Añadiríamos «y otras mujeres» o cambiaríamos por algún neutro, pero respetamos su texto.

²⁵ S. WEIL, (EF), *op. cit.*, 2018, p. 49.

y dentro de uno mismo, en la contemplación, en el cuidado de la vida propia y de la del prójimo, aceptando las contradicciones, sometiendo todas las razones a la duda y al «no saber». Se frena la gran imaginación y se permite solo la imaginación simple, la del proyectar y actuar dando un paso tras otro paso,²⁶ la del que *quiere* que las cosas y los seres sean ejerciendo lo que *puede*: renunciar a ejercer un poder que cause desgracia.

Si frenamos la imaginación y observamos lo real, mientras andamos cada paso, veremos las paredes de nuestro imaginario, ese que solo tiene un espejo y parece no tener puerta alguna porque caímos por un túnel como la Alicia de Lewis Carroll, pero sí hay una puerta, una trampilla, y para pasarla hemos de hacernos pequeños tomando la amarga medicina de la humildad, reconociendo la propia vanidad, las mezquinas intenciones que todos albergamos, los límites y la necesidad. Tan pequeños que podemos dar un vuelco, así salimos al mundo, pero aún no es el mundo real, es un lugar en el que nos vemos grandes o pequeños según los miedos y las dificultades, un lugar donde la imaginación sigue corriendo, un lugar complejo en el que nos perdemos.

«Por el sufrimiento el conocimiento», sí, pero... ¿quién puede querer eso? Es infinitamente mejor no saber y no sufrir, que sufrir. Eso lo sabe el que sufre. El desdichado no quiere que nadie sufra, sencillamente porque ya no quiere nada, lleva la marca del esclavo, la de la impotencia. La impotencia es lo más terrible. Algo que debemos evitar porque parte el alma, nos descompone en vida, pero la desdicha existe y no nos hace más fuertes, nos destroza, ¿cómo puede hacernos sabios? y ¿de qué nos sirve ser sabios si quedamos en condiciones de esclavitud?

Quizás el problema está en que relacionamos «conocimiento» con aquel segundo nivel, el del razonamiento, pero el tercer grado de conocimiento, el que nos sobreviene en forma de intuición a través del arte, de la belleza, de la mirada tierna, es una forma de Amor, de ser y estar, de sentir y saber. No es que compense el sufrimiento o permita sobrellevarlo, es que lo *transforma*. Debemos dejar sin respuesta el «¿por qué a mí?», no mentirnos, no cerrar los ojos ante el sufrimiento propio o del prójimo, visibilizar, oír, saber del dolor, de la muerte y del mal sin renunciar a amar... y seguir sedientos.

Esa apertura al mundo real en el que los seres sufren y ríen, en el que sufrimos y reímos, nos conduce a la contemplación de la belleza del Universo y, en esa inmensidad, al ser concreto que reclama mi atención, ese ser que también soy yo porque me re-conozco mortal. La auténtica puerta es la grieta de las tres heridas: la del Amor, la de la Muerte, la de la Vida, como nos dice el poeta, con el dolor que todas ellas generan, solo ese dolor es aceptable porque es parte de nuestro ser en el mundo.

«Hay algo en la materia inorgánica que hace que pueda transformarse en materia viviente. Asimismo, hay algo en la materia que constituye un cuerpo humano que hace

²⁶ *Ibid.*, p. 113.

que pueda ser transformada de modo que el comportamiento físico corresponda con la aspiración del pensamiento hacia el bien».²⁷

La mística, refugio donde un Amor que se desea y se presencia alienta movimientos. El espíritu —aire, neuma— necesita un hueco donde moverse.²⁸ El hueco se va haciendo mediante entradas y salidas gracias a las cuales nos vamos abriendo a «lo real»,²⁹ vaciando de absurdos sueños, durmiendo en la inmensidad de lo que se desconoce, despertando a amar aquello pequeño que veo, siento y toco, queriendo una «inspiración que pueda servir de inspiración a los hombres que aceptan morir (nada inferior a Justicia, Belleza o Verdad)».³⁰

La inspiración llega entre el deseo de saber, el trabajo, el padecer y la Belleza de un mundo indiferente a nosotros, llega y permite re-crear la experiencia que, sentida, contemplada y expresada, puede servir a su vez de inspiración.

5. Renuncia a la Verdad Des-velada

Solo se recuerda la experiencia superada, es lo que permite expresar y reconocer los gestos, las imágenes y las palabras que surgen en una comunicación desde la autenticidad, el diálogo y la camaradería, lo realmente buscado en un camino que, sin saberlo, era místico. «Deseando la verdad en el vacío y sin intentar adivinar de entrada el contenido es como se recibe la luz. En eso consiste todo el mecanismo de la atención».³¹ El medio que se convertirá en fin es la atención, el resultado la alegría.

La Gracia no está afuera, está adentro, es preciso haberlo deseado, haberlo pedido, haberlo esperado perdiendo la noción del tiempo, haber oído nuestro propio y mudo grito infantil, aquel que grita «¿por qué se me hace daño?», hay que dejarlo sin respuesta y «morder la tierra» buscando el aire que parece faltarnos cuando reconocemos que también nosotros repelemos la desgracia, la que refleja el espejo, la que no queremos ver en los otros. «Los hombres creen despreciar el crimen y lo que en realidad desprecian es la debilidad de la desdicha. [...] El desprecio es lo contrario de la atención».³² Lo característico de la mística es su relación con la verdad de la desgracia y de nuestro querer huir de ella, lo que, cuando logramos atender, entrafña arder en deseo de más

²⁷ S. WEIL, «El fundamento de una ciencia nueva» (SC), *op. cit.*, 2006, p. 247.

²⁸ «El hueco que horada la conciencia», según expresión de María Zambrano en: *Hacia un saber del alma*. Madrid: Alianza, 2005 (1ª ed. 1986).

²⁹ Lo real es lo que se experimenta, lo que «se sabe». S. Weil siempre valoró la inteligencia concreta y el «sentido común» de los que no se mueven bien en los sistemas de signos.

³⁰ S. WEIL, «La persona y lo sagrado» (EL), *op. cit.*, 2000, p. 40.

³¹ S. WEIL, (EL), *op. cit.*, 2000, p. 110.

³² S. WEIL, «Formas del amor implícito a Dios. El amor al prójimo», en: *A la espera de Dios* (ED). Madrid: Trotta, 5ª ed., 2009, p. 96 (1ª ed. 1993).

Justicia y Amor: «... en el caso de los místicos y de los santos lo maravilloso no es que tengan más vida que los demás, o que tengan una vida más intensa, sino que en ellos la verdad se ha convertido en vida». ³³

¿Cómo discernir esa verdad hecha vida?

Sabemos que la búsqueda de la Verdad fue una pasión manifiesta en Simone Weil, a ella se entregó después de las «tinieblas interiores» que describe en la *Autobiografía* ³⁴ con la certeza de que solo era necesario el deseo de verdad y un continuado esfuerzo de atención. Aun con esa entrega, acaba sus días sin haber encontrado respuesta a su pregunta de si «decía la verdad». ³⁵

Quizás nadie puede responder. ¿Dice la verdad? ¿Cómo saberlo? ¿Cómo responder? En todo lo que decimos hay medias verdades, aspectos que no hemos contemplado, cosas que aún no sabemos, existe nuestra marca, aquella que deja constancia del error. La verdad, aunque la deseemos y nos hayamos entregado a su búsqueda, es algo que nunca llegaremos a alcanzar. El «Espíritu de la Verdad» que mueve a la Libertad, no es, propiamente, la Verdad, tal como la alcanzamos a entender. Sin embargo, Simone Weil, que sabía todo eso y más, deseaba el reconocimiento de que *decía la verdad* considerando que esta venía de una fuente que no era ella misma.

¿Cómo adentrarnos en ese terreno que nos parece luminoso y por el que solo podemos caminar a tientas? ¿Cómo explicarlo si solo puede ser vivido? Debemos acallar todo lo pensado y dicho y acudir a lo que los conocedores de la desdicha dicen:

Primo Levi, científico confinado en Auschwitz, se muestra contrario a las «verdades reveladas», y deberemos tenerlo en cuenta, aunque nos resulte contradictorio, o precisamente por eso. Verdades comprobadas: «Soy mortal y sé que vivo». Lo contrario es falso. «Todo el mundo ejerce el poder que está a su alcance», «repele la desgracia». Verdades simples que nos dejan inquietos, que no llenan el inmenso hueco de nuestra imaginación. Hay que permitir ese hueco, saber que morimos, que deseando «hacer el bien» hacemos el mal, se ha de soportar el clamor de la desdicha, el llanto de la impotencia y asomarnos al pozo de nuestra miseria, y si vemos, como Agar, la expulsada esclava egipcia de Sara, «el Viviente que me ve» (Gn 16, 13-14), deberemos callar y dejar que eso que vimos muera también.

Simone Weil habla del Dios que se De-crea para que las criaturas sean y del demiurgo que gobierna la naturaleza de las cosas y los seres, que hace que unas mueran para que otras vivan, que destruye y permite que construyamos castillos y refugios... Dios —el Dios concepto— se ha retirado de su Creación, pero se sigue acercando y nos llama a la puerta como el «Zeus suplicante», así deja de ser un concepto para ser el vi-

³³ S. WEIL, *Echar raíces* (ER). Madrid: Trotta, 2014, p. 180 (1ª ed. 1996).

³⁴ S. WEIL, (ED), *op. cit.*, 2009, p. 39.

³⁵ S. WEIL, penúltima carta a sus padres, (EL), *op. cit.*, 2000, p. 198.

viente que nos despierta a amar, a ser y a crear, pero no desde el convencimiento sino desde la duda, desde la vulnerabilidad y desde el trabajo. Algo que no es y que apenas puede ser balbuceado, pero que ponemos en el centro y que, por eso mismo, es.

«Solo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo».³⁶ Esta imagen nos proporciona algo valioso: la luz no nos es extraña, nos toca, nos penetra y se nos arraiga, y para recibirla solo necesitamos buscarla. Santa Teresa utiliza la imagen del árbol plantado en el agua del jardín interior. La Luz se refleja en el agua que nos comunica a todos haciéndose inspiración.

Las imágenes son poderosas, inspiran más que las palabras. S. Ignacio escoge para sus «ejercicios», escenas de los Evangelios en las que uno puede situarse y sentir, indica que se han de explicar hechos, parábolas, ejemplos, sin dar interpretaciones, permitiendo que el oyente sienta sus propios movimientos interiores que provocan la re-creación de los valores (Stein) y el ansia de esperar trabajando (Weil, santa Teresa).

Weil, en uno de sus últimos escritos: «Esta guerra es una guerra de Religiones», nos dice que el hombre, a causa de su atracción por el conocer, ha de enfrentarse al problema del bien y el mal. Unos intentan evadirse, otros se someten a la idolatría, pero solo la mística hace posible ese encaramiento. Basta con poner en el centro algo infinitamente pequeño que nos llama a la puerta: la mirada de un niño, la necesidad de quien me mira. La tendencia del poder, como desmesura que es, acaba cayendo gracias a eso infinitamente pequeño que sigue otro tipo de procedimientos.

«La mística es el tránsito más allá de la esfera en la que el bien y el mal se oponen, y ello gracias a la unión del alma con el bien absoluto. Tal unión es una operación real. El bien absoluto es una cosa diferente del bien que es el contrario y el correlativo del mal, cualquiera que sea el modelo y el principio [...]. Pero la vida entera de todo un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté toda ella orientada hacia la mística. Solo esta orientación distingue a la religión de la idolatría».³⁷

La única verdad que reconoció Job, la Belleza del Universo, permite enraizar el pensamiento y la acción en la sed de Justicia, la única sed con la que se aplaca, sin saber cómo, la de nuestra angustia vital en la querencia de cumplir su Voluntad, fin de toda mística cristiana que tan bien comprendió y explicó S. Weil.

La atención gratuita y pura que genera el sentimiento de Belleza y el deseo de Verdad, puede generar —a modo de Bienaventuranza— que «cuanto más repelente sea la desgracia, más soberanamente hermosa sea la expresión de la desgracia».³⁸ Vemos her-

³⁶ S. WEIL, «La persona y lo sagrado», (EL), *op. cit.*, 2000, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, pp. 84 y 85.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

mosa la expresión: el rostro, la mirada, la sonrisa, el poema, el canto..., no la desgracia en sí y menos el daño que provoca.

La Verdad o Luz interior que permitimos que nos alcance es inspiración libre que nunca podremos atrapar en unas palabras, ni siquiera en unos hechos y menos aún en sus juicios; debemos estar dispuestos, incluso, a *abandonar la propia religión, aun perdiendo con ello la razón de vivir, en el caso de que fuera algo distinto a la verdad.*³⁹

Estar dispuesto a abandonar la religión puede parecernos fácil hoy en día, pero no lo es tanto si es un signo de pertenencia e identidad, pues dejamos de ser quien somos, nos quedamos como suspendidos en el aire, dejamos de creernos buenos y sabemos «con toda el alma» que «Uno solo es Bueno», que hasta Cristo —en algún mundo— puede no existir, aunque entonces tendríamos que inventarlo, porque lo amamos y volvemos la vista a una Cruz vacía y a los crucificados por el mundo.

La Cruz es la única verdad, y el bien existe, ya que lo recibimos. La atenta y activa espera provoca movimientos de apertura y de renuncia incluso a la propia experiencia sentida y razonada que, una vez ha echado el vuelo, el alma deja ir, consintiendo al morir de ese yo más íntimo donde conocimos y gustamos el amor.

La mística conlleva una voz que no suena, pero que nos resuena y reconocemos como más cierta que todo lo cognoscible, renovó la Iglesia porque plantó cara a todo lo que intentaba burlar a la Verdad, esa que es igual a Justicia y Amor.

También hoy debemos plantar cara a la distorsión de una Verdad que nunca brillará con las luces con las que enfocamos lo propio, sino que nos llega anunciada por quienes no pretenden anunciar nada, aquellos que solo denuncian porque fueron raptados para ser profetas de la justicia y del equilibrio ecológico, los seres pequeños y limpios que transmiten alegría y generan la estima que nos habita, los que frenan el ejercicio de su poder para no ser causa de desgracia, los que resisten la desgracia sin renunciar al bien, los que restauran belleza, los consecuentes servidores de la verdad. Habremos de adentrarnos en la espesura y hacer un hueco para que la luz penetre y que esa realidad escondida sea.

El acto místico⁴⁰ viene de la mano del espíritu crítico y genera una mayor liberación, pero previamente ha necesitado caminos de conocimiento y refugios de atención: «solo el esclavo rebelde puede liberarse por el espíritu».⁴¹ La marca del esclavo, no querida porque parte el alma, puede llevar, si no se renuncia al bien, a la Libertad y al amor.

³⁹ S. WEIL, (ER), *op. cit.*, 2014, p. 180.

⁴⁰ Con «acto místico» nos referimos a una experiencia mística no provocada que genera una certeza más cierta que todo lo experimentado, deja una huella y alienta a la consecuencia.

⁴¹ S. WEIL, (EF), *op. cit.*, 2018, p. 44.

«Renunciamiento sin transferencias (al “yo”). Eso es el amor a Dios. Pero al tener todo pensamiento humano real un objeto concreto aquí abajo, se presenta en primer lugar como amor a la belleza del mundo o como amor al prójimo».⁴²

Estábamos dentro, salimos y entramos, nos hicimos pequeños, conocimos algo del mundo, nos resistimos a la mentira y a ejercer daño, esperamos perdiendo la vista en ello, entrábamos y hacíamos el vacío más grande, salíamos a cumplir con nuestra responsabilidad, ya viejos, nos han llamado con una mirada, un gesto, una conmoción y hemos despertado a amar, eso es ya lo único que queremos y con eso lo queremos todo.

El fin de todo camino místico, que pasa necesariamente por el conocimiento y el consentimiento a lo irreductible de la realidad, es el amor al prójimo y a ese misterioso «morador» que nos alcanza y nos acaba llevando desde esos adentros que desconocíamos y por donde vimos, breve, pero intensamente «el Viviente que nos ve» y que nos movió a ser, a salir, a actuar.

Finalmente, la grieta entre el deseo y la necesidad, mirados ambos de frente y aceptados en su irreductibilidad, nos hizo de puente.

Finalmente, el camino de la mística resulta ser un camino de desprendimiento o abnegación, un camino apasionado en el que se padece, se espera y se conoce desde el trabajo y la renuncia. Las experiencias místicas, breves, intensas, transformadoras de la existencia, más ciertas que todo lo pensado, sentido o experimentado, pueden darse o no; si se dan, serán para amar más y mejor, ese plus y esas obras que pedían san Ignacio o santa Teresa.

Finalmente, todo es contingencia y hay que saberlo con toda el alma. Si santa Teresa y su *Libro de Vida* sobrevivieron a la Inquisición fue porque contaba con apoyos fuera de la Iglesia; no ocurrió lo mismo, tras al fallecimiento de la Santa, con algunas de sus hermanas. El «Espíritu de la Verdad», ese que mueve a la transformación, a la creatividad y a la mayor libertad, siempre está y estará bajo sospecha.

El lenguaje nos permite movernos relacionando conceptos, ordenando el mundo, manejando signos, pero con ello podemos no *decir* nada. El «Decir» del Lenguaje nos llega desde el Silencio interior, se siente en el cuerpo y no en la mente, que está como «quieta», sale de donde se ha formado, como la mariposilla del gusano de seda (santa Teresa). Podemos admirarla durante un lapso, dejar que vuele y que muera para guardar su simiente, podemos recordarla y aprovechar sus hilos para el vestido de la expresión con el que tejaremos ese entendimiento sentido que nos ha despertado a amar. Se ha de expresar, sí, mediante el arte, la mirada, el acto y la palabra, y se ha de dejar ir sabiendo que también las experiencias místicas mueren y que el único refugio es el Silencio.

... *La puerta, al abrirse, dejó pasar tanto silencio...*⁴³

⁴² S. WEIL, *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, p. 31.

⁴³ S. WEIL, *Pensamientos desordenados* (PD). Madrid: Trotta, 1995, p. 13.

6. Conclusión

El camino de la mística no pasa necesariamente por las experiencias místicas, pues lo que sabemos de ellas es que se nos muestran bajo la apariencia del bien (algo con lo que nos crecemos) pero que solo se dan tras la muerte del egoísmo. El camino de la mística es un camino de renuncia, pero no por sí misma (algo con lo que también podemos crecer), sino porque el alma, o «yo», busca en sí algo que está como fuera de sí mientras busca algo fuera de sí que está en su propio sí, un camino ignorado en sí mismo.

La experiencia mística no es su expresión, pero sí conlleva una concreción. Al «momento del genio» o a la experiencia mística han de suceder los trabajos, el sometimiento a la realidad que conlleva la capacidad de leer: *detrás de la sensación, la necesidad; detrás de la necesidad, el orden, y detrás del orden, la obligación —Dios—*. «La prueba de la bondad de Dios es que lo amamos». «Amor: el desgraciado que es colmado con el gozo del Amado».⁴⁴ Masticar todo ello forma parte de un camino que, aunque ignorado, nos permite sentir, gustar lo dulce y lo amargo, sabernos vivos, comunicar vida, conocer la alegría, querer la vida.

Al final se tratará, con la mística cristiana, esa cuya peculiaridad es la de seguir al Jesús del Evangelio, de amar más al prójimo, de ser perdonados y de no querer más que *consentir a su Voluntad*. Nadie explica mejor que Simone Weil en qué consiste eso: «la noción de conformidad a la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad».⁴⁵ Se tratará de cumplir con nuestras obligaciones, de hacer aquello que nos sentimos llamados a hacer y que nadie más hará por nosotros y de dedicarnos a aquello que nos gusta y no daña a nadie.⁴⁶ Un camino de ab-negación (san Ignacio), de renuncia (S. Weil) o, en palabras de Teresa, de desasimiento. Un llegar a ser lo que el alma humana «debe ser», con la inmejorable expresión filosófica de E. Stein.⁴⁷

Relacionar el decir de los místicos con las intuiciones de los filósofos de la mística y del lenguaje nos ha permitido entrever dibujos idénticos entre el pensamiento de Simone Weil y lo que algunos de ellos vivieron y/o explicaron. Seguir los hilos de los primeros escritos weilianos nos ha llevado a entrever la consecuencia de los últimos textos en los que vierte sus intuiciones sobre la mística, la política o la educación, trazados armónicos entre los que fue dejando huecos suficientes para que el amor por el objeto de estudio posibilite un refugio al «Espíritu de la Verdad», ese que puede residir en la Ciencia a condición de que ese amor sea el único móvil.⁴⁸

⁴⁴ S. WEIL, (C), *op. cit.*, 2001, pp. 463 y 467.

⁴⁵ S. WEIL, (ER), *op. cit.*, 2014, p. 194.

⁴⁶ Por ejemplo, en WEIL, (PD), *op. cit.*, 1995, pp. 30-31.

⁴⁷ E. STEIN, *op. cit.*, 2007, p. 1019.

⁴⁸ S. WEIL, (ER), *op. cit.*, 2014, p. 187.

Podemos concluir que su obra, en conjunción con su vida, es también un *Refugio al Espíritu de la Verdad*.

M^a Ángeles GARCÍA-CARPINTERO SÁNCHEZ-MIGUEL
American Weil Society
angelsgarcia carpintero@gmail.com

Article rebut: 20 de gener de 2020. Article aprovat: 21 de setembre de 2020

Carmen HERRANDO

Resumen

A pesar del agnosticismo en que fue educada, Simone Weil se abrió a lo sobrenatural sin prejuicio alguno, aceptando y acogiendo esta dimensión de lo real, pues la realidad fue su principal referente. La lectura, al final de su vida, de las obras de San Juan de la Cruz confirmará sus grandes intuiciones sobre Dios y le abrirá nuevas perspectivas acerca del sufrimiento humano, abordando la «vía negativa» del ateísmo purificador. En este sentido, la lejanía de Dios resulta hoy una *palabra* para nuestro mundo; este es el mensaje que nos brindan el santo carmelita y la filósofa anarquista.

Palabras clave: vía negativa, ocultamiento, ateísmo, purificación, deseo, lejanía.

Simone Weil. An answer to the remoteness of God

Abstract

Despite that Simone Weil was educated as an agnostic person, she open herself, without any constraints, to the supernatural world, accepting and assuming this dimension as part of the real world, being the reality her main point of reference. The reading, at the end of her life, of Saint John of the Cross writings, will provide to her the confirmation of her former intuitions about God, and will open her to new approaches about the human suffering, undertaking the “negative way” of the purifying atheism. In this sense, the remoteness of God, became nowadays a *word* for our world; this is the message that is offered to us by both, the carmelite saint and the anarchist philosopher.

Key words: negative way, concealment, atheism, purification, desire, remoteness.

*Cinco pájaros en el tejado.
Solitarios.
Luego dos. Luego, ninguno.
Hoy no hay meditación de pájaro
solitario en el tejado.
Sólo tejado solitario.*
José Jiménez Lozano

1. La irrupción de lo sobrenatural

Simone Weil (París 1909 – Ashford, Inglaterra 1943) fue educada en el agnosticismo por unos padres «librepensadores» y pertenecientes a familias de origen judío. En la familia Weil solo practicaban el judaísmo la abuela paterna y algunos miembros de la familia de Bernard Weil, el padre de la filósofa; sin embargo, el mismo doctor Weil se decía agnóstico y llegó incluso a confesarse ateo.¹ Simone Weil apenas se relaciona con el judaísmo, pero cuando se aproximó a cuestiones que tenían que ver con la tradición de sus mayores, el resultado casi siempre fue problemático, hostil incluso. No pocos entre los estudiosos de la autora se refieren a su marcionismo, debido a su rechazo radical de casi todo el Antiguo Testamento. Cuestión muy distinta sería, sin embargo, la de Dios, que Simone Weil, desde muy joven, consideró tema de capital importancia. Es conocido este testimonio suyo que consta en la carta que envió al dominico Joseph Marie Perrin a mediados de mayo de 1942, su *Autobiographie spirituelle*, donde expresa que el tema de Dios no debe tratarse de cualquier manera:

Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi, je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais.²

En esta misma carta, Simone Weil relata una experiencia que vivió durante su adolescencia y que la marcaría para toda la vida: su firme adhesión a la verdad, su convencimiento de que es posible alcanzar la verdad si se tiene un deseo profundo de llegar a ella y se hace, además, un gran esfuerzo de atención:

* Los textos de Simone Weil están extraídos de las *Œuvres complètes*, editadas por Gallimard. Las traducciones son de la autora del artículo, a excepción de «Autobiographie spirituelle», la carta que escribió al padre Perrin a mediados de mayo de 1942. El objetivo es proporcionar al lector las propias palabras de Simone Weil.

¹ S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*. París: Fayard, 1997², p. 13.

² S. WEIL, «Autobiographie spirituelle». *Atente de Dieu*. París: Fayard, 1984, pp. 36-37. (1ª ed. 1966). En español: *A la espera de Dios*. Traducción de M. Tabuyo y A. López. Madrid: Trotta, 1993, pp. 37-38.

Je ne regrettais pas les succès extérieurs, mais de ne pouvoir espérer aucun accès à ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité. J'aimais mieux mourir que de vivre sans elle. Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ces facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre.³

Esas tinieblas interiores venían causadas en gran parte por la brillantez de su hermano André, que había ingresado en la universidad con solo dieciséis años, con un permiso especial, y, aunque Simone Weil lo admiraba mucho, se sentía como eclipsada por el talento de quien pronto habría de destacar en el campo de las matemáticas, llegando a convertirse en un matemático notable.

La atención jugó un papel central en la vida y en la obra de Simone Weil; si se puede hablar de un «método» en su filosofía, este sería el de la atención. Hasta podríamos referirnos, en términos filosóficos clásicos, a la atención como el *organon* del pensamiento weiliano. Una atención que en Simone Weil estaría siempre y certeramente ligada a la búsqueda implacable de la verdad; este rasgo es capital, pues es el núcleo de la inmersión en lo real que caracterizó la vida de la filósofa, de principio a fin. En efecto, su referente principal, el blanco de sus pensamientos, su mayor fuente de inquietud, su gran pasión, fue la realidad, en la que supo volcarse con admirable entereza moral y una enorme grandeza de espíritu, fijándose de manera muy especial en los más desdichados.⁴

Émile Chartier, conocido como Alain, su profesor en el liceo Henri IV, donde preparaba el ingreso en la Escuela Normal superior, también marcaría a Simone Weil en esta fidelidad a la verdad y a la realidad, así como en el reconocimiento de que la primera no es sino el reflejo de la segunda.⁵ Su contribución a este pensamiento tan atenido a lo real se dio ya desde un sencillo gesto que Alain solía hacer en el aula del liceo Henri IV, al comenzar el curso, y que comentan también otros alumnos suyos como hecho que les resultaba significativo: escribir en la pizarra esta expresión de Platón: «hay que ir a la verdad *con toda el alma*».⁶ Si en Simone Weil ya estaba presente esta pasión por la verdad, Alain la consolidó, sin duda.

En 1935, después de trabajar casi un año como obrera —una experiencia con la que ya soñaba durante sus estudios, pero que no llevaría a cabo hasta finales de 1934—, y

³ *Ibid.*, pp. 38-39. *A la espera de Dios*, op. cit., pp. 38-39.

⁴ Véase: R. CHENAVER, *Simone Weil. L'attention au réel*. París: Michalon, 2009. Versión en español: *Simone Weil. La atención a lo real*. Traducción de Alejandro Del Río. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2014.

⁵ S. WEIL, «L'Enracinement». *Œuvres complètes*, V, 2. París: Gallimard, 2013, p. 319. Véase la cita completa más adelante.

⁶ PLATÓN, *La República*, 518c.

tras haber ejercido como profesora en diversos liceos femeninos, Simone Weil viviría su primer encuentro con el cristianismo. Fue en Portugal, en Póvoa de Varzim, un pueblecito cercano a Viana do Castelo, donde presencié una procesión de gentes sencillas que veneraban una imagen de la Virgen y cantaban canciones de aires tristísimos. Era un pueblo de la costa, y la mayoría de aquellas personas vivían de la pesca. Simone Weil tuvo la impresión de que aquello que presenciaba en aquel atardecer tenía que ser un ritual de una religión hecha para esclavos, pues ella misma se sentía como una esclava tras la dura experiencia que acababa de vivir en la fábrica. Lo plasman bien estas palabras de la carta al padre Perrin que se viene citando:

C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Rien ne peut en donner une idée. Je n'ai jamais rien entendu de si poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga. Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.⁷

La terrible experiencia de la guerra de España, en la que participó brevemente en agosto de 1936,⁸ vino a sumarse a la vivencia humillante de explotación padecida en la fábrica. Para reponerse, en la primavera de 1937, Simone Weil emprendió un viaje de descanso y esparcimiento por Italia. Estando en Asís vivió su segundo encuentro con el cristianismo, muy diferente del de Portugal. Así lo relata al padre Perrin en la citada carta de mediados de mayo de 1942:

En 1937 j'ai passé à Assise deux jours merveilleux. Là, étant seule dans la petite chapelle romane du XIIe siècle de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent, quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux.⁹

Este «algo más fuerte que yo» representa esa dimensión aún desconocida a la que la llevaría su propio camino de apertura a lo real. Simone Weil —ella misma lo expresa— nunca buscó a Dios.¹⁰ Sin embargo, hallaría sus huellas en la realidad misma. Así, du-

⁷ S. WEIL, *Atente de Dieu, op. cit.*, pp. 42-43. *A la espera de Dios, op. cit.*, p. 40.

⁸ Cruzó la frontera por Portbou en torno al 8 de agosto de 1936, y regresó a París con sus padres a finales de septiembre. En el frente, pasó unos ocho días en Pina de Ebro, cerca de Zaragoza, formando parte de la Columna Durruti, con milicianos anarquistas que pertenecían al POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista); un accidente hizo que la enviaran a Barcelona, y entre Barcelona y Sitges pasaría mes y medio más, recuperándose de la quemadura que le causó el accidente (se quemó la pierna izquierda con aceite hirviendo).

⁹ *Ibid.*, p. 43. *A la espera de Dios. Op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

rante la Semana Santa del año siguiente (1938), en la abadía benedictina de Solesmes, en cuya hospedería pasaba unos días con su madre, el ejercicio de atención que solía ayudarla a vencer los terribles dolores de cabeza que padecía, la dispondría a vivir otra experiencia singular:

Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes.¹¹

Merced a un joven católico inglés que también pasaba en Solesmes la Semana Santa, Simone Weil pudo conocer textos de los poetas metafísicos ingleses del siglo XVII, que se habían inspirado mucho en los místicos españoles del siglo anterior, sobre todo en Juan de la Cruz y en Teresa de Jesús. Más adelante, la filósofa contará por carta al padre Perrin y al poeta Joë Bousquet dos experiencias similares (o quizás la misma): que mientras recitaba un poema de Georges Herbert, uno de los aludidos poetas metafísicos, el titulado *Love*, Cristo mismo «descendió y la tomó»; son sus palabras exactas, y constan en la citada carta a su amigo dominico.¹²

Se puede afirmar que, en la primavera de 1938, lo sobrenatural entró, de algún modo, a formar parte de la vida de Simone Weil. Con todo, es raro hallar la palabra *surnaturel* en los escritos anteriores a 1941, aunque la autora se servirá mucho de ella en los dos últimos años de su vida.¹³ Esta presencia de lo sobrenatural la descubre Simone Weil abriéndose a la realidad y acogiendo lo que esta le brinda; por su pasión por la verdad, recibe este aspecto de lo real, hasta entonces desconocido, con sencillez y humildad admirables. En la vida de Simone Weil tendría un efecto clave, como si entrara en otra dimensión o la hiciera atravesar un umbral, y quedase esa semilla albergada en el secreto de su vida interior. De la imagen del umbral se servirá a menudo la autora. Escribe, por ejemplo: «Le seuil, c'est la consommation du grain de grenade, c'est un instant de consentement inconditionné au bien pur. On ne s'aperçoit qu'il n'a été accordé qu'après coup»¹⁴ [‘El umbral es la consumición del grano de granada, un instante de consentimiento incondicionado al bien puro. Hasta después no se da uno cuenta de que le ha sido acordado’]. El grano de granada que comió Perséfone, y que representa la presencia del bien en el alma, un bien infinitamente pequeño, como se verá. Simone Weil halló en su vida una honda aspiración a este bien puro. Y descubrir

¹¹ *Ibid.*, p. 43. *A la espera de Dios. Op. cit.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 41. La carta a Bousquets puede verse en S. WEIL. *Œuvres*. París: Gallimard (col. Quarto), 1999, p. 797.

¹³ Pascal David afirma que esta palabra está «omniprésent dans les textes des deux dernières années (été 1941-été 1943), en particulier dans les *Cahiers*». P. DAVID, «L'absolu, peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?», *Cahiers Simone Weil* [Passy] XXXV, nº 1, marzo 2012, p. 31.

¹⁴ S. WEIL, «Cahier VIII». *Œuvres complètes* VI, 3. París: Gallimard, 2002, p. 98.

lo sobrenatural la llevaría a identificar ese bien con Dios mismo: Dios es el Bien, afirmará.¹⁵

Es curioso, y resulta hasta irónico, que la pensadora anarquista, la mujer que por probidad intelectual se negaba a adentrarse en el terreno de lo sobrenatural por el rechazo que le generaba cualquier riesgo de autosugestión, cuando es la realidad misma la que le «muestra» lo sobrenatural como una de sus múltiples dimensiones, supiera entonces acogerlo, y lo hiciera con la misma probidad intelectual con la que antes se precavía ante ello.

El juego «realidad/verdad» es constante en la vida de Simone Weil. Al final de sus días escribe en las páginas de *L'Enracinement*: «La vérité est l'éclat de la réalité»,¹⁶ es decir, que la verdad es el fulgor, el estallido, la eclosión de la realidad; mucho más que un mero reflejo de la realidad misma. La vida de Simone Weil seguiría, así, marcada por el signo de la verdad; el hallazgo de la dimensión sobrenatural no sería sino el resultado de esta encomiable atención a lo real, que no deja de ser un vaivén permanente entre la atención y la verdad, en el que la filósofa se jugaría realmente la vida.

Una expresión muy querida a Simone Weil es *εν υπομονη*: permanecer *εν υπομονη* es para ella «l'attente, l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment et que ne peut ébranler aucun choc»,¹⁷ esto es: la espera, la inmovilidad atenta y fiel que se prolonga indefinidamente y a la que ningún impacto hace vacilar. Es una clave principal en su vida, a la que hay que sumar la compasión sin límites por todo ser humano y muy especialmente por los más desventurados y desamparados; y junto a lo anterior, una preocupación constante por la justicia, que habría de llevar a nuestra autora a la acción sindical y al terreno del pensamiento político, pero también al de una filosofía del trabajo y a una espiritualidad del mismo, que dejaría sin elaborar, aunque aportó grandes intuiciones.¹⁸

2. El encuentro con san Juan de la Cruz

Simone Weil se abre, pues, al conocimiento sobrenatural por fidelidad a la realidad. Esta dimensión de lo real la rastreará también en los escritos griegos y en muchos de los grandes textos de la mística universal, especialmente los de las tradiciones orientales hinduistas, influida sin duda por su amiga y biógrafa Simone Pétrement.¹⁹ En sus es-

¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁶ S. WEIL, «L'Enracinement». *Œuvres complètes*, V, 2. *Op. Cit.*, p. 319.

¹⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 1 (Écrits de Marseille, 1). París: Gallimard, 2008, p. 324. [‘La espera, la inmovilidad atenta y fiel, que dura indefinidamente, y a la que ningún choque puede hacer vacilar’].

¹⁸ Sobre filosofía del trabajo: R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*. París: Éditions du Cerf, 2001.

¹⁹ Sobre Simone Pétrement hay un número especial de *Cahiers Simone Weil* [Passy] (Tomo XVI, 2, nº 2-3), en 1993.

critos son muy numerosas las alusiones a los griegos (la mayor parte en *La source grecque* —la fuente griega—); bástenos aquí con esta referencia al pensamiento de Platón: «La disposition de l'âme qui reçoit et accueille la grâce n'est pas autre chose que l'amour. L'amour de Dieu est la racine et le fondement de la philosophie de Platon»²⁰ [‘La disposición del alma que recibe y acoge la gracia no es sino el amor. El amor de Dios es la raíz y el fundamento de la filosofía de Platón’]. Está asimismo convencida de que, para el gran filósofo griego, «lo real es trascendente», y que esa es la idea fundamental de Platón, como expresa en el *Cahier IX*.²¹

Por la propia experiencia del hallazgo inesperado de lo sobrenatural en su vida, vivirá Simone Weil esta dimensión como algo a un tiempo oscuro y luminoso;²² se sabía interpelada por un Dios que ni siquiera llama a la puerta de su vida, sino que permanece silencioso a la espera de que ella, y cualquier ser humano, lo acoja y le abra las puertas de su corazón. El Dios que concibe Simone Weil no es el Dios «todopoderoso» de algunos pasajes del Antiguo Testamento, ni el «Dios de los ejércitos»; tampoco es el «creador», el hacedor de todo, sino un Ser que, al tiempo que crea, se *descrea*, porque el Amor es su verdadera esencia.

La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité.²³

De ahí que nuestra autora quedase maravillada ante este verso del *Dies irae*, himno latino de difuntos, que copia en la portada de algunos de sus cuadernos y cita no pocas veces en sus escritos: «Quaerens me sedisti lassus», es decir: buscándome, tuviste que sentarte, muerto de fatiga. Es la imagen de Dios mendigando el amor de sus criaturas. Simone Weil se adentra así en una experiencia muy rica que descubre también, como se ha indicado, en textos griegos y orientales, y hasta en algunos pasajes del folclore universal, lo que la llevó a pensar que hay una única tradición mística común para todas las grandes sabidurías y religiones del mundo.²⁴

²⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 2 (Écrits de Marseille, 2). París: Gallimard, 2009, p. 88.

²¹ S. WEIL, «Cahier IX». *Œuvres complètes* VI, 3. *Op. cit.*, p. 179.

²² S. WEIL, «Cahier VI». *Œuvres complètes*, VI, 2. París: Gallimard, 1997, p. 324.

²³ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 1. *Op. cit.*, p. 291.

²⁴ Tanto en *Carta a un religioso* como en la Carta a Jean Wahl, ambas de 1942, Simone Weil se refiere a esta unidad de la mística. «Je crois qu'une pensée identique se trouve exprimée, d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes, dans les mythologies antiques ; dans la philosophie de Phérékydés, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Platon et des Stoïciens grecs; dans la poésie grecque de la grande époque; dans le folklore universel; dans les *Upanishad* et la *Bagavad-Gîtâ*, dans les écrits des Taoïstes chinois et dans certaines courants bouddhistes; dans ce qui reste des écritures sacrées d'Égypte; dans les dogmes de la foi chrétienne et les

Será en otoño de 1941 cuando la experiencia sobrenatural y mística de Simone Weil encuentre un eco muy grande en los escritos de un místico español del siglo XVI: san Juan de la Cruz, a quien nunca hasta entonces había leído. Simone Weil pasaría parte del verano y del otoño de aquel año en la finca del escritor Gustave Thibon, a quien conoce a comienzos de agosto a instancias de Joseph Marie Perrin, el dominico de Marsella con quien mantenía conversaciones acerca de la fe, desde el inicio de aquel verano. Ella quería trabajar como obrera agrícola, y Thibon vivía en un pueblecito, Saint-Marcel-d'Ardèche, donde Simone Weil podría encargarse de diversas tareas del campo, para trabajar después como vendimiadora en las tierras de un agricultor conocido de Thibon, en Saint-Julien-de-Peyrolas. Fue durante estos meses, entre agosto y octubre, cuando Gustave Thibon dio a leer a Simone Weil las obras de san Juan de la Cruz, en una edición en lengua española. La pensadora quedó maravillada. Aquel otoño del 41 fue también el momento en el que Simone Weil comenzó a rezar. No había rezado nunca, temerosa de la autosugestión que la oración pudiera provocar en ella, y por pura probidad intelectual; pero ella y Thibon leían textos en griego, y el Padre-nuestro fue uno de ellos. Lo recitaban juntos y se prometieron aprenderlo de memoria.²⁵ Simone Weil lo rezaría cada día durante el tiempo de la vendimia, con una atención plena, y su vivencia sería excepcional...

En este contexto, la lectura del místico español, poeta y reformador de la Orden del Carmen tras los pasos de Teresa de Ávila, fue para Simone Weil un auténtico descubrimiento. Así escribe a su hermano André a finales de aquel año (1941):

As-tu lu saint Jean de la Croix ? C'est en ce moment ma principale occupation. On m'a donné aussi un texte sanscrit de la *Gita*, transcrit en lettres latines. Ce sont deux pensées extraordinairement semblables. La mystique de tous les pays est identique. Platon doit y être rangé, et qu'il prenait les mathématiques comme matière de contemplation mystique.²⁶

écrits des plus grands mystiques chrétiens, surtout saint Jean de la Croix; dans certaines hérésies, surtout la tradition cathare et manichéenne. Je crois que cette pensée est la vérité, et qu'elle a besoin d'être exprimée à travers la seule chose à peu près bonne que nous ayons en propre, à savoir la science». (S. WEIL, «Lettre à Jean Wahl». *Œuvres*. Paris: Gallimard, col. Quarto, 1999, p. 979).

²⁵ Esta experiencia la comparte con el p. Perrin en la citada carta de mayo del 42: «Parfois, les premiers mots déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni point de vue [...] Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise». S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 49. [A veces, ya las primeras palabras arrancan mi pensamiento de mi cuerpo y lo trasladan a un lugar más allá del espacio en el que no hay ni perspectiva ni punto de vista (...). A veces también, durante esta recitación o en otros momentos, Cristo en persona está presente, pero con una presencia infinitamente más real, más punzante, más clara y más llena de amor que aquella primera vez en que se apoderó de mí. *A la espera de Dios*, p. 43].

²⁶ S. WEIL, *Œuvres Complètes*, VII, 1 (Correspondance familiale. Lettre du 20? décembre 1941). Paris: Gallimard, 2012, pp. 502-503.

Los escritos de Simone Weil posteriores a esta fecha contienen muchas referencias a san Juan de la Cruz, de cuya obra llega a decir que es «une étude rigoureusement scientifique des mécanismes surnaturels»²⁷ [‘un estudio rigurosamente científico de los mecanismos sobrenaturales’]. Tan alta es la importancia que da la filósofa al místico del siglo XVI.

3. La vía negativa del ateísmo purificador

Por la autenticidad del propio descubrimiento de la dimensión sobrenatural y por contraste con las experiencias vividas por otros, Simone Weil reconoce que, más allá de la curiosidad o incluso de algún interés morboso, los seres humanos no emprenden el camino de lo sobrenatural; al contrario, más bien tienden a huir de él cuando sale a su encuentro y barruntan lo que supondría en sus vidas prestarle atención. Por su visión penetrante de las realidades humanas, la filósofa francesa comprendió que el ser humano tiene una gran propensión a escapar de dicho camino; primero se acerca, pero pronto, al sospechar que seguir por ahí puede reclamarle la vida, huye casi desfavorido, o se aproxima acaso desde la superficie o desde la orilla. Sin embargo, ella supo acoger lo sobrenatural con verdadero entusiasmo²⁸ porque se lo brindaba la realidad, y reconocería en ello auténticas semillas de la verdad.

Juan de la Cruz vino a ratificar a Simone Weil en sus consideraciones acerca de que adentrarse en la vía de lo sobrenatural²⁹ —las cosas de Dios, el misterio, pero también cuanto está más allá de lo materialmente humano— demanda un vaciamiento de uno mismo que difícilmente llevan a cabo las personas, ni siquiera las muy religiosas. Entre estos últimos, muchos hay que se sirven de la religión para alcanzar sus propias aspiraciones, haciendo de lo religioso una suerte de «constructo» y tratando así de «manejar» al mismo Dios, pese a que, si hay en la vida algo no manejable, eso es precisamente el Misterio. Es esta actitud la que desenmascara magistralmente Juan de la Cruz por medio de una vía negativa cuyos principales elementos son la «nada» y el símbolo de la «noche». Ante este camino espiritual quedó admirada Simone Weil, quien afirmaba que «la religion en tant que source de consolation est un obstacle à la véritable foi : en ce sens l’athéisme est une purification»;³⁰ es decir, que, si se toma la religión como

²⁷ S. WEIL, *Œuvres Complètes*, V, 2. *Op. cit.*, p. 329.

²⁸ Etimológicamente, «entusiasmo» significa morar en la divinidad —*enthousiasmós*, en griego—, estar inspirado por ella. «Estado de intensa excitación espiritual en que estaban las sibilas al pronunciar sus oráculos», leemos en el Diccionario de María Moliner, al consultar la palabra *entusiasmo*.

²⁹ Simone Weil afirma que lo sobrenatural es «la différence entre le comportement humain et le comportement animal» (OC VI, 3, 78), es decir, la diferencia entre el comportamiento humano y el animal; descubre así lo sobrenatural como algo inherente al ser humano.

³⁰ S. WEIL, *Œuvres Complètes*, VI, 2. *Op. cit.*, p. 337.

fuente de consuelo, resulta un obstáculo para la fe verdadera, y por eso llega a aseverar que el ateísmo es una purificación.

En su *Introducción al cristianismo*, Joseph Ratzinger, refiriéndose a la antigua *religio* que convivía con el cristianismo de los comienzos, destaca que el cristianismo optó por la verdad frente a ciertas «costumbres vacías». «Justamente —escribe— en la sospecha de ateísmo que tuvo que afrontar el cristianismo primitivo es donde se ve con claridad su orientación espiritual, su opción frente a la *religio* y la costumbre carente de verdad, su opción exclusiva por la verdad del ser».³¹ Y hallamos intuiciones parecidas en autores protestantes como Dietrich Bonhoeffer o Karl Barth, para quienes la religión, entendida desde el mero ritual, no es sino un esfuerzo humano para acceder a Dios o a lo sobrenatural, que impide ser Dios al mismo Dios, como expresó con tanta contundencia el mismo Barth.

En su camino espiritual, Juan de la Cruz se adentró en las dimensiones más hondas del corazón humano: «Entremos más adentro en la espesura», escribe en el *Cántico espiritual*. Para el carmelita, a Dios se llega, mucho más que por las palabras o por la vía especulativa, a través de la fe profunda, que es primordialmente una fe despojada y purificada; se refiere así a la inteligencia de las verdades desnudas, que se da al entendimiento,³² y que consiste no en visiones, sino, bien al contrario, en tratar de comprender, cuando se camina a oscuras, no tanto a través de la razón como desde la atención y la esperanza vividas en el más recóndito centro del corazón. Así, en sus *Dichos de luz y amor* escribe: «si quieres venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo, sino negando».³³

La *noche oscura* de Juan de la Cruz aparece, así, como verdad diáfana a los ojos de Simone Weil. Estas son sus palabras: «Nuit obscure. Application dans tous les domaines. Activité non agissante. Non-intervention»;³⁴ con ellas expresa que la noche oscura se puede hallar en todos los aspectos de la vida, y la equipara a la «acción no activa», a un actuar que es no hacer y consiste en la espera —*attente*, noción muy weiliana—, equiparable a la no intervención, mas nunca desde la pasividad, sino desde la atención despierta y profunda, cuya esperanza no se agota (lo que tan a menudo expresa, como se ha indicado, con la palabra griega «hupomoné»: *υπομονη*).

Será este juego real entre presencia y ausencia, entre contradicciones y verdad, esta aceptación de la paradoja de que Dios responde en la oscuridad del misterio, lo que vincule especialmente a la pensadora francesa y al místico español. Ambos autores se

³¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*. Traducción de José L. Domínguez Villar. Salamanca: Sígueme, 2016³, p. 120.

³² S. JUAN DE LA CRUZ, «Subida al Monte Carmelo», L 2, cap. XXIV. *Obras completas*. Edición de L. Ruano de la Iglesia. Madrid: B.A.C., 1991, p. 377.

³³ S. JUAN DE LA CRUZ, «Dichos de luz y amor», nº 51. *Obras completas. Op. cit.*, p. 157.

³⁴ S. WEIL, «Cahier IV», *Œuvres Complètes*, VI, 2. *Op. cit.*, p. 120.

refieren a la confianza en medio de la noche, a la actitud amorosa de espera en la oscuridad más desconcertante, y a veces ante el ciego abismo de la nada. Los dos saben que en la vida humana es imprescindible acoger los estados de angustia y sinsentido, signos de la ausencia de Dios, si se quiere llegar a descubrir el amor verdadero. Este podría ser uno de sus mensajes en común para un mundo como el nuestro, en el que la oscuridad y el vacío apenas se consideran, no porque no estén presentes —que lo están, y mucho—, sino porque todo lo invaden el ruido o las imágenes, que invitan constantemente a huir de la quietud y el sosiego necesarios en cualquier búsqueda interior.

C'est quand l'âme épuisée a cessé d'attendre Dieu, quand le malheur extérieur ou la sécheresse intérieure lui fait croire que Dieu n'est pas une réalité, si néanmoins il continue à l'aimer, si elle a horreur des biens d'ici-bas qui prétendent le remplacer, c'est alors que Dieu, après quelque temps, vient jusqu'à elle, se montre, lui parle, la touche. C'est ce qui Jean de la Croix nomme nuit obscure.³⁵

La fe en el Dios escondido o ausente que permanece en el interior del ser como confianza despierta y se traduce en espera atenta, es para Simone Weil y para Juan de la Cruz un claro preámbulo del amor verdadero. Se trata de un auténtico ejercicio de fe. Y en esta enseñanza radica la purificación a través del ateísmo llevada a cabo por Simone Weil. Sin haber abordado desde el principio de su vida el tema de Dios, sin tener tampoco consciencia de haber buscado positivamente a Dios (o más bien habiéndose negado a emprender tal búsqueda), la filósofa sí es consciente de haber anhelado durante toda su vida el bien puro, que no deja entrever recompensa alguna a quien camina tras él. Su sorpresa será grande cuando ella misma se vea representada en uno de los personajes del juicio final que presenta el Evangelio de Mateo: entre los que están a la derecha del Rey, y a quienes el Rey, que es Cristo, se dirige con estas palabras:

«Venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo; pues tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era extranjero y me acogisteis, desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estaba en la cárcel y fuisteis a verme». Entonces los justos le responderán así: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos extranjero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Y cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?». Y el Rey les responderá así: «Os digo de verdad: Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí». (Mt 25, 34-40).

Simone Weil había dado de comer al hambriento, acogido al extranjero y vestido al desnudo, sin saber que estaba dando pan, abrazando o vistiendo al mismo Cristo. Así, desde su propia experiencia de vida, la filósofa se referirá al *ateísmo purificador* como

³⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 2. *Op. cit.*, p. 157.

ese estado de increencia en que se busca el bien por el bien mismo, ignorando aún que el Bien no solo es equiparable a Dios, sino que es Dios mismo. Su rigor intelectual y moral llega hasta afirmar que quien da pan a un desdichado por amor a Dios ya ha recibido su paga en este mismo pensamiento de obrar por amor a Dios:

Celui qui donne du pain à un malheureux affamé pour l'amour de Dieu ne sera pas remercié par le Christ. Il a déjà eu son salaire dans cette seule pensée. Le Christ remercie ceux qui ne savaient pas à qui ils donnaient à manger.³⁶

En el camino hacia una fe purificada, que acaba siendo fe mística, sitúa Simone Weil el ateísmo, o, mejor dicho, cierto ateísmo que es para ella una etapa de la fe. En sus escritos (*Cahiers*) se refiere a un estado de ignorancia que resulta imprescindible para la purificación de la fe, y que viene a ser uno de los dos ateísmos que describe: el ateísmo que niega a Dios, y el que es «purificación de la noción de Dios»;³⁷ este último es el que preserva al alma de cualquier manipulación de lo divino, al implicar el no saber, la ignorancia reconocida y aceptada con humildad.

Cas de contradictoires vraies : Dieu existe ; Dieu n'existe pas. Où est le problème ? Nulle incertitude. Je suis tout à fait sûre qu'il y a un Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que mon amour n'est pas illusoire. Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu. Mais cela, que je ne puis concevoir, n'est pas une illusion – Cette impossibilité m'est donnée plus immédiatement que le sentiment de ma propre existence.³⁸

Por eso afirmará Simone Weil que, entre dos hombres que no tienen experiencia de Dios, el que más cerca está de Él probablemente es el que lo niega.³⁹ Y escribirá asimismo que uno de los más deliciosos placeres hacia el ser amado es prestarle servicio sin que lo sepa, cuestión que, trasladada al amor a Dios, le lleva a decir que tal amor solo es posible por medio del ateísmo.⁴⁰

Con la finura intelectual que la caracteriza, Simone Weil deja entrever varios grados en el camino hacia el Bien (Dios mismo), que son etapas hacia la fe purificada o mística y comprenden un par de fases de ateísmo. El grado más bajo en este camino hacia el

³⁶ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 1. *Op. cit.*, p. 295.

³⁷ S. WEIL, «Cahier IV», *Œuvres complètes* VI, 2. *Op. cit.*, p. 125; pp. 337 y 338 del «Cahier VI».

³⁸ *Ibid.*, p. 126.

³⁹ S. WEIL, «Cahier V», *Œuvres complètes* VI, 2. *Op. cit.*, p. 195.

⁴⁰ «Un des plaisirs les plus délicieux de l'amour humain, servir l'être aimé sans qu'il le sache, n'est possible dans l'amour de Dieu que par l'athéisme» («Cahier XII», *Œuvres complètes* VI, 3. *Op. cit.*, p. 399).

Bien —que no se identifica todavía, ni lejanamente, con Dios— es el del ateísmo mercenario; se caracteriza porque el Bien buscado no está sostenido por el Ser, y no tiene, así, ninguna base ontológica. En este tipo de ateísmo, ser y valor están disociados, y ninguno de ellos tiene un fundamento ontológico que le otorgue algún contenido, de manera que aquí nada vale nada. Sería el caso de Iván Karamazov, el personaje de Dostoyevski, que proclama que, si no hay Dios, todo está permitido. Un grado por encima, sitúa Simone Weil la fe mercenaria, donde se da cierto grado de fe, pues se cree que el Bien existe y que está fundado en el Ser, de manera que se identifican el Ser y el Bien. Pero no hay que perder de vista que aquí la creencia en el Bien se da únicamente porque este es considerado garante de la moralidad. No hallamos aún asomo alguno de lo sobrenatural. A esta fe «inauténtica» o imperfecta —impura, podríamos decir— le sigue el ateísmo que Simone Weil considera esencial para acercarse al Bien puro: el ateísmo purificador, que percibe el Bien como lo más valioso de cuanto existe, aunque no se llegue a considerar siquiera la existencia de Dios o no se identifique dicho Bien con Dios. Por encima de este ateísmo purificador sitúa la filósofa la fe mística, a la que no se puede llegar sin haber pasado antes por la experiencia del ateísmo purificador. La fe mística, la verdadera fe, consiste para Simone Weil en experimentar la unidad trascendente que se da entre el Bien y el Ser.⁴¹

Este camino de purificación es muy similar al expuesto por san Juan de la Cruz en sus tratados sobre la *Noche oscura del espíritu* o la *Subida al Monte Carmelo*, y viene expresado en las imágenes de la nada y de la noche, algunas de las cuales él plasmaba gráficamente en los dibujos sobre la senda ascendente que trazaba para sus dirigidos... En ambos autores se da la vivencia del abandono confiado, la experiencia de un salto a ciegas...

Simone Weil estaba convencida de que Dios, «que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45), tiene predilección por los humildes y por quienes, al atender al prójimo, desconocen la identidad de aquel a quien están atendiendo.⁴² Dios ama a cada ser humano, y Simone Weil lo subraya desde su experiencia de haberse reconocido entre los «justos» del juicio final y a sabiendas de que ignoraba haber servido al mismo Cristo. En su vivencia de la desdicha, se fija en la misericordia auténtica, cuyo modelo es la misericordia divina, y pone de relieve tanto la gratuidad como la atención al otro desde el desconocimiento de su identidad, así como que no exista aspiración religiosa ni búsqueda de mérito alguno, pues con ello quedaría desvirtuada la verdadera compasión. Dios, que es el Bien, reconoce la generosidad de quienes ignoran las compensaciones. Simone Weil reprocha los intentos de

⁴¹ Véase G. KEMPFNER, *La philosophie mystique de Simone Weil*. Falicon: Nataraj, 1996. (La Colombe, 1960).

⁴² Para la idea weilliana de lo impersonal, véase «La personne et le sacré», en *Écrits de Londres*, un texto de honda raíz mística. Entiende la persona no desde lo que «es» socialmente o lo que representa, sino por el fondo sagrado que la configura.

manipular a Dios por parte de quienes profesan un credo, así como los logros y ambiciones en esta aspiración al bien, por los que quedarían falseadas las sendas de la búsqueda. Se trata, naturalmente, de una búsqueda mucho más existencial que religiosa, pues en el planteamiento weiliano cualquier búsqueda auténticamente humana compromete la existencia; la autora no entiende una religiosidad sin raíces existenciales, como tampoco se entendería desde un planteamiento serio de la fe. En esta reflexión es donde el ateísmo purificador surge como una aportación luminosa para el tiempo presente, donde abundan el agnosticismo, el ateísmo y, mucho más, la indiferencia y hasta la ceguera ante el misterio. Esto piensa Simone Weil: «Quiconque aime le prochain comme lui-même, même s'il nie d'existence de Dieu, aime Dieu»⁴³ ['Cualquiera que ame al prójimo como a sí mismo, aunque niegue la existencia de Dios, ama a Dios'].

Las enseñanzas de Juan de la Cruz palpitan en el fondo de esta propuesta; expresadas con lenguaje accesible y animadas por el fondo sobrenatural en el que arraiga el misterio de la vida humana, responden hoy a inquietudes reales. Simone Weil descubrió al escritor místico en medio del drama de la Segunda Guerra Mundial, y tanto la filósofa como el carmelita, y ambos a la vez, pueden ayudar a revitalizar el sentido de nuestro presente y a devolver a los hombres y mujeres de hoy al hondón personal que alberga las grandes preguntas, a la vivencia de la profundidad.

4. Porque es de noche...

Juan de la Cruz enseña la dificultad del camino de la fe, traducida muchas veces en un caminar a oscuras; por eso toma la *noche* como símbolo central de la vida espiritual, convencido como está de que hay que pasar por la negación de cuanto distrae a la persona de lo fundamental, que es confiar en Dios hasta perderse en Él. Por eso escribe, una y otra vez: «Ni esto, ni aquello, ni lo otro»; «ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro...», sobre todo en los esquemas del *Monte de perfección* que dibuja y comenta para quienes acompaña en su camino de fe. La noche representa tantas ideas y pensamientos atisbados y suprimidos, o aquello que no logramos entender; y también la miseria que hallamos en nosotros mismos, nuestras limitaciones y pobreza. Y hay que atravesar la espesura de la noche para alcanzar el día; de ahí la importancia de la humildad, que hace reconocer al hombre que apenas sabe sobre Dios.

Un aspecto de las enseñanzas de Simone Weil que puede resultar valioso para nuestro mundo descreído son las formas de amor implícito de Dios, que redacta en Marsella. A través de la atención prestada al prójimo, de la belleza, de la amistad, e incluso de

⁴³ S. WEIL, «Cahier VI», *Œuvres complètes* VI, 2. *Op. cit.*, p. 390.

las ceremonias religiosas, se puede acceder a la luz, al Bien, que es Dios.⁴⁴ Hasta las ceremonias religiosas, nada representativas de nuestro tiempo, pueden influir en personas que cultivan la sensibilidad y son capaces de vibrar con la música sacra o la liturgia, como le sucedió a la propia Simone Weil. La presencia de la belleza, la consideración del otro o el milagro de la amistad son heraldos de un amor escondido y una suerte de amor indirecto llamado a transformarse en auténtico amor a Dios. Y, para Simone Weil, vienen a compensar la vía negativa del no saber, que sumerge en la oscuridad de la noche. Con estas intuiciones, fruto de sus vivencias en Marsella y atisbadas en la desolación de la guerra, la filósofa propone un plan de acercamiento implícito a Dios —que sigue siendo Misterio— para un mundo que se aleja de la religión, entendida como camino exclusivo de acceso al Absoluto. Desde el testimonio del profeta sobre el *Deus absconditus*,⁴⁵ el ser humano ha sabido hallar presencia en la ausencia y sentido en el ocultamiento de Dios; y tanto el santo carmelita como la pensadora anarquista resultan ser hoy verdadera *voz* del Misterio para nuestro mundo, pues ambos descubren en la *lejanía* de Dios un mensaje de vida al que se accede por las vías del no saber y la espera atenta y amorosa. Por eso siguen invitando a emprender este mismo camino, que pasa por la humildad y la *descreación*, la paciencia y la entrega, desde una vida sencilla, anónima y callada. Toda una invitación a caminar contra la corriente general, pero una propuesta real de vida auténtica.

Las palabras que siguen pertenecen a los *Cahiers* de Marsella y a los de Nueva York (*La connaissance surnaturelle*), respectivamente, y son ejemplos de las enseñanzas de Simone Weil en este terreno; las primeras, escritas durante el mes de la vendimia (otoño de 1941), se refieren al vacío; las segundas, a esa cuarta dimensión en que el ser humano y Dios se cruzan en un punto que no por resultarnos inaccesible deja de ser real:

Accepter un vide en soi-même, cela est surnaturel. Où trouver l'énergie pour un acte sans contrepartie ? L'énergie doit venir d'ailleurs. Mais pourtant il faut d'abord un arrachement, quelque chose de désespéré, que d'abord un vide se produise. –Vide : nuit obscure. L'admiration, la pitié (les mélanges des deux surtout), etc., apportent une énergie réelle. Mais il faut s'en passer. [...] Il faut être un temps sans aucune récompense, naturelle ou surnaturelle. Nuit obscure.⁴⁶

Dieu et l'humanité sont comme un amant et une amante qui ont fait erreur sur le lieu du rendez-vous. Chacun est là avant l'heure, mais chacun dans un endroit différent, et ils attendent, attendent, attendent. L'amant est debout, immobile, cloué sur place pour la

⁴⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, 1. *Op. cit.*, p. 286.

⁴⁵ Is 45, 15: *Vere tu es Deus absconditus*. Pascal se hace eco en uno de sus *Pensamientos* (B 585).

⁴⁶ S. WEIL, «Cahier IV», *Œuvres complètes* VI, 2. *Op. cit.*, p. 136.

perpétuité des temps. L'amante est distraite et impatiente. Malheur à elle si elle en a assez et s'en va ! Car les deux points où ils se trouvent sont le même point dans la quatrième dimension...

La crucifixion du Christ est l'image de cette fixité de Dieu.⁴⁷

Simone Weil habla con autoridad: la de quien ha experimentado. Y, como Juan de la Cruz, invita a la paciencia y a la esperanza, virtudes poco cultivadas hoy, pero esenciales en una vida centrada en la espera y la confianza. Porque el vacío y la desolación de la noche no dejan de ser *lugares* donde Dios se llega a hacer presente. Es la clave de esta mística del ocultamiento y de la espera despierta.⁴⁸

5. La fe arraiga en el deseo

La fe de Simone Weil tiene sus raíces en lo más recóndito del alma, ese lugar interior donde se viven cosas de mucho secreto. Ahí, en el hondón del ser, es donde habita un anhelo profundo, un *Deseo* que vincula la vida humana con la realidad misma, como muestra Xavier Zubiri con su concepto de *religación*.⁴⁹ Simone Weil, amante apasionada de la verdad, al unir realidad y verdad halla en el núcleo de su propia vida un deseo de bien absoluto que identifica con su propio ser.⁵⁰ Desde muy joven experimentó tal deseo esencial de bien, y en ese núcleo de su alma sitúa la filósofa la raíz de la fe: «Tant que nous vivons il y a en nous désir. Et ce désir même est la plénitude du bien si nous l'empêchons de se diriger quelque part, de se subordonner à un objet qui n'est que faiblement bien»⁵¹ [‘Mientras vivimos, hay deseo en nosotros. Y tal deseo es la plenitud del bien, si le impedimos dirigirse a algún sitio o subordinarse a un objeto que solo débilmente es el bien’]. Simone Weil vuelve a esta idea una y otra vez en sus *Cuadernos*. Y vincula el deseo profundo con la atención, con la espera colmada de anhelo y de

⁴⁷ S. WEIL, «Cahier XIV», *Œuvres complètes* VI, 4. Paris: Gallimard, 2006, p. 185.

⁴⁸ La palabra francesa *attente*, además de significar espera, contiene la raíz de «atención». Para Simone Weil, *attente* consiste en permanecer atentos en la espera, una espera, pues, plenamente activa.

⁴⁹ Véanse sus obras *Naturaleza, historia, Dios* (1944) y *Sobre el hombre* (1986),

⁵⁰ «Puisque j'existe et que ce désir de bien absolu constitue le fond de mon être, il y a dans la réalité quelque chose qui a au moins la même valeur que ce désir. Mais j'en suis séparée. Je ne peux le rejoindre. Je peux seulement savoir que cela est et attendre, fût-ce des années». «Cahier IX», *Œuvres Complètes*, VI, 3., p. 277 [‘Puesto que existo y que ese deseo de bien absoluto constituye el fondo de mi ser, hay algo en la realidad que tiene al menos el mismo valor que este deseo. Pero estoy separada de ello. No puedo alcanzarlo. Solo puedo saber que es, y esperar, aunque sea años y años’].

⁵¹ S. WEIL, «Cahier IX», *Œuvres complètes*, VI, 3, p. 192.

confianza. Escribe, así, que «L'attention est liée au désir»⁵² —'la atención está ligada al deseo'— y que toda nuestra existencia consiste en este deseo de bien.⁵³

Simone Weil y sus padres llegaban a Nueva York a mediados de julio de 1942. Los dos primeros meses pasados en América fueron muy difíciles para ella, pues vivió un tiempo de oscuridad que duraría hasta que vislumbrara la posibilidad de volver a Europa. Al final de la etapa marselesa había leído a Heinrich Suso, discípulo del Maestro Eckhart, y esto reforzaría sus ideas sobre el vacío y la nada, tan sentidas en la primera etapa neoyorkina. Consideraba entonces, más que nunca, que Dios, que es anterior al ser, es nada, pues precediendo cualquier determinación ontológica no puede ser otra cosa... Esta actitud queda plasmada en su quietud atenta, como expresa en uno de los *Cahiers* de Nueva York: «Ne pas essayer, rester immobile, implorer en silence»⁵⁴ [No intentar nada, quedarse inmóvil, implorar en silencio]. Mas pronto volvería la filósofa, y con intensidad, sobre el deseo del Bien, donde este es claramente Dios: «que Dieu soit le bien est une certitude»⁵⁵ escribe; y también: «Je puis seulement désirer le bien»⁵⁶ [Solo puedo desear el bien]. Simone Weil va tan lejos en esta su exploración del deseo, que afirma incluso que Dios *es*, puesto que lo desea: «Dieu est puisque que je Le désire».⁵⁷ El deseo es así el anhelo que el hombre alberga en su interior, y que le hace aspirar permanentemente al Bien. Y aun el agua que origina nuestra sed, por poner esta imagen bíblica y universal, queda identificada por la autora con la sed misma, tal es su comprensión profunda del deseo.⁵⁸ Deseo en el que puede hallar un eco nuestro mundo, donde tantos deseos —pero con minúsculas— se suscitan, para entender que hay una diferencia radical entre el *Deseo* y los deseos.⁵⁹

En esta última etapa de su vida, Simone Weil retomará la noción del ateísmo purificador, aunque sin referirse a ella de forma explícita.

6. La grandeza de lo infinitamente pequeño

Para Simone Weil, la función esencial de la religión es impregnar de luz la vida, y si se realiza auténticamente, se plasmará en el terreno privado o en el público, mas sin

⁵² *Ibid.*, p. 229.

⁵³ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁴ S. WEIL, «Cahier XIV», *Œuvres complètes*, VI, 4. *Op. cit.*, p. 209.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁷ «Cahier XIV». *Ibid.*, p. 202.

⁵⁸ «Cahier XV». *Ibid.*, p. 220.

⁵⁹ En este punto, hay que referirse al libro de Jean LACROIX, *Le désir et les désirs*. Véase *El deseo y los deseos*. Traducción de M. Dolores Abalde. Fundación E. Mounier: Madrid, 2010. Así como a Emmanuel Lévinas, quien en *Totalidad e infinito* presenta el hondo Deseo del Otro.

llegar a dominar esa vida.⁶⁰ Pero lo sobrenatural es una dimensión mucho más honda, que tiene que ver con la semilla que Dios pone en los adentros del hombre, algo *infinitamente pequeño* que germinará si la persona en quien se deposita cuida y riega ese germen diminuto de vida verdadera. Únicamente si el ser humano lo consiente, pone Dios en su interior esa semilla casi insignificante, y se va.⁶¹ Al hombre le toca descubrir ese tesoro escondido que lleva en él. Simone Weil se refiere en muchas ocasiones a este *infiniment petit*; se trata de una noción central de su pensamiento, que evoca la presencia callada pero vivificadora de lo sobrenatural en el ser humano⁶². Pero también hace referencia con ello al carácter infinitesimal del bien en este mundo y, por lo tanto, a la tarea fundamental del hombre para avivar ese bien diminuto y hacerlo germinar y crecer.

Le point surnaturel, c'est le grain de grenade de l'*Hymne à Déméter*; le grain de sénévé de l'Évangile, qui devient un arbre où les oiseaux se posent; l'atome de bien pur qui, une fois entré dans l'âme, croît exponentiellement, sans que rien puisse l'en empêcher...⁶³

En la experiencia mística de Juan de la Cruz se encuentra también esta semilla del amor que tiene en Dios su propia fuente: el ser humano queda tocado por este amor y Dios espera pacientemente la respuesta. El objetivo de este proceso es el de llegar al estado descrito por san Pablo en la Carta a los Gálatas: «ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20).

7. Esbozo de unas conclusiones

Simone Weil anota estas palabras, con letras mayúsculas, en el *Cahier VI*:

PUISQUE NOUS SOMMES EN FAIT DANS UNE ÂGE D'INCRÉDULITÉ,
POURQUOI NÉGLIGER L'USAGE PURIFICATEUR DE L'INCRÉDULITÉ? JE
CONNAIS CET USAGE EXPÉRIMENTALEMENT.⁶⁴

⁶⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes V*, 2. *Op. cit.*, p. 208. [«La fonction propre de la religion consiste à imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer»].

⁶¹ S. WEIL, *Œuvres complètes IV*, 1, p. 358.

⁶² Simone Weil se sirve de la expresión *infiniment petit* ('infinitamente pequeño') primero en un contexto matemático (*OC*, VI, 1, p. 94; *OC*, VI, 2, p. 198; *OC*, VI, 4, pp. 132, 175) y también en el contexto de la física (*OC*, VI, 2, pp. 168, 170, 260). Hasta el *Cahier IX* (marzo de 1942) no adquiere dicha expresión su significado espiritual.

⁶³ S. WEIL, *Œuvres complètes VI*, 3. *Op. cit.*, p. 161.

⁶⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes VI*, 2. *Op. cit.*, p. 339.

En tiempos de increencia, pararse a considerar el carácter purificador de la no creencia y hasta del ateísmo puede ser importante para la fe. Leyendo a Juan de la Cruz, Simone Weil descubre aspectos fundamentales de esta función del ateísmo, en la que invita a profundizar. Reformular la lectura de la noche, volver sobre el deseo, en una sociedad que no hace más que generar deseos, o descubrir esa semilla infinitamente pequeña que albergamos en el interior —sabiendo que pide ser cultivada— son tareas purificadoras de la fe a las que pueden aportar sabiduría posiciones de descreimiento. Y son asimismo caminos abiertos de diálogo y de encuentro.

Se trata, en definitiva, de cultivar la vida espiritual, la vida en hondura, como el tesoro más grande del ser humano. Simone Weil anima a esta tarea porque, como escribe al final de su vida, los totalitarismos de cualquier tipo solo hallan obstáculos en una vida espiritual auténtica.⁶⁵

Carmen HERRANDO
Universidad San Jorge
mcherrando@usj.es

Article rebut: 9 de juliol de 2019. Article aprovat: 21 de setembre de 2020

⁶⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 2. *Op. cit.*, p. 184.

Carmen REVILLA

Resumen

El objetivo de este trabajo es indagar el alcance de la influencia de Émile Chartier (Alain) en la obra de Simone Weil, desde el estudio de la obra de esta y con el fin de destacar su especificidad. Partiendo de la importancia de esta influencia, reconocida por la autora, la consideración de distintas fuentes (ensayos y primeros trabajos, cartas, notas personales, etc.) evidencia en la evolución del trayecto intelectual weiliano la reelaboración de una herencia que afecta al núcleo de su concepción de la filosofía y que, simultáneamente, impulsa la reformulación de los contenidos recibidos con la incorporación de la experiencia, por lo que resulta decisiva en la aportación teórica de la autora.

Palabras clave: Simone Weil, Alain, experiencia, filosofía política.

Simone Weil, disciple of Alain

Abstract

The objective of this work is to investigate the extent of the influence of Emile Chartier (Alain) in the work of Simone Weil, from the study of its work and in order to highlight its specificity. Starting from the importance of this influence, recognized by the author, the consideration of different sources (essays and first works, letters, personal notes etc.) evidences in the evolution of the weilian intellectual path the reworking of an inheritance that affects the core of its conception of philosophy and, simultaneously, promotes the reformulation of the content received with the incorporation of experience, so it is decisive in the theoretical contribution of the author.

Key words: Simone Weil, Alain, experience, political philosophy.

Tal vez la raíz de la sorprendente actualidad de la aportación de Simone Weil se encuentre en el modo en el que supo situarse en el centro de los acontecimientos para ver, sin mentirse, lo que hay y lo que falta, y en cómo supo decirlo, con una veracidad y autenticidad que continúa siendo una desafiante invitación a contar con ella. Pensadora política y mística, Simone Weil es autora de una obra inclasificable y heterogénea, en la que se teje su breve y muy densa biografía, como protagonista y testigo de los más dramáticos acontecimientos de la primera mitad del siglo XX, con la tarea intelectual de quien fue capaz de cultivar la atención, movida por el deseo de elaborar un diagnóstico de nuestra civilización y un proyecto de futuro.

Entre los rasgos más característicos, aunque también problemáticos, de la obra weiliana llama la atención su compromiso con la verdad, un compromiso que se expresa en su amor incondicional a la realidad y en la implacable lucidez con la que consigue describirla. El afán de autenticidad, que la define como intelectual, concede a su escritura un alcance universal, compatible, sin embargo, con el carácter biográfico de sus textos, nacido de la radicación de su pensamiento en la experiencia, aspecto en el que, por otra parte, se anuda la dimensión política de su aportación con la experiencia de lo sobrenatural. Nada en su biografía es ajeno a la decisión teórica de adherirse a lo real y al compromiso ético y político de transformarlo: su proyecto de transformación social y política se sustenta, pues, en una concepción de la realidad fraguada en la reflexión y en la experiencia. Las experiencias weilianas —de sus lecturas y estudio, de las condiciones de trabajo en las fábricas, de la vida política y sindical, de la guerra en España y en Europa, y también de Dios— son siempre experiencia del límite, esto es, de una realidad que se nos impone con su necesidad. Su pensamiento afronta las contradicciones de esta realidad, a cuyas exigencias su obra intenta ser una respuesta.

Sin embargo, al destacar la singularidad de su biografía, conviene tomar precauciones, entre otras cosas porque ella misma habló con ironía de los riesgos a los que los biógrafos han de hacer frente, coincidiendo en esto con Alain; para ambos, en la obra de los grandes creadores es donde se manifiesta su grandeza, y es esa obra lo que hay que estudiar.¹ Su obra responde a la decisión personal de comprender, transmitir e intervenir, decisión que, a su vez, se corresponde con su forma de entender la filosofía: un modo de vida, algo en «acto y práctica», que se concreta en una orientación de la mirada que no retrocede ante problemas y dificultades, que exige estar «en el corazón de la realidad» y es también «trabajo» con las palabras, adquiriendo así una marcada dimensión biográfica que se funde con el alcance universal de su reflexión.

¹ Se refiere a las biografías psicologistas, en una recensión, en 1934, de la de Otto Rühle sobre Marx. Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*. Trad. F. Díez del Corral. Madrid: Trotta, 1997, pp. 307-308.

1. Los años de formación

A pesar de lo singular de su personalidad, que dio lugar a que se tejiera una suerte de leyenda en torno a ella, se ha señalado que Simone Weil pertenece de hecho y de derecho a los años treinta del siglo XX, de modo que sus temas y preocupaciones resultarían incomprensibles sin este trasfondo, origen de encuentros y amistades con la élite intelectual francesa, decisivos en la génesis de su pensamiento del que, sin duda, forman parte.² En esta génesis destaca por su incuestionable relevancia la relación con Émile Chartier (Alain), que «fue para ella su maestro», al que debe «una parte esencial de su pensamiento» ya que, al parecer, su enseñanza borraba toda enseñanza filosófica anterior,³ según el testimonio de Simone Pétrement, biógrafa, amiga y compañera de estudios de Simone Weil. A juicio de Pétrement, la filosofía de Weil «comienza con las clases de Alain», en las que adquiere los rasgos más señalados de su estilo como pensadora —«rigor intelectual, implacable lógica, intransigente voluntad»⁴—, y entonces exhibe ya esa «extraña mezcla de frialdad y pasión»⁵ que atraía e incomodaba simultáneamente.

Se trata, pues, en primer lugar, de atender al modo en que, en los cursos que corresponden a sus años de formación, la herencia de Alain incide en su pensamiento y en su personal manera de filosofar.

En octubre de 1925, tras haber recibido una cuidada formación bajo la orientación de su madre,⁶ Simone Weil acude al liceo Henri IV con el fin de seguir el ciclo de estudios —conocido como la *cagne*, o *khâgne* irónicamente— dirigido a la preparación para el ingreso en la Escuela Normal Superior, atraída por el prestigio de Émile Chartier (Alain), que allí impartía su docencia. También Gabriella Fiori sitúa en este encuentro decisivo el nacimiento del pensamiento y del estilo propiamente weiliano,⁷ llegando a afirmar que Alain fue «el único *modelo* en su formación».⁸

² Es este el punto de partida del trabajo de D. CANCELIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*. Roma: Lavoro, 1996, y su investigación sobre la «génesis empírica» del pensamiento weiliano.

³ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit., pp. 53-54.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ Entre 1919 y 1923 regulariza sus estudios en los institutos Fénelon y Victor Duruy, donde con Le Senne, que la considerará «la más brillante de sus alumnos», se inicia en el ámbito de la filosofía; en el curso 1923-24 asiste también a las lecciones del Colegio de Francia. La enseñanza recibida no parece haber tenido una influencia significativa en ella, *Ibid.*, p. 53.

⁷ «La nascita di un pensiero e di uno stile» es el título del capítulo que la autora dedica a esta etapa de la biografía weiliana en su valioso trabajo; cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*. Milán: Garzanti, 1997 (1981), pp. 49-72.

⁸ «L'unico *modello* polarizzante della sua formazione, il Socrate del suo pensiero e del suo stile», *Ibid.*, p. 55.

Tanto la biografía de Simone Pétrement como la de Gabriella Fiori se detienen en este relevante momento del trayecto intelectual de la autora, proporcionando la descripción del procedimiento docente seguido por Alain, del contenido de sus cursos, del tipo de trabajos que requería de los estudiantes, e incluso del aula en la que se desarrollaba una actividad tan sumamente atractiva e influyente que llegó a constituir en torno suyo, como se ha dicho, una suerte de «microcosmos chartierista».⁹

En ese contexto, y aunque, al parecer, Weil nunca quedó asimilada al mismo,¹⁰ la influencia de Alain será para ella decisiva, tanto por el método que utilizaba —un método para aprender a pensar dirigiendo la atención muy preferentemente al arte de escribir, «convencido de que aprender a escribir bien es aprender a pensar bien»—¹¹ como por el contenido de su pensamiento y de su enseñanza, ligado a las cuestiones concretas y a las circunstancias, y dirigido a comprenderlas. Para Alain, «la fuerza de un pensador se reconoce en su actitud ante los problemas concretos»; de ahí su característico asistematismo, plasmado en el género de expresión que cultiva, los *propos*, ensayos de comprensión sobre cuestiones puntuales y refractarios a configurar una «doctrina», fórmula que, por otra parte, alentaba en sus estudiantes.¹²

Quienes siguieron sus lecciones, sin embargo, encontraron en ellas, bajo la aparente serie de improvisaciones, algunas líneas directrices a las que sus discípulos permanecieron fieles, líneas que podrían unificarse en torno a tres ejes: a) la preocupación por la cuestión de la escritura; b) un importante análisis del tema de la percepción, recogiendo la enseñanza de Lagneau; c) el interés por la lectura de los clásicos. De hecho, en sus cursos Simone Weil estudia a Platón, Descartes y Kant, pero lee también *La Iliada*, a Marco Aurelio y Lucrecio, a Balzac y los clásicos franceses..., y redacta sus primeros ensayos, sobre la imaginación y la percepción, la acción y la libertad, la creación artística, el tiempo y la existencia, etc.

Para Alain, las grandes obras de arte, de literatura, de música... con el lenguaje de la belleza despiertan el pensamiento y nos alimentan y guían hacia la verdad;¹³ por eso enseñaba a amarlas profundamente. Por otra parte, a través de la lectura y la reflexión personal, expresada por medio de la escritura, sus clases impulsaban en sus discípulos la fidelidad a ellos mismos y la libertad a través de la acción, puesto que pensar, como

⁹ La expresión la utiliza J.-F. SIRINELLI, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*. París: PUF, 1994, p. 462. En un sentido más crítico, R. ARON habla de la «secta de los alainianos», *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 57/2, 1952, y en *Le spectateur engagé. Entretiens Missika et Wolton*, París: Julliard, p. 38. Sobre este punto es muy esclarecedora la presentación del «universo de Alain» de D. CANCIANI, en: *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, ed. cit., pp. 19-35.

¹⁰ Para una caracterización de esta generación, formada en los cursos de Alain, puede verse J.-F. SIRINELLI, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, ed. cit.

¹¹ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit., pp. 64-65.

¹² *Ibid.*, pp. 59-60.

¹³ G. FIORI, *Simone Weil. Biografía di un pensiero*, ed. cit., pp. 60-61.

pintar o componer, es, de acuerdo con su enseñanza, un trabajo que solo se aprende haciéndolo. Con Alain Simone Weil aprende, pues, a entender el pensamiento como trabajo, sobre sí misma y sobre las cosas, mediante una labor de escritura que es también acción, esto es, trabajo en y con lo real. Y así se forja ya el «estilo» de lo que será su peculiaridad como pensadora: el amor a la realidad, frente a las fantasías engañosas, y la atención a lo que hay. Decidida ya a abrirse a las infinitas posibilidades de la realidad, quiere evitar la imagen que nos hacemos de esta y de nosotros mismos, tomándonos ilusoriamente como centro; lo que intenta ante todo es establecer una relación real con el mundo sin vivir de fantasías.

Como Canciani ha indicado, la *khâgne*, para Weil, «se identifica con Alain y con el descubrimiento de la filosofía, o mejor con su modo de hacer filosofía», cultivando en sus cursos «el gusto y la obsesión por la palabra exacta» y adquiriendo allí «los instrumentos lingüísticos y conceptuales para reflexionar sobre el compromiso social».¹⁴ Se inicia así, en opinión de este autor, una historia intelectual que parte del maestro y vuelve a él, una historia en la que, entre muchos puntos comunes, el elemento de separación lo constituye «la experiencia religiosa y mística, que confiere a la alumna su diferencia y especificidad».¹⁵

El «estilo» que la caracterizará, en consecuencia, no se refiere solo a los rasgos de su escritura, clara y precisa, ajena a los convencionalismos intelectuales y a las abstracciones, ni tampoco a los contenidos y temas que centran su atención, muy especialmente la cuestión del trabajo, que desde el inicio será una de sus preocupaciones teóricas permanentes, se refiere también a su forma de comportamiento. Si sus compañeros recuerdan de ella su pasión por la filosofía y la política, llevada hasta la intransigencia, de modo que, para algunos, llegaba a resultar un tanto excéntrica, las observaciones de sus profesores hablan de su inteligencia, pero sobre todo de su rebeldía e inconformismo.

Aunque en 1928 comienza ya sus estudios en la prestigiosa École Normale Supérieure, continúa asistiendo a las clases de Alain, colabora en la revista por él inspirada, *Libres Propos*,¹⁶ y en la creación y actividades del grupo de orientación sindicalista «Education sociale», así como también, con otros alumnos de Alain, en la organización pacifista «Volonté de paix». Allí comparte aspiraciones y preocupaciones con su generación, aunque extremando su compromiso social y un gran interés por el estudio,

¹⁴ D. CANSIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, ed. cit., p. 19.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ Después de la Primera Guerra Mundial, Jeanne y Michel Alexandre fundaron la revista *Libres Propos. Journal d'Alain* con la finalidad prioritaria de que Alain expresase en ella sus opiniones sobre el desarrollo de distintos acontecimientos. El primer número salió en abril de 1921 y el último en septiembre de 1936. J. y M. ALEXANDRE publicaron un «Esquisse d'une Histoire de *Libres Propos*» en *Bulletin*, nº 25, diciembre 1967, de la Association des Amis d'Alain.

desarrollado con una lógica implacable, aunque solo en los temas que verdaderamente le interesaban.

La actividad social y política que entonces desarrolla va quedando incorporada a la reflexión teórica que recogen sus primeros artículos y, sobre todo, a la tesis de licenciatura, que redacta entre 1929 y 1930 y que presenta para obtener el diploma de estudios superiores: un estudio titulado *Ciencia y percepción en Descartes*, en el que aparece ya con claridad la fuerza y originalidad de su pensamiento: desde un planteamiento cartesiano, inspirado por Alain, lleva a cabo una revisión crítica del origen de la modernidad analizando las consecuencias de la introducción del álgebra en la ciencia y proponiendo la consideración del tema del trabajo como central.

Una vez terminados sus estudios e iniciada su vida profesional como profesora, aunque en reiteradas ocasiones cuenta con el apoyo explícito de Alain en distintas iniciativas, hay rasgos de estilo intelectual —la importancia concedida al análisis y la argumentación, a diferencia de la improvisación y la circunstancialidad de los escritos de Alain— y de contenido teórico —la voluntad de explicitar una concepción metafísica, el reconocimiento de las limitaciones del voluntarismo de su maestro, una idea de libertad de inspiración spinozista, por ejemplo— que se identifican ya con nitidez y que se acentúan progresivamente.

Del alcance de la influencia de Alain en el pensamiento weiliano deja constancia el testimonio de Gilbert Kahn, según el cual cuando le habló a Simone Weil de su intención de trabajar sobre el pensamiento de Alain, esta, sin embargo, le dijo que ella «no podría hacerlo porque hay una parte de su pensamiento que he asimilado hasta el punto de no poder distinguirla de mi propio pensamiento, y otra que he rechazado».¹⁷ Posiblemente por esto, Weil no escribió sobre Alain —al que con toda probabilidad no se dirigió nunca como «maestro»—, pero sí mantuvo una relación personal con él durante toda su vida, como lo muestra la correspondencia y las notas que recogen sus *Cahiers*; por otra parte, es singular también la explícita valoración del trabajo weiliano que el autor hizo, y no solo de los escritos escolares, sino de algunas de sus obras de madurez.

2. La herencia de Alain

Una vez reconocida la huella de Alain en la formación weiliana, habría que plantear, de cuanto la autora aprendió de este, qué es lo que admite y cómo lo incorpora, a fin de discernir hasta qué punto concierne a su concepción de la filosofía y a su modo de

¹⁷ G. KAHN, *Simone Weil et Alain*, conferencia en la Asociación de Amigos de Alain, 1984 (Alinalia. Le Site Alain: www.alinalia.free.fr/IMG/pdf/gilbert_kahn_1984.pdf). Gilbert Kahn fue discípulo del charterista Michel Alexandre, fundador de los *Libres Propos*.

proceder en sus obras de madurez, así como para identificar posibles teorías asumidas o reformuladas.

«Cronológicamente, no hay ninguna duda de que los primeros intereses filosóficos de Simone Weil están marcados por los temas de la enseñanza de Alain, en particular por la noción de percepción y por el problema de la imaginación en la percepción, problema al que Simone Weil consagra su primer trabajo de clase. Puesto que la tarea de la filosofía es elevarse desde la imaginación al entendimiento, puesto que pensar consiste en superar la imaginación, pero nuestros primeros pensamientos provienen de esta, Alain proponía a sus alumnos, a comienzos de curso, una disertación sobre la imaginación en la percepción. Simone Weil consideró la lección de su maestro sobre el error como el primer estadio de nuestro conocimiento». ¹⁸ El valioso análisis de la filosofía weiliana elaborado por Chenavier y dirigido a defender la centralidad del tema del trabajo en la autora parte de la constatación de la decisiva influencia de Alain en su formación intelectual: «Sea cual sea la importancia de las fuentes filosóficas a partir de las cuales Simone Weil desarrollará su propia reflexión, una lectura atenta de los primeros escritos permite descubrir una rápida orientación hacia el análisis filosófico de la noción de trabajo. Este análisis tiene su punto de partida en la filosofía de la percepción transmitida por Alain. Sin embargo, el método filosófico, aunque debe mucho al análisis reflexivo practicado por Lagneau y por Alain, debe mucho igualmente a Platón». ¹⁹

En el contexto de la escuela francesa de la percepción Weil, ciertamente, parece desmarcarse en función de la importancia que concede a tres núcleos teóricos: a) el reconocimiento, en una perspectiva spinozista, de la necesidad de superar el plano de la imaginación; b) la valoración del tema del trabajo, que vinculará a sus preocupaciones socio-políticas; c) el interés, progresivamente acentuado, en Platón, como representante más genuino de la auténtica filosofía.

La reciente traducción al castellano de los primeros escritos de la autora, ²⁰ redactados en el marco de los cursos de Alain entre 1925 y 1931, permite confirmar el alcance de su influencia. Entre estos escritos se encuentran sus dos primeros artículos publicados, precisamente y por iniciativa de Alain, en los *Libres Propos*, de 1929: el primero, «De la percepción o la aventura de Proteo», es «la indagación de una correcta percepción del mundo» que, de ser la cuestión por la que entonces se interesa, pasa a convertirse en «la base sólida del resto de su obra, que viene a ser una aproximación cada vez más compleja y profunda a la exigencia de renunciar a nuestra situación central imaginaria para despertar a lo real». ²¹ Este punto de partida determina su actitud respecto a

¹⁸ R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*. París: Les Éditions du Cerf, 2001, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰ S. WEIL, *Primeros escritos filosóficos*. Trad. T. Escartín y J. L. Escartín, Prólogo de E. Bea. Madrid: Trotta, 2018.

²¹ E. BEA, «Prólogo» a: S. WEIL, *Primeros escritos filosóficos*, ed. cit., p. 14.

la realidad, hasta el punto de dar origen a esa característica obsesión por la mentira y el engaño, más que por el error, que dota de una dimensión ética esencial a su filosofía y encuentra su reflejo también en los análisis políticos. En esta perspectiva se sitúa la lectura de Wanda Tommasi, para quien «Simone Weil, cuya obra es en buena medida una suerte de ejercicio de la atención, dirigido a discernir lo real de lo ilusorio, condena lo imaginario como lugar de la obsesión y de la degradación»,²² de modo que es la atención a lo real el núcleo en torno al que se articula su reflexión. En el segundo de estos artículos, bajo el título «Del tiempo», la autora «emprende una génesis simultánea del trabajo y del tiempo, una reinterpretación del esquematismo kantiano que permite llevar a cabo una descripción de las condiciones reales del ejercicio del entendimiento».²³

Si las cuestiones tratadas en estos escritos encuentran su desarrollo en *Ciencia y percepción en Descartes*, del que se ha dicho que es «una deducción filosófica de la noción de trabajo, llevada a cabo en el marco de una meditación cartesiana»,²⁴ su génesis puede, sin embargo, rastrearse en los breves escritos que, entre 1925 y 1928, sometió al juicio de Alain como trabajos escolares y en los que se observa la huella de su enseñanza, así como el germen de algunos motivos propiamente weilianos.

Sin duda, la influencia de Alain va mucho más allá de cuanto estos primeros escritos pueden recoger y, de hecho, se percibe a lo largo de toda su obra en distintos ámbitos y temas; algunos han sido solo apuntados,²⁵ en virtud de que podrían considerarse tangenciales o meramente puntuales, aunque las implicaciones que tienen no lo son. Por ejemplo, uno de los campos en los que la enseñanza de Alain es decisiva en Weil es, justamente, el de la pedagogía,²⁶ campo por el que Weil se interesa y al que dedica buena parte de su actividad, y que, además, constituye el marco en el que introduce el tema de la atención, central en sus últimas obras, cuando el desarrollo de esta actitud, en detrimento de la voluntad, marca una significativa distancia con las posiciones de Alain.

Por otra parte, también cabe considerar heredada de Alain la convicción weiliana de la permanencia en toda época de principios morales básicos, convicción que resulta determinante en su lectura de la historia y, sobre todo, en el modo en que se sirve de

²² W. TOMMASI, *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*. Milán: Franco Angeli, 1993, p. 9.

²³ R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, ed. cit., p. 55.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ G. KAHN, *Simone Weil et Alain*, loc. cit.

²⁶ Sobre la influencia de Alain en el método de enseñanza de la autora puede verse, por su valor de testimonio y la importante documentación que proporciona, S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit., pp. 197, 227-229, por ejemplo. En cuanto al contenido, según Simone Pétrement (que remite al curso publicado por su alumna A. REYNAUD, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*. París: Plon, 1959), Weil «no cambió mucho la doctrina recibida de Alain», de la que propone una síntesis subrayando las coincidencias (pp. 334-336), indicando que «es sobre todo en lo relativo a la ciencia social y a la política donde se reconocen sus propias ideas, el resultado de sus propios análisis» (*ibid.*).

esta para interpretar la actualidad.²⁷ Asimismo, en el plano de la reflexión teológica —mucho más relevante en la última Weil que en Alain—, el rechazo del poder como atributo definitorio de Dios, que constituye el fundamental motivo de rechazo weiliano del judaísmo, tendría también su origen en este autor.

Ahora bien, teniendo en cuenta el hecho de que buena parte de la obra de Weil quedó inédita y los textos publicados por ella, aunque apoyados en un sólido sustrato teórico, son de contenido eminentemente político, con el fin de clarificar este puede ser de interés cotejar los inicios filosóficos de la autora con la concepción de la realidad, y la idea de lo que es la filosofía, que transmite, de forma explícita, en sus textos de madurez. Desde este punto de vista es de especial interés la etapa de Marsella, ciudad-refugio para los exiliados tras la entrada de los alemanes en París, en la que reside entre septiembre de 1940 y mayo de 1942 y donde desarrolla una intensa actividad intelectual. En Marsella, además de sus *Cuadernos* de notas y una amplísima correspondencia, redacta los escritos que componen *A la espera de Dios*, una parte de los recogidos en *La fuente griega*, en las *Intuiciones precristianas* y en *Pensamientos desordenados*, los dos artículos sobre la civilización occitana, el ensayo sobre la «Condición primera de un trabajo no servil» y algunos artículos de contenido filosófico²⁸ —estos últimos,²⁹ elaborados en relación a las iniciativas llevadas a cabo por la Société d'Études Philosophiques, fundada por Gaston Berger y en la que Weil colaboró también activamente. Se trata de escritos, en ocasiones inacabados o publicados póstumamente, en los que la preocupación por la función de los intelectuales en unas circunstancias histórico-políticas muy concretas viene a constituir el trasfondo de su reflexión sobre el sentido y el método de la filosofía, fundiendo su formación filosófica con aspectos y temas nucleares de su pensamiento.

Estos artículos «pertenecen todos ellos al año 1941 y se inscriben en la colaboración de Simone Weil con el grupo reunido en torno a *Cahiers du Sud*, la revista animada y dirigida por Jean Ballard que se había constituido, de manera casi espontánea, en un foco de resistencia intelectual y cultural contra el invasor»,³⁰ aunque solo uno, «La filosofía», fue publicado en *Cahiers du Sud* en vida de Simone Weil; en este artículo, al hilo del comentario de algunas actividades de la Société d'Études Philosophiques, reflexio-

²⁷ Esta conexión es particularmente clara en «Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo» (en S. WEIL, *Escritos históricos y políticos*. Trad. A. López y M. Tabuyo. Madrid: Trotta, 2007, pp. 226-270), por ejemplo. S. Pétrement subraya también la influencia de Alain en este sentido, cfr. *Vida de Simone Weil*, ed. cit., p. 510.

²⁸ Para el comentario de los escritos de esta etapa y su contexto es especialmente importante la biografía de S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit.; especialmente, para una síntesis de las publicaciones de la autora, pp. 620-621.

²⁹ La traducción al castellano de estos artículos, precedidos de una valiosa «Presentación», ha sido publicada por E. Bea y A. del Río Herrmann en el número monográfico «Simone Weil: pensar con un acento nuevo». *Ápeiron. Estudios de Filosofía* [Madrid], nº 5, octubre 2016, pp. 135-149.

³⁰ *Ibíd.*, p. 136.

na sobre las resonancias mutuas entre la cultura oriental y la occidental, sobre la inspiración pitagórica del método experimental hipocrático, articulado en torno a las ideas de equilibrio y medida, proporción y armonía, así como sobre la dimensión platónica del procedimiento husserliano; su reflexión se cierra con la alusión a las «filosofías orientadas a la salvación», cuyos «maestros del pensar» se distancian del empeño en la construcción de sistemas, característico de la tradición filosófica occidental —idea que retoma en el fragmentario esbozo de ensayo «Sobre la noción de valor». De este fragmento se desprenden dos grandes líneas que desarrolla en los ensayos publicados póstumamente: la que atiende al sentido de la filosofía y a sus avatares en la historia y la que gira en torno a la noción de valor, defendiendo que constituye «el centro de la filosofía». Para Weil el debilitamiento de esta noción está en el origen del deterioro de la situación actual de la cultura, sumida en una «somnolencia poblada de palabrería», de la que responsabiliza a los intelectuales. La noción de «lectura», en la medida en que podría remitir a algo no explicado y aún sin nombre, pero que concierne al modo en que nos afecta el mundo en virtud de su significación, abre el horizonte en el que plantear de forma concreta el problema del valor y así es abordado en las páginas que dedica a esta cuestión.

En estos escritos, como afirmará en una carta a Jean Wahl, Simone Weil se adscribe a «una tradición filosófica probablemente tan antigua como la humanidad y que, esperémoslo, durará tanto como ella», una tradición de la que Platón es «con toda probabilidad el representante más perfecto» y de la que forman parte también Descartes y Kant, y «entre los pensadores más recientes, Lagneau y Alain en Francia, Husserl en Alemania».³¹ La adscripción de Alain a la tradición de los «verdaderos filósofos» confirma la conveniencia de reparar en el modo como asume su enseñanza en lo que será el desarrollo de su propio pensamiento.

Sin embargo, entre los primeros escritos y los que redacta, al final de su vida, tras la salida de París, transcurren años de una densidad excepcional, en los que la relación con Alain se mantiene, si bien modulándose al hilo de su trabajo y sus experiencias. A la relación personal y directa, a través de la correspondencia y a la que me referiré a continuación, se une la que establece a través de sus obras, de la que queda constancia en los *Cahiers* de la autora. Florence de Lussy y Michel Narcy, editores del volumen correspondiente de sus *Oeuvres complètes*, en la Introducción y el Avant-Propos al mismo, han llamado la atención sobre este punto, destacando las notas de lectura de las *Entretiens au bord de la mer* del autor,³² por ejemplo, así como las que evidencian el modo en que Weil pone en ejercicio «el principio recibido de Alain de ir directamente

³¹ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit., p. 577.

³² F. DE LUSSY, «Introduction» a: S. WEIL, *Oeuvres complètes*, vol. VI, Cahiers I (1933-septiembre 1941). París: Gallimard, 1994, p. 11, donde la autora remite a las notas de pp. 198-203.

al texto, desechando los comentarios»,³³ o las que ejemplificarían la génesis del importante artículo sobre «*La Ilíada* o el poema de la fuerza», contemporáneas del «Propos» de Alain sobre el mismo tema,³⁴ y también las que subrayan la sintonía del autor con Arquímedes, en cuanto tributarios de un método geométrico en el tratamiento de las cuestiones relativas a la física.³⁵

En líneas generales, y por motivos biográficos, de «una enseñanza que valoraba el juicio, que asignaba un puesto decisivo al pensamiento individual, una enseñanza de fuerte acento ético, que reconocía el primado de la voluntad, una enseñanza, en fin, transmitida por un hombre que sostenía el pensamiento con la acción y el compromiso» se puede decir que contenía «todos los elementos para que el encuentro con Simone Weil fuese de los que marcan una vida».³⁶ Sin embargo, ni el planteamiento, ni el desarrollo de la obra weiliana se explican solamente por la influencia del carisma del maestro. Más bien habría que tomar en consideración una característica del filosofar de una autora que «mostró tener constantemente necesidad de un interlocutor, ocasional o privilegiado, para poder pensar».³⁷ Ciertamente, se diría que, para Weil, Alain es un interlocutor privilegiado, de tal manera que la fidelidad a su enseñanza se concreta, en buena medida, en haberlo reconocido y tratado como tal, aunque la forma de intervención del autor, en este sentido, se va modulando en el tiempo.

3. Alain, lector de Simone Weil

La pregunta «¿para quién se escribe?» rara vez se plantea. Y no deja de ser curioso, porque la aparente obviedad de su respuesta no oculta toda una serie de cuestiones implícitas que incitan a esas reflexiones a las que tan proclives son las metateorías, de distinto signo, en las últimas décadas. Al plantearnos «¿para quién se escribe?» nos situamos en el plano de la intersubjetividad, en el que, con la figura del destinatario, se introduce un juego de intenciones y mediaciones considerablemente complejo. El destinatario de un escrito, ciertamente, no siempre está explícito, pero interviene en la trama del mismo. Y en los textos filosóficos, que recogen una específica transformación

³³ M. NARCY, «Avant-Propos» de *Oeuvres complètes*, vol. VI, Cahiers I, ed. cit., p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 24; se refiere a la nota sobre Prometeo, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, pp. 29-30; remite a las notas recogidas en Apéndice, pp. 383-395.

³⁶ D. CANCELIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, ed. cit., p. 34.

³⁷ *Ibid.*, p. 20. Canciani sitúa así la continua participación de Weil en círculos intelectuales y de acción política, en los que elabora su pensamiento midiéndose con distintos interlocutores: «Después de Alain, por dar sólo algún nombre, será el turno de Urbain y Albertine Thévenon, sindicalistas revolucionarios en Saint-Étienne, de Pierre Monatte, Marcel Martinet, Robert Louzon, del núcleo histórico de *La Révolution prolétarienne*, de Boris Souvarine, comunista herético, de Auguste Detoef, empresario ilustrado, hasta llegar al filósofo tradicionalista Gustave Thibon, a Jöe Bousquet y, para acabar, al testigo de su experiencia religiosa, el padre Joseph-Marie Perrin. Sólo cuando llega a Londres [...] su reflexión y su escritura parecen realizarse en soledad, sin interlocutores», *ibid.*

reflexiva de la experiencia del mundo en lenguaje, su presencia en calidad de interlocutor resulta decisiva, invitando a considerar cuándo y cómo aparece, qué papel representa en el tejido de la argumentación, cuál es el modo de su intervención efectiva..., preguntas, en fin, que permiten extraer implicaciones sintomáticas que conciernen, en último término, al sentido del filosofar.

La relación que Simone Weil mantiene con Alain permite considerar la evolución de su pensamiento atendiendo a la forma de presencia que el autor tiene en su obra, en condición de «lector». En esta perspectiva, se confirma la existencia, al menos, de tres momentos claramente diferenciados: a) el de los años de formación, que abarcaría hasta la redacción de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*; b) el de las decisivas experiencias (del trabajo, de la guerra, de Dios); c) la etapa de Londres, cuando, quizá más preocupada por transmitir que por elaborar lo transmitido, escribe los textos, se diría que inclasificables, en los que se condensa su aportación.

Entre los diferentes y numerosos testimonios de la alta estima en la que Alain tuvo a Weil, vale la pena recordar el que dejó, impactado por la noticia de su prematura muerte, entre otras cosas porque alude a Spinoza, un punto decisivo que los diferencia sustancialmente: «La he juzgado superior a los de su generación, muy superior. Leí comentarios suyos de Spinoza que están por encima de todo».³⁸ Y, en el mismo sentido, anota en su diario, en octubre de 1949: «No creo que ella me haya llamado nunca maestro -más bien se me escapaba siempre; corría por delante, por medios desconocidos para mí».³⁹

Simone Weil no escribió sobre Alain, pero supo siempre hasta qué punto estaba en deuda con él, tal y como se lo dice en una carta desde Marsella, donde le habla de cómo el alejamiento le ha proporcionado «una conciencia extremadamente clara de todo lo que le debo; y le debería todavía más, si fuese más yo misma. Tenía que decírselo»,⁴⁰ añade para finalizar, sintetizando así el sentido que adquiere su enseñanza en el ejercicio de esa libertad de pensamiento y fidelidad a uno mismo que siempre inculcó a sus alumnos y que Weil asumió de forma ejemplar.

Este mutuo reconocimiento encuentra su expresión no solo en la lectura que Weil hace del pensamiento del autor, sino en la que este realiza de ella, esto es, de sus escritos, estableciéndose así una suerte de colaboración teórica, e incluso de intervención como lector privilegiado en la escritura weiliana, en la que puede ser interesante detenerse.

³⁸ É. CHARTIER (Alain), *La Table Ronde*, nº 28, abril 1950; cfr. G. KAHN, *Simone Weil et Alain*, loc. cit. Sobre la lectura weiliana de Spinoza puede verse el ensayo de B. SAINT-SERNIN, «Simone Weil y Spinoza», en: C. REVILLA y E. BEA (eds.), *Simone Weil*. Buenos Aires: Katz, col. El arte de leer, 2018, pp. 33-53.

³⁹ Cfr. F. DE LUSSY, «Introduction» a: *Oeuvres complètes*, VI, Cahiers I, ed. cit., p. 13.

⁴⁰ «Une lettre inédite de Simone Weil à Alain», escrita en Marsella y recibida por Alain en mayo de 1941, en: *Cahiers Simone Weil*, II, nº 4, diciembre 1979, p. 178.

Como ha indicado Emilia Bea, la consulta en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia permite «comprobar el grado de minuciosidad (por parte de Alain) en la corrección y revisión de los textos. Cualquier defecto ortográfico, gramatical e incluso caligráfico aparecía señalado, así como su apreciación general marcada en los márgenes»: 'Excelente', 'Muy bueno'; 'Gran ensayo, bien escrito', es la valoración que aparece en el ejercicio de escritura que Weil presentaba, ejercicio conocido como *topo*; se trata de «textos libres, ensayos cortos, propuestos por Alain para mejorar el estilo y fomentar la reflexión de sus alumnos». ⁴¹ Aunque en todos ellos la presencia de Alain es muy marcada, también aparecen rasgos que serán propiamente weilianos: ya en el primero, un comentario a «El cuento de los seis cisnes en Grimm», además de temas como el trabajo o la analogía, se esbozan cuestiones que están en el centro del pensamiento de madurez de la autora: la atención, la espera, la no-acción, además de un interés por la verdad transmitida a través del folklore y la tradición.

Finalizados sus estudios en junio de 1931, Simone Weil obtiene un puesto de profesora en el liceo de Le Puy y se inicia una etapa que Gabriella Fiori ha calificado de «eufórica» por la diversidad de actividades que desarrolla, dedicándose al estudio, a la enseñanza (en Le Puy, en Auxerre, en Roanne) y a la vida política y sindical, con una total dedicación e implicación personal. Esta etapa finaliza en 1934, cuando, a final de año, solicita un permiso como docente que, por razones de estudio, le permita trabajar en una fábrica para investigar la incidencia del maquinismo —cuestión, en su opinión, insuficientemente tratada por Alain— ⁴² en la estructura y la opresión social. A partir de entonces, ciertamente, algo cambia; la obra que cierra el período anterior y abre uno nuevo son las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, un escrito que, aunque permaneció inédito hasta después de su muerte, valoró especialmente; y Alain también.

Biográficamente esta obra ocupa un lugar crucial, en el que la sedimentación de lo vivido da paso al prelude de las grandes experiencias que determinarán su trayecto personal e intelectual. En las *Reflexiones* se deposita, por supuesto, la enseñanza de Alain, pero también su lectura de Marx y, sobre todo, la experiencia obtenida a través de la participación en la acción política, en tres grandes líneas de actividad: 1) en primer lugar, los círculos inspirados por Alain (como la redacción de los *Libres Propos*, el grupo sindicalista de *Education Sociale* o la agrupación de estudiantes pacifista *Volonté de paix*, por ejemplo); 2) su relación con la Confederación General del Trabajo, defendiendo la unidad sindical y su independencia de los partidos, la colaboración con los

⁴¹ E. BEA, «Prólogo» a: S. WEIL, *Primeros escritos filosóficos*, ed. cit., p. 11.

⁴² Como anotará en su «Diario de fábrica»: «Chartier no tiene más que una visión superficial y primaria del maquinismo», en: S. WEIL, *La condición obrera*. Trad. T. Escartín y J. L. Escartín. Madrid: Trotta, 2014, p. 117 (para el contexto de esta afirmación, véase nota 24, cuyas aclaraciones confirman la existencia de una relación entre ambos autores).

parados en Le Puy y con los mineros en Saint-Étienne, donde imparte cursos defendiendo la abolición de la división del trabajo y la importancia del dominio del lenguaje, y donde se interesa por el papel de los instrumentos de trabajo y, en general, por la relación entre ciencia y técnica; 3) la realización de una estancia en Berlín, durante el verano de 1932, cuya atmósfera prebélica dará pie a una importante reflexión sobre los efectos de la invasión de la esfera privada por parte de la política, sobre las causas de la inmersión en lo colectivo y sobre el dominio de la propaganda y las consignas; en definitiva, sobre las raíces del totalitarismo, reflexión que dará lugar a la publicación de una serie de importantes artículos sobre el tema.⁴³

El núcleo de las *Reflexiones* lo constituye el análisis de la opresión, entendida como situación de sometimiento a la fuerza que define la condición humana, y de los mecanismos del poder, cuya esencia consiste en la capacidad, individual o colectiva, de manejar la fuerza. Este análisis lo considera imprescindible como base para una ciencia de la sociedad que sirva de referencia a una revolución eficaz. El punto de partida, como es habitual en los escritos weilianos, es el diagnóstico de la sociedad actual, caracterizada por la falta de futuro y de esperanza, consecuencia del hecho de que la estructura social ha dañado el principio de actividad propio de los seres humanos hasta el punto de sumir a los individuos en la colectividad (cuya consecuencia son las distintas formas de totalitarismo) o en la mecánica de la fuerza (que tiene como efecto su cosificación); en cualquier caso, generando en ellos una carencia estructural y progresiva de la capacidad de respuesta. Las conclusiones se centran en una apelación al individuo —y a su capacidad de aceptar la realidad— de carácter esencialmente no individualista, puesto que se encamina a impulsar la construcción de lo que llamará más tarde un «medio humano», en el que la existencia sea posible, al atender a las necesidades y a los «gérmenes de vida» escondidos en la civilización actual, frente al riesgo de cosificación y totalitarismo que entraña la actual situación. La argumentación que la obra desarrolla sigue dos líneas fundamentales: en primer lugar, la crítica al marxismo, que, para Weil, explica satisfactoriamente el mecanismo de la opresión, pero no cómo dejará de funcionar,⁴⁴ y por otra parte, el bosquejo de una sociedad libre, en función de la concepción, claramente spinozista, de que la acción libre es la que deriva del pensamiento y apelando a la necesidad de concebir la libertad como ideal, en lugar de soñarla.

⁴³ Véase S. WEIL, *Escritos históricos y políticos*, ed. cit., pp. 399 ss.

⁴⁴ Para Weil, la raíz de esta insuficiencia en el marxismo estaría, por una parte, en que sitúa el origen de la opresión en el régimen de propiedad, cuando se encuentra en la forma de producción, esto es, en la estructura de la sociedad, marcada por la división del trabajo; por otra parte, en admitir, por planteamiento, una hipótesis infundada: el desarrollo ilimitado de las fuerzas de producción. Aunque la bibliografía sobre estas cuestiones es considerable, me permito sugerir, para una aproximación a la obra, mi Presentación, con el título «Bajo el peso de la espera», a la traducción al castellano en la edición de Trotta, 2015, así como al artículo de F. FERNÁNDEZ BUEY, «Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil», en: F. BIRULÉS y R. RIUS GATELL (eds.), *Lectoras de Simone Weil*. Barcelona: Icaria, 2013, pp. 203-222.

Si las *Reflexiones* indican un cambio de etapa en el trayecto intelectual de la autora, al preludear su decisión de someterse a la «prueba de lo real», es porque su redacción marca un límite, de modo que el trabajo en las fábricas viene a ser el último recurso para comprender la vida social tras las consecuencias teóricas a las que había llegado. Es ella misma la que hace llegar a Alain el texto, a fin de conocer su opinión, y este, al leerlo, responde inmediatamente con una elogiosa carta, fechada el 14 de enero de 1935. Se inicia así una correspondencia en torno a los temas que esta obra suscita, breve y que nos ha llegado fragmentada, pero de interés en la medida en que permite ver y comprender la evolución de la Weil discípula a la Weil autora, a través del papel que juega Alain como lector de sus escritos, dejando de ser el receptor privilegiado y determinante de los mismos.

En esta carta,⁴⁵ el autor se refiere a las *Reflexiones* de Weil como «un trabajo de primera categoría, que está pidiendo una continuación». En la estela de Kant, y como análisis propiamente crítico, lo considera el punto de partida de una reconsideración, necesaria y radical, de la investigación social, tarea para la que le pide que establezca un plan de trabajo, y para cuya publicación propone, incluso, los *Libres Propos*.

La respuesta de Weil⁴⁶ es, probablemente, de finales de mayo, cuando ya ha iniciado la experiencia en las fábricas que, según su testimonio, modifica totalmente su perspectiva.⁴⁷ Respecto al plan de trabajo que Alain le solicitaba, esboza un programa, desmesuradamente ambicioso en su opinión, que es un llamamiento a los investigadores pidiéndoles su colaboración, pero que tiene un fuerte contenido teórico: partiendo de que la «aventura de Descartes ha evolucionado mal» al introducir el álgebra en el corazón de la ciencia, propone su sustitución por un método basado en la analogía, cuya utilización permitiría un «estudio en profundidad de los instrumentos de trabajo» y una relectura de la historia de la ciencia, que, a su vez, favorecerían la intervención del pensamiento en la ejecución del trabajo —una intervención que los procedimientos de producción como el taylorismo o el fordismo excluyen, de modo que esta exclusión constituye la raíz de la cosificación. Con la respuesta de Alain, un mes más tarde, en opinión de Simone Pétrement, «debió de sentirse un poco decepcionada»;⁴⁸ de hecho, a juzgar por sus notas, consideró claramente insuficiente el conocimiento que Alain podía tener del maquinismo, pero posiblemente la mayor discrepancia se diese en un plano más amplio, al que Alain apuntaría al recelar de «una enseñanza enteramente a través de la experiencia» y al afirmar que «el aprendizaje constituye abiertamente un

⁴⁵ La carta apareció publicada en la Nota introductoria al volumen, editado por Albert Camus, *Oppression et liberté*, en Gallimard, 1955, y que contenía también las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*.

⁴⁶ Se publicó parcialmente, y solo lo que sería un borrador de la misma, en S. WEIL, *Sur la science*. París: Gallimard, 1966, pp. 111-115.

⁴⁷ Véase la carta a Albertine Thévenon de enero de 1935 en S. WEIL, *La condición obrera*, ed. cit., p. 41.

⁴⁸ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, ed. cit., p. 372.

tipo de opresión».⁴⁹ Se diría que, por distintos motivos, sus trayectorias discurren en paralelo, en función, precisamente, de la importancia que la experiencia —del trabajo, pero también de la guerra, de la belleza y, sin duda, de lo sobrenatural— adquiere en el desarrollo del pensamiento weiliano.

Curiosamente, según el testimonio de Gilbert Kahn,⁵⁰ el artículo redactado por Weil en Londres, en 1943, las «Notas sobre la supresión general de los partidos políticos»,⁵¹ donde la autora condensa su experiencia en una propuesta política y teórica radicalmente provocadora, suscitó el entusiasmo de Alain, que se reconoció en «esta suerte de testamento» formulado, a su juicio, en los términos más adecuados para su transmisión.

En este texto, Simone Weil presenta su polémica propuesta como consecuencia del rechazo del espíritu partidista, determinante en la vida política de las democracias occidentales, pero característico de la vida social y cultural en general. Su argumentación se apoya en la consideración del carácter potencialmente totalitario de los partidos, al que se refiere como «pecado original» y al que juzga prácticamente irradicable; en virtud de este germen totalitario, los partidos sustituirían el bien común como fin por su propio afianzamiento y crecimiento —proceso de sustitución del fin por los medios que estaría originado por la vaguedad y abstracción de la base ideológica de los partidos—, incapaces de conectar racional y satisfactoriamente el bien común con sus objetivos y sentido, de tal manera que, como consecuencia, en un sistema de partidos se impulsan las pasiones colectivas a la vez que se deteriora, hasta su extinción, la posibilidad de expresión libre de los ciudadanos, motivo por el que resulta imposible el mantenimiento de las condiciones de posibilidad de una «voluntad general», libremente expresada, propuestas por Rousseau.

La justificación weiliana se apoya en una concepción platónica que sitúa el plano del bien, la verdad y la justicia en un orden de realidad irreductible respecto al de los hechos, así como en una concepción spinozista de la libertad. Es esta una posición manifiestamente distante de las de Alain, al remitir a un Platón místico, frente al Platón moralista de su maestro, del que tampoco admite el dualismo cartesiano en el que este basaba su optimista confianza en el ser humano. Más allá, pues, de las influencias y discrepancias entre ambos autores, el interés, e incluso entusiasmo, que este escrito despierta en Alain, y que hace extensivo también a lo que será *L'Enracinement*, parece aludir a esa apelación a la capacidad individual de pensar que inculcaba en sus discípulo-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ G. KAHN, *Simone Weil et Alain*, *loc. cit.*

⁵¹ Cfr. S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trad. Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000, pp. 101-116.

los, de la que Weil se hace eco al afirmar que «la vida será menos inhumana en la medida en que la capacidad individual de pensar y actuar sea mayor».⁵²

4. Conclusiones

Respecto a Simone Weil disponemos de una amplia información histórica que permite reconstruir el contexto en el que la autora se forma como discípula de Alain. A partir de aquí, el objetivo ha sido intentar determinar su perfil teórico y la forma en la que, en este contexto, se desmarca, asumiendo y reelaborando la enseñanza recibida, frente a las lecturas que simplifican su relación, centrándola en la singularidad de la experiencia religiosa. En este sentido, la correspondencia entre ambos y la consideración de la atención que la autora concede a Alain como lector de sus escritos parece proporcionar claves para la comprensión del modo en el que esta conjuga la experiencia política y la religiosa, sobre el fondo de una concepción de la realidad heredada en buena medida de su maestro, como lo confirma el estudio de la relación entre sus primeros escritos, de carácter escolar, y los elaborados en Marsella, evidenciando la continuidad de unas ideas heredadas y de las que se distancia en virtud de la importancia reconocida a la experiencia.

La lectura de los textos seleccionados permite afirmar no solo la importancia de la relación con Alain, sino rasgos del carácter de la misma, en cuanto relación bidireccional, consciente y fruto de una elección. En el horizonte sobre el que se destaca la especificidad del pensamiento weiliano, es incuestionable el alcance de experiencia formativa que el contacto con Alain le proporciona y que orienta su desarrollo posterior como fuente de influencias —de significación en ocasiones ambigua—, como vía de inserción en círculos intelectuales —primer marco en el que se inicia su trayecto teórico— y en la tradición filosófica misma —cuya interpretación no solo está mediada por la influencia de su maestro, sino que es comprendida de manera análoga al modo en el que incorpora la enseñanza de este.

De la confirmación de estas notas deriva la de algunas implicaciones que confluyen en el modo de entender la filosofía y la actividad filosófica. Entre los aspectos que inciden en la idea weiliana de la filosofía y del filosofar resultan relevantes: a) la valoración de la incorporación de la experiencia personal, en la que se enmarca la obtenida en su etapa de formación, como factor que dota a su pensamiento de una vinculación biográfica, en ocasiones problemática y que sugiere la conveniencia de una discusión sobre el alcance y el sentido de la misma; b) el acento y la opción por el filosofar como acción con una fuerte dimensión ético-política determinante de su específico modo de filosofar.

⁵² S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trad. C. Revilla. Madrid: Trotta, 2015, p. 99.

Sobre el fondo de una relación personal, caracterizada por el reconocimiento y admiración mutua, se perfilan, pues, constantes teóricas determinantes del horizonte intelectual de la autora, así como variables, origen de las certezas en las que apoya su reflexión y que son fruto de su experiencia. En último término, los testimonios de la relación entre ambos autores ponen de manifiesto la capacidad de los escritos weilianos para incentivar, con voz propia, el pensamiento, constituyendo para sus lectores un singular desafío intelectual.

Bibliografía

- E. BEA y A. DEL RÍO, «Presentación». *Ápeiron. Estudios de Filosofía* [Madrid], nº 5, 2016.
- E. BEA, «Prólogo» a: S. WEIL, *Primeros escritos filosóficos*. Traducción de T. Escartín y J. L. Escartín. Madrid: Trotta, 2018.
- D. CANCELIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*. Roma: Lavoro, 1996.
- R. CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*. París: Les Éditions du Cerf, 2001.
- F. FERNÁNDEZ BUEY, «Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil», en: F. BIRULÉS y R. RIUS (eds.), *Lectoras de Simone Weil*. Barcelona: Icaria, 2013.
- G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*. Milán: Garzanti, 1997.
- G. KAHN, *Simone Weil et Alain*. Le Site Alain: www.alinalia.free.fr/IMG/pdf/gilbert_khan_1984.
- F. DE LUSSY, «Introduction» a: S. WEIL, *Oeuvres complètes, vol. VI: Cahiers I*. París: Gallimard, 1994.
- M. NARCY, «Avant-Propos» a: S. WEIL, *Oeuvres complètes, vol. VI: Cahiers I*. París: Gallimard, 1994.
- S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*. Traducción de F. Díez del Corral. Madrid: Totta, 1977.
- C. REVILLA, «Bajo el peso de la espera», Presentación a: S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Traducción C. Revilla. Madrid: Trotta, 2015.
- B. SAINT-SERNIN, «Simone Weil y Spinoza», en: C. REVILLA y E. BEA (eds.), *Simone Weil*. Buenos Aires: Katz, 2018.
- J. F. SIRINELLI, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*. París: PUF, 1994.
- W. TOMMASI, *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*. Milán: Franco Angeli, 1993.
- S. WEIL, *Oppression et liberté*. Ed. de A. Camus. París: Gallimard, 1955.
- S. WEIL, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*. Ed. de A. Reynaud-Guérithault. París: Plon, 1959.
- S. WEIL, *Sur la science*. París: Gallimard, 1966.
- S. WEIL, «Une lettre inédite de Simone Weil à Alain». *Cahiers Simone Weil*, II/4, 1979.
- S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción de M. Larrauri. Madrid: Trotta, 2000.
- S. WEIL, *Escritos históricos y políticos*. Traducción de A. López y M. Tabuyo, Prólogo de F. Fernández Buey. Madrid: Trotta, 2007.
- S. WEIL, *La condición obrera*. Traducción de T. Escartín y J. L. Escartín. Madrid: Trotta, 2014.
- S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Traducción de C. Revilla. Madrid: Trotta, 2015.
- S. WEIL, *Primeros escritos filosóficos*. Traducción de T. Escartín y J. L. Escartín. Prólogo de E. Bea. Madrid: Trotta, 2018.

Carmen REVILLA
Universitat de Barcelona
crevilla@ub.edu

Article rebut: 3 de març de 2020. Article aprovat: 21 de setembre de 2020

Josep OTÓN

Resum

La reivindicació de Simone Weil de la nació i de la història, de la pàtria i de la tradició, en la seva darrera obra, *L'Enracinement*, es podria interpretar com un gir reaccionari en el seu pensament. Ara bé, l'anàlisi dels seus textos ens mostra que no es deixa seduir pel totalitarisme, ja que es distancia de la concepció de la història com un procés predeterminat que avança de manera inexorable i converteix l'individu en una peça d'un engranatge social subordinant el seu propi destí a la idea de progrés. En canvi, en la seva proposta cívica, la història esdevé un projecte obert en què l'individu pot intervenir-hi des de la seva llibertat i pot estar sostingut per unes arrels, un entorn social i cultural.

Paraules clau: història, nació, totalitarisme, progrés, evolució, lamarckisme, darwinisme.

Simone Weil: History and Nation

Abstract

Having deployed in her last work, *L'Enracinement*, (*The Need for Roots*), such concepts as nation, history, homeland, and tradition, Simone Weil's thinking could be interpreted as shifting rightward. Yet, close reading of the text demonstrates that she retains a critical distance from the conception of history as a predetermined process, as promoted by totalitarian regimes of the left and right, where human beings become powerless cogs in a social machine; devoid of autonomy, and completely subordinate to the idea of progress. By contrast, within her version of civic nationalism, history is expressed as an open-ended project, where the individual can exercise autonomy rooted within a specific social and cultural milieu.

Key words: history, nation, totalitarianism, progress, evolution, Lamarckism, Darwinism.

1. L'Enracinament i la nació

Sobta que una Simone Weil clarament alineada amb els postulats de la lluita obrera defensi en la seva darrera obra, *L'Enracinament*, conceptes com pàtria i nació, així com passat, història i tradició.¹ No es tracta d'un aspecte tangencial del text: n'és precisament el nucli. Per a Weil, la manca de consciència d'unes arrels nacionals va contribuir a la claudicació dels francesos davant l'embranchida nazi.

Una possible lectura seria plantejar que el pensament de Simone Weil va experimentar un gir involucionista: els desastres de la guerra li van fer reconsiderar els seus ideals i es va decantar cap a tesis més reaccionàries i, fins i tot, més tradicionalistes.

La professora Emilia Bea Pérez² es fa ressò de les interpretacions que titllen la que podríem anomenar «segona Weil» —la que correspondria als anys 40— de conservadora. Analitza les aportacions de dos autors: Anna Boschetti i Philippe Dujardin. Per a la primera, la Simone Weil revolucionària i militant de l'anarcosindicalisme dels anys 30 desemboca progressivament en el reformisme paternalista i el quietisme, i argumenta que el projecte de societat plantejat en els seus escrits de Londres —incloent-hi, per tant, *L'Enracinament*— està marcat per indubtables caràcters totalitaris.³

Segons Dujardin, els temes que desenvolupa Weil mentre és a Londres treballant per a la *France Libre* són, de fet, els del nou ordre moral de la dreta nacionalista, del tradicionalisme i de les idees de Taine i Renan. Addueix que les seves reformes s'assemblen al corporativisme de Mussolini o de Pétain i que la seva lògica intel·lectual prepara els fonaments d'un ordre social totalitari.⁴

Com a contrapunt, la professora Bea indica que Ada Lamacchia es recolza en el pensament weil·lià per veure el desarrelament com un factor determinant de la violència i, de retruc, l'arrelament com el propi context cultural i lingüístic, una experiència compartida que permet posar en relació les vivències personals i la memòria històrica. En aquest sentit, la interpretació de Lamacchia relacionaria l'arrelament weil·lià amb

¹ No és estrany que *L'Enracinament* hagi estat considerat com a sospitós de conservadorisme, ja que el mateix títol del llibre remet a l'obra de Maurice Barrès (1862-1923). Aquest autor, considerat com el gran ideòleg del nacionalisme conservador francès, va escriure una novel·la titulada *Les Déracinés*, en la qual desenvolupa la seva teoria política sobre les conseqüències de la pèrdua de la tradició i del sentiment patriòtic. Tot i això, cal dir que, a *L'Enracinament*, Simone Weil no fa cap referència explícita a l'obra de Barrès.

² E. BEA PÉREZ, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Madrid: Ed. Encuentro, 1992, pàg. 250-252.

³ A. BOSCHETTI, «Cristianesimo, etica, politica: il caso Weil», a: *Servitium*, II, XI, 24, 1977, pàg. 737. Tot comentant aquesta mateixa cita de Boschetti, Juan Carlos González, a la seva tesi, «La filosofía político-social de Simone Weil», considera injust presentar l'itinerari intel·lectual i polític de Simone Weil com una simple «involució reaccionària» i destacar principalment els elements totalitaris dels seus darrers textos, tot i que en reconeix la presència. En canvi, està d'acord amb la interpretació de Marchetti (*La crítica disvalente*. Bolonya: Clueb, 1989, pàg. 23-28), el qual considera que el component radical i utòpic és un fil conductor present al llarg de tota l'obra weil·liana des de la seva propensió revolucionària inicial fins a la seva mirada vers el passat dels darrers anys de l'autora (J. C. GONZÁLEZ, *La filosofía político-social de Simone Weil*. Barcelona: UB, 1998, pàg. 257.)

⁴ Ph. DUJARDIN, *Weil idéologie et politique*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1975, pàg. 169-179.

el concepte «comunicació amb la tradició» de Jaspers i amb la «comprensió» de Gadamer.⁵

2. Història i progrés

Una clau per esbrinar si Simone Weil es va deixar contaminar per l'atmosfera de prestigi que irradiava el concepte *nació* entre els totalitarismes de la seva època és analitzar la seva visió de la història.

Els apunts de les seves classes de filosofia⁶ mostren de quina manera Weil abordava la qüestió de la científicitat de la història. Entesa com una disciplina científica no es pot limitar a la descripció dels fets, sinó que necessita formular lleis generals per explicar el funcionament de les societats, i aquestes lleis comporten una direccionalitat del procés històric.

En el seu repàs del desenvolupament de la historiografia,⁷ arriba al segle XIX, quan el progrés⁸ es concep com un poder en si mateix (*une puissance en soi*), una tendència de les societats a adaptar-se a l'estructura social que els convingui. En aquest punt, remet a les teories de Lamarck.⁹

Weil desenvolupa el seu pensament sobre la història dins del context mental de la idea del progrés relacionada amb l'evolució, un concepte que pren força durant el segle XIX europeu. Les conquestes polítiques de les diverses revolucions, els avenços científics i tècnics, la millora de les condicions de vida, el benestar, l'alfabetització, la instrucció,

⁵ A. LAMACCHIA, «Violenza: la caduta della memoria storica», a: DD.AA., *Violenza. Una ricerca per comprendere*. Morcelliana: Brescia, 1980, pàg. 53-69.

⁶ A. REYNAU, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*. París: Ed. Plon, 1989, pàg. 144.

⁷ Cal destacar la referència a Bossuet. *Ibid.* pàg. 145. Per a Robert Nisbet, el *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet, bisbe de Meaux i conseller de Lluís XIV, és una de les primeres obres que planteja la història dins del marc d'un pla únic i universal, tot i que sigui providencialista. Per a Bossuet, la història respon a unes instruccions divines preparades des de l'origen i que es realitzaran a la fi dels temps. R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1981, pàg. 201-208.

⁸ Un autor coetani, John Bagnell Bury, defineix *progrés* com una interpretació de la història segons la qual els homes avancen a major o menor velocitat en una direcció determinada i desitjable que implica la recerca de la felicitat com a objectiu i que es pressuposa que continuarà indefinidament. En paraules de Bury, el progrés és «una teoria que comprèn una síntesi del passat i una profecia del futur». J. B. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, citat per J. LE GOFF, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991, pàg. 223.

⁹ En els apunts de les seves classes de filosofia apareix el nom de Lamarck entre parèntesis «(Cf. Lamarck)», però sense explicar res més. A. REYNAU, *Op. cit.*, pàg. 145. Es refereix a l'obra de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), un dels pares de la teoria de l'evolució, que en la seva obra *Philosophie zoologique* (1809) enuncia les lleis de l'evolució. Segons aquest autor, la tercera llei seria: «El desenvolupament dels òrgans i la seva força d'acció estan constantment en funció de la utilització d'aquests òrgans». En altres textos, Weil atribueix determinats fenòmens socials a l'aplicació, inconscientment, als organismes socials del principi lamarckià segons el qual «la funció crea l'òrgan». S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona: Paidós ICE/UAB, 1995, pàg. 69.

la democràcia, les revolucions industrials, tot feia pensar que el futur seria millor que no pas el passat.

En el seu breu repàs pel desenvolupament de la historiografia, Weil considera que la concepció de la història, des del punt de vista del progrés, es va acabar l'any 1914. No n'explica la raó, però és fàcil suposar que la Primera Guerra Mundial va truncar aquesta visió optimista del progrés històric.

Ara bé, afirma que, un cop acabada la guerra, la noció de progrés va experimentar un període de resurrecció entre 1923 i 1929, durant el període de prosperitat en el qual es pensava que la qüestió social es resoldria de manera automàtica. Weil al·ludeix al pensament de Henry Ford.¹⁰

Tanmateix, Weil pronostica que amb la crisi econòmica del 29 es replantejarien les qüestions històriques i se superaria aquesta concepció del progrés que defineix com a mitològica.¹¹ En diverses ocasions la crítica de manera més o menys explícita. Es refereix a «una mena d'idolatria de la Història i d'un futur somniat».¹² I també afirma que «cal desfer-se de la superstició de la cronologia per trobar l'Eternitat».¹³ I relaciona el progrés amb la secularització de l'escatologia cristiana.¹⁴

Segons Carmen Revilla, la creença en el progrés incita a dipositar en el transcurs del temps una confiança injustificada.¹⁵ En opinió de Marc Schweyer, la superstició de la cronologia implica una idolatria del futur. La idea de progrés situa el bé, la perfecció, dins del temps, és a dir, dins de la cronologia, i no pas en l'eternitat, amb la qual cosa

¹⁰ A. REYNAU, *Op. cit.*, pàg. 145. Weil considera que Henry Ford és l'inventor del treball en cadena a les fàbriques i, per tant, un dels artífexs del progrés industrial. S. WEIL, «La rationalisation», a: *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (1934-1937)*. París: Gallimard, 1991, pàg. 468.

¹¹ A. REYNAU, *Op. cit.*, pàg. 145.

¹² S. WEIL, «Reflexions sobre la barbàrie», a: *Ecrits sobre la guerra*. València: Ed. Bromera, 1997, pàg. 71.

¹³ S. WEIL, *Carta a un religiós*. Madrid: Ed. Trotta, 1998, pàg. 42.

¹⁴ «La superstició moderna del progrés és un subproducte de la mentida per la qual el cristianisme es va convertir en la religió oficial romana; està vinculada a la destrucció dels tresors espirituals dels països conquerits per Roma, a l'ocultació de la continuïtat perfecta entre aquests tresors i el cristianisme; a una operació històrica de la Redempció, que la converteix en una operació temporal i no eterna. La idea del progrés es va tornar laica posteriorment, ara és el verí de la nostra època». S. WEIL, *Echar raïces*. Madrid: Trotta, 1996, pàg. 179. «El cristianisme ha fet entrar en el món la noció de progrés, desconeguda fins aleshores; i aquesta noció ha esdevingut el verí del món modern, l'ha descristianitzat. Cal abandonar-la». S. WEIL, *Carta a un religiós*. *Op. cit.*, pàg. 42. «A hores d'ara, ja no podem tenir la mateixa confiança ingènua en el progrés que la que tenien els nostres pares i els nostres avis». S. WEIL, «Reflexions sobre la barbàrie», a: *Ecrits sobre la guerra*. *Op. cit.*, pàg. 70. «El cristianisme primitiu va fabricar el verí de la noció de progrés per la idea de la pedagogia divina que forma els homes amb la finalitat de fer-los aptes per rebre el missatge de Crist. Això concordava amb l'esperança de la conversió universal de les nacions i de la fi del món com a fenòmens imminents. Però cap dels dos no es va produir, disset segles després aquesta noció de progrés es va estendre més enllà de la Revelació cristiana. Des d'aleshores s'ha girat contra el cristianisme». S. WEIL, *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, pàg. 199.

¹⁵ C. REVILLA, *Simone Weil: nombrar la experiència*. Madrid: Trotta, 2003, pàg. 65.

hom creu que el temps és creador del bé. Tanmateix, per a la concepció platònica de Weil, el bé només pot ser etern, fora del temps.¹⁶

En opinió de Francisco Fernández Buey, la crítica weiliana a la idea de progrés té punts de contacte amb Walter Benjamin. Weil es pregunta si el desenvolupament tècnic pot implicar un desenvolupament il·limitat del rendiment del treball, i hi respon negativament: el progrés no està garantit. La intervenció de l'atzar en el descobriment i l'ús de les fonts d'energia fa que la noció de progrés continu deixi de ser aplicable.¹⁷

3. Història i totalitarisme

Els textos weilians deixen entreveure que els totalitarismes —en el sentit més ampli del terme— utilitzen models d'interpretació de la història unidireccionals i deterministes per legitimar la dominació política. Per explicar-ho en termes weilians, cal tenir present que en acabar la seva anàlisi sobre les causes de l'opressió social, la seva «gran obra», fa referència explícita a la història. Una de les conclusions del seu acurat estudi és que per poder reaccionar contra la supeditació de l'individu a la col·lectivitat cal rebutjar també «la subordinació del propi destí al decurs de la història».¹⁸

D'aquesta manera, Weil vincula directament l'opressió, i en conseqüència el totalitarisme, amb una determinada manera d'entendre la història. Si les lleis que regulen els processos històrics s'assemblen a les que regeixen els astres, és a dir, sense que l'ésser humà hi pugui intervenir, no es pot assistir al desenvolupament de la història de cap altra manera que no sigui mirant-la passivament, com es contempla el pas de les estacions, fent tot el possible per evitar ser-ne perjudicats.¹⁹

A *L'Enracinement*, Weil al·ludeix al *Mein Kampf* de Hitler, llibre en què el dictador alemany, tot destacant el funcionament mecanicista de la naturalesa regida per la força —en concret, les trajectòries dels astres—, conclou que l'home no gaudeix pas d'unes lleis diferents i, en conseqüència, es veu obligat a servir dòcilment la natura per tal de no ser destruït per ella.²⁰

La història seria la visió diacrònica dels mecanismes que configuren el funcionament de la col·lectivitat entesa des del totalitarisme. Si la societat funciona seguint unes lleis mecàniques, promogudes per agents impersonals que converteixen l'individu en un objecte, la història seria el funcionament d'aquests mecanismes en la seva dimensió

¹⁶ M. SCHWEYER, «La fable du progrès et la superstition de la chronologie», a: *Cahiers Simone Weil*. Tom XXIV-núm. 1, març 2001, pàg. 43-44.

¹⁷ F. FERNÁNDEZ BUEY, «Conciencia radical de la desgracia: Simone Weil», a: *Política*. Madrid: Losada, 2003, pàg. 211.

¹⁸ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Op. cit., pàg. 150.

¹⁹ *Ibid.*, pàg. 71.

²⁰ S. WEIL, *Echar raíces*. Op. cit., pàg. 186.

temporal. D'aquesta manera, els esdeveniments s'articularien a partir de les lleis de la necessitat (*la nécessité*), que marcarien la direcció, el sentit de la història.

Els automatismes del col·lectiu fan que futur, passat i present responguin a una lògica susceptible de ser sintetitzada en unes determinades lleis, el descobriment de les quals permet construir un model teòric que aporta les claus per interpretar el passat i preveure el futur. Ara bé, aquestes lleis que regeixen la història són cegues, com cegues són les lleis que configuren el funcionament del col·lectiu. Són lleis mecàniques que desborden l'àmbit de la llibertat de l'individu, que es veu sotmès a un cert determinisme històric.

La unidireccionalitat implica l'existència d'un argument, un pla predeterminat, una finalitat que permet preveure cap a on s'adreça la col·lectivitat. Ens trobem davant d'una concepció metafísica de la història que preveu el final. Existeix una lògica subjacent als fets que l'ésser humà ha d'esbrinar, com si es tractés d'un enigma. La història proporciona l'esquema bàsic que permet seleccionar els esdeveniments rellevants i aporta un criteri d'ordenació que facilita la tasca de connectar-los entre si per mitjà d'una relació de causa-efecte. D'aquesta manera, els fets històrics encaixen com si fossin les peces d'un trencaclosques.

Per a Weil, per més que les diverses ideologies totalitàries divergeixin en el disseny d'aquest final del procés històric, coincideixen a reconèixer-ne l'existència. Conèixer d'antuvi el fi i la fi de la història permet interpretar els esdeveniments. Ara bé, aquesta visió de la història no és més que un producte ideològic i, en conseqüència, es desenvolupa en el pla de la imaginació.²¹ Ha estat difós per mitjà dels diferents procediments propagandístics i aporta una hermenèutica del passat que serveix per justificar el règim polític del present, ja que aquesta història teleològica respon a una intencionalitat política. La interpretació dels fets del passat es fa a partir d'un guió previ elaborat des d'un règim polític concret que pretén legitimar la seva actuació.

Per això, el resultat és un relat dels fets que referma la direccionalitat del procés històric i que legitima un sistema polític determinat com una etapa en el desplegament d'un pla prefigurat en el passat.

A més, aquest destí històric està emparat per la presumpció de bondat, la qual cosa justificaria la realització de qualsevol acció èticament dubtosa, si es fa seguint el sentit d'aquesta direccionalitat històrica. D'aquesta manera, el discurs històric serveix com a coartada per disculpar o justificar les irregularitats i injustícies del present i del passat. Altrament, tota intervenció efectuada en una direcció alternativa pot ser entesa com a perniciosa, perquè no està encaminada a l'execució del projecte políticament acceptat com a correcte.

²¹ «Sentiment d'impossibilitat; desequilibri; situació on la imaginació que modela de manera fictícia el passat, l'avenir i els objectes llunyans no aconsegueix omplir els buits. Ho intenta. Fam, set interior. Impuls impedit». S. WEIL, *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*. París: Gallimard, 1997, pàg. 285.

Des d'aquesta concepció de la història, l'individu no en seria ni de bon tros el protagonista, sinó una part de l'engranatge que actua seguint un guió preestablert, de la mateixa manera que tota màquina funciona seguint unes pautes predeterminades.

L'individu esdevé una peça més de l'entramat històric que condueix vers un final predefinit. I com qualsevol altra peça, pot ser substituït, amb la qual cosa, es veu forçat a acoblar el seu destí personal a les coordenades d'una història forjada ideològicament. En perdre el seu protagonisme, ha d'adaptar-se al decurs general sota l'amenaça de veure's bandejat.

Tot capgirant l'imperatiu categòric kantià, la persona es converteix en un mitjà, està en funció d'una realitat revestida de major importància: la col·lectivitat.²² El seu destí, la seva vida, la seva trajectòria, només tindran sentit en l'acompliment d'un procés col·lectiu i s'haurà de deixar portar per aquest flux sense sortir de la llera d'aquest riu dissenyat per la ideologia dominant. A més, aquest guió històric dona sentit a la seva existència particular i, en conseqüència, fora del projecte col·lectiu l'individu no és res.²³

4. Història i nació

Per a Weil, la nació garanteix, a través del present, el lligam que uneix el passat i el futur.²⁴ Ara bé, aquest vincle diacrònic també pot ser la plasmació del caràcter absolut del col·lectiu en conferir-li una dimensió extratemporal. Així, reconeix que en el llenguatge de la seva època s'utilitzaven expressions que refermaven la concepció totalitària de la història, com el fet de referir-se a la «França eterna» o a «l'eterna Alemanya».²⁵

Tot i que el gran exponent del totalitarisme nacionalista era l'Alemanya nazi i que, en conseqüència, la interpretació de la història del nacionalisme germànic seria un bon exemple d'aquesta lectura esbiaixada dels fets del passat, Weil té el coratge de fer auto-crítica i de desemmascarar aquests perillosos trets totalitaris inserits en la historiografia nacional francesa.

Denuncia que fou precisament la França del segle XVIII la inventora del patriotisme modern i no pas els nazis,²⁶ i aporta exemples de la història de l'Estat francès per il-

²² S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. *Op. cit.*, pàg. 81-82 i pàg. 134. «El fi és la societat, l'espècie, la col·lectivitat. L'Estat és l'absolut dins del qual els individus i els grups no són més que relatius». A. REYNAU, *Op. cit.*, pàg. 165.

²³ Com a tret definidor de l'Estat feixista, Weil es fa ressò de l'afirmació de Mussolini: «fora de la història l'home no és res». *Ibid.*, pàg. 165.

²⁴ S. WEIL, *Echar raíces*. *Op. cit.*, pàg. 89.

²⁵ S. WEIL, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», a: *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*. París: Gallimard, 1994, pàg. 170-175.

²⁶ S. WEIL, *Echar raíces*. *Op. cit.*, pàg. 121.

lustrar aquesta idea. Així, considera que, sovint, als ciutadans de França només els interessa del passat la història del desenvolupament de seu país.²⁷ Aquest desenvolupament pressuposa un desplegament històric,²⁸ un pla predeterminat de construcció nacional que es va fent realitat en el decurs dels segles. Tal desplegament va associat a la grandesa, a l'esplendor, a les «glòries, passades i futures»²⁹ que alimenten un sentiment d'orgull nacional «excloent i intransferible».³⁰ S'aplica així la idea de progrés al procés històric de configuració de realitats nacionals.

Segons Weil, aquesta magnificació del destí d'una nació té greus conseqüències, ja que serveix per justificar-ne l'imperialisme i l'afany de conquesta. Afirmar que una nació no pot utilitzar la força per actuar sense la convicció d'haver estat escollida des de tota l'eternitat per esdevenir mestressa i sobirana de les altres.³¹ En aquest sentit, compara l'opressió exercida pels nazis sobre els països europeus amb l'imperialisme de l'Estat francès a les seves colònies: «Aquest mal que Alemanya ens ha intentat fer, nosaltres l'hem fet a d'altres».³²

La constant apel·lació a la grandesa nacional genera una ambigüitat ètica de la història que obvia que la unitat territorial de França s'havia dut a terme gairebé exclusivament per mitjà de brutals guerres de conquesta. I com que moltes d'aquestes actuacions històriques poden ser èticament criticables, es respon que «amb vista al progrés, per a la realització de la Història, potser hagi calgut passar per tot això».³³ Per tant, s'accepta que aquest desenvolupament nacional constitueix un bé en tots els sentits.³⁴

Weil denuncia que aquesta mentalitat es transmet a través de l'assignatura d'Història³⁵ i qüestiona que l'ensenyament d'aquesta matèria a les escoles de la República francesa diferís del realitzat en els països sotmesos a règims totalitaris. Per exemple, esmenta la bona acollida que reberen a la Itàlia feixista les conferències de Jérôme Carco-

²⁷ *Ibid.*, pàg. 115.

²⁸ *Ibid.*, pàg. 138.

²⁹ *Ibid.*, pàg. 139.

³⁰ *Ibid.*, pàg. 140.

³¹ S. WEIL, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», a: *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*. *Op. cit.*, pàg. 192.

³² S. WEIL, «À propos de la question coloniale», a: *Œuvres*. París: Gallimard (Col. «Quarto»), 1999, pàg. 431.

³³ S. WEIL, *Echar raíces*. *Op. cit.*, pàg. 120.

³⁴ *Ibid.*, pàg. 115.

³⁵ Com que als ulls d'alguns historiadors l'extermini de les cultures mediterrànies per part dels romans ha estat interpretat com una gesta civilitzadora, de la mateixa manera, «si Alemanya, gràcies a Hitler i als seus successors, sotmet les nacions europees i aboleix la major part dels tresors del passat, la història dirà certament que ha civilitzat Europa». S. WEIL, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», a: *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*. *Op. cit.*, pàg. 203-204.

pino, professor de la Sorbona especialista en l'antiga Roma i ministre d'Instrucció pública entre 1941-42.³⁶

Fins i tot, s'atreveix a plantejar que, després d'una previsible derrota dels nazis, caldria evitar la repetició, per part dels vencedors, de les actituds totalitàries que tants perjudicis havien ocasionat. I adverteix del risc d'autoritarisme del moviment encapçalat pel general De Gaulle, atès que el deliri totalitari no és el resultat de la presència accidental d'un determinat líder polític carismàtic o d'una conjuntura eventual en un procés de desplegament nacional, sinó que respon a la lògica mateixa dels mecanismes del joc polític.³⁷

5. Un relat alternatiu

El pensament weil·lià ens adverteix que una història total pot esdevenir totalitària, en atorgar el protagonisme a unes lleis mecàniques que regulen de manera implacable els esdeveniments i ometen el paper de la llibertat de l'individu, així com la possibilitat de la concepció de processos històrics alternatius.

Segons Christine Ann Evans, Weil substitueix el relat d'una història que avança progressivament vers la raó i l'emancipació, pel relat del desarrelament. En aquest sentit, Weil es distancia de l'optimisme de la Il·lustració i el substitueix per una visió tràgica de la història que li permet mostrar que l'eclosió dels totalitarismes europeus no és un fenomen accidental i propi d'uns determinats països. És la conseqüència lògica del desenvolupament d'Occident, on els Estats han plantejat l'expansió del seu domini polític com un progrés.

En opinió d'Evans, la perspectiva weil·liana anticipa la crítica postmoderna de la teleologia com a trama essencial del relat històric. Així, es pregunta si Weil està posant de manifest —«*avant la lettre*»— la postmoderna incredulitat envers el metarelats. Tanmateix, aquesta analista considera que la resposta és negativa. Segons ella, Weil no renuncia a totes les visions narratives de la història, sinó específicament a entendre-les des del relat del progrés, perquè considera que es fonamenta en un fals argument, en un relat equivocat.³⁸

³⁶ S. WEIL, *Echar raíces*. *Op. cit.*, pàg. 172. Precisament a Carcopino, quan era secretari general d'Instrucció pública, s'adreça Weil, el novembre de 1940, per protestar contra l'Estatut dels Jueus.

³⁷ «Ens podem lamentar del fet que Alemanya hagi realitzat allò que nosaltres haguéssim volgut veure realitzat per part de França. En aquest sentit, alguns joves francesos diuen que són seguidors de De Gaulle pels mateixos motius que seguirien Hitler si fossin alemanys. Ara bé, podem horroritzar-nos, no tant de la persona o de la nacionalitat, sinó de l'esperit, dels mètodes, de les ambicions de l'enemic... Lluitar contra els alemanys no és garantia suficient del nostre amor per la llibertat». S. WEIL, «À propos de la question coloniale». *Op. cit.*, pàg. 433.

³⁸ C. A. EVANS, «The nature of narrative in Simone Weil's vision of history: the need for new historical roots», a: *Cahiers Simone Weil*. Tom XVII-núm. 1, març 1994, pàg. 55-68.

En el meu treball *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil*,³⁹ exposo la crítica weiliana a un totalitarisme que idolatra el col·lectiu i despersonalitza l'individu, perquè el converteix en una peça d'un engranatge social subordinat a un procés històric predeterminat. Denuncia una concepció mecanicista de la història unidireccional, que avança inexorablement en el sentit del progrés. En canvi, en tenir en compte la intervenció de l'atzar —més propi de l'evolucionisme darwinianà— la nació perd el seu caràcter absolut i queda desarticulada la presumpció de bondat del seu procés de configuració.⁴⁰

Així doncs, a *L'Enracinement* Simone Weil proposa un projecte cívic en què la nació ha de ser entesa com un medi social al servei de les necessitats dels individus, els quals, al seu torn, han d'evitar de caure en el miratge del destí històric. D'aquesta manera, rebutja tant una concepció individualista que menysté la dimensió social de l'ésser humà, nega el valor del passat i es despreocupa de la construcció de l'avenir, com un totalitarisme fonamentat en una concepció determinista de la història.

Josep OTÓN
ISCREB-Barcelona
joton@xtec.cat

Article rebut: 19 de desembre de 2019. Article acceptat: 21 de setembre de 2020

³⁹ J. OTÓN, *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2006. Aquest llibre recull la idea central de la meua tesi doctoral (*Totalitarisme, arrelament i educació en l'obra de Simone Weil*. Barcelona: UB, 2006) i va ser guardonat amb el Premi Serra i Moret d'Assaig sobre valors cívics atorgat per la Generalitat de Catalunya (2006).

⁴⁰ «La nació és un conjunt de territoris i de pobles reunits per un conjunt d'esdeveniments històrics en els quals l'atzar exerceix un paper important... i on sempre estan barrejats el bé i el mal». S. WEIL, *Echar raíces*. *Op. cit.*, pàg. 111. «En definir la pàtria com un determinat medi vital s'eviten les contradiccions i mentides que malmeten el patriotisme. És un determinat medi vital, però n'hi ha d'altres. Ha estat produït per una munió de causes on es barreja el bé i el mal, allò just i allò injust; i, com a conseqüència d'això, no és el millor medi possible. Potser s'hagi constituït a expenses d'una altra combinació més rica en efluvis vitals, i en cas que així fos seria legítim lamentar-se'n; però els esdeveniments passats ja han passat; un medi existeix, i així ha de ser preservat com un tresor pel bé que conté». *Ibid.*, pàg. 131.

À LA RACINE DE L'ENRACINEMENT WEILIEN – L'ARBRE COMME SYMBOLE RÉEL

Christine ZYKA

Résumé :

Simone Weil a considéré l'arbre comme un excellent symbole aussi du ciel que de la terre, du saint que du profane, de l'identité comme de l'alterité. Des symboles importants comme les arbres pourraient être utiles dans des afflictions inévitables ainsi que dans des conditions de vie et des devoirs absurdes. Il a une force transfigurative pour « chaque tâche dans sa singularité ». Cela nous aide à attirer l'attention sur l'univers et Dieu. Par conséquent, enseigner de vrais symboles, comme les arbres, devrait être une priorité sociale, selon Weil. Dans une citation assez longue de Londres, elle écrit sur le rôle des symboles dans une perspective éducative, où elle conclut en disant que, finalement, tout tourne autour des concepts d'équilibre et d'énergie. En analysant ces concepts en relation avec les siens – et les pensées d'autres philosophes – sur les arbres, je propose quelques lignes directrices pour comprendre la signification pour Weil de cet organisme vivant.

Mots clés : arbre, plante, symbole, énergie, équilibre, chlorophylle, sève, vertu végétale, racines.

On the roots of the Weilian's rootedness – the tree as a real symbol

Abstract

Simone Weil considered the tree as an excellent symbol for both heaven and earth, the holy and the profane, identity and otherness. Significant symbols like trees could be helpful in inevitable affliction as well as in absurd living conditions and duties. It has a transfigurative force for 'each task in its singularity'. It helps us to draw attention to the universe and God. Therefore, to teach real symbols, like trees, should be a social priority according to Weil. In a rather long quote from London, she writes about the role of the symbols from an educational perspective, where she concludes by saying that, ultimately, everything circles around the concepts of equilibrium and energy. By analyzing these concepts in relation to hers – and some other philosophers' thoughts

– about trees, I propose some guidelines to understand Weil’s meaning of this living organism.

Key words: tree, plant, symbol, energy, balance, equilibrium, chlorophyll, sap, vegetable virtue, roots.

Il y eut à l’origine du temps, raconte Tityre à Lucrèce dans le *Dialogue de l’arbre* du poète Paul Valéry, un être végétal qui grandit comme nul autre. « Il était le plus grand et le plus bel être sous le ciel (...) pressentant peut-être que sa vie d’arbre ne tenait qu’à sa croissance et qu’il ne vivait que de grandir. » Voilà pourquoi, ajoute Lucrèce à ce propos, l’arbre est comparable à une sorte d’esprit, car « [I]e plus haut de l’esprit ne vit que de croissance. »¹

Encore faut-il savoir *en quoi* consiste et *de quoi* se nourrit une telle croissance de l’esprit. Il se peut que, grandir ce soit mourir et mourir, grandir. Tout en se retenant ici d’aller trop vite dans une interprétation quelconque, il apparaît d’emblée que cette citation initiale illustre que l’arbre, par sa force symbolique, est à même de révéler quelque chose sur *l’être humain*, qui déborde le domaine strictement biologique. Et, ce n’est pas uniquement l’image de la croissance spirituelle, fruit d’une certaine *énergie*, qui lie l’homme à l’arbre, mais aussi l’image de son *enracinement*. L’arbre comme l’homme doivent être solidement ancrés pour bien vivre, et les deux trouver un juste *équilibre* par rapport à leurs racines.

La question que je me pose dans cette présentation est de savoir comment l’arbre, selon Simone Weil, peut apprendre à nous enraceriner plus *authentiquement* dans nos vies, traditions et cultures. Autrement dit, pourquoi et comment une attention particulière sur *l’arbre* peut-elle nous éclairer sur notre identité la plus profonde ?

Sigles utilisés :

- *CSW*, *Cahiers Simone Weil*, revue trimestrielle publiée par l’association pour l’étude de la pensée de Simone Weil.
- *EL*: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.
- *OC* = S. WEIL, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988 ss. (sigle adopté : *OC*, suivi d’un numéro en romains pour le tome et d’une indication du volume à l’intérieur d’un même tome).
- *OCVI* 1: *Cahiers*, 1994.
- *OCVI* 2: *Cahiers*, 1997.
- *OCVI* 3: *Cahiers*, 2002.
- *OCVI* 4: *Cahiers*, 2006.
- *OCIV* 1: *Écrits de Marseille*, 2008.
- *OCIV* 2: *Écrits de Marseille*, 2009.
- *OCV* 2: *Écrits de New York et de Londres*, 2013.

¹ P. VALÉRY, *Dialogue de l’arbre*. Espagne: coll. « Poésie », Gallimard, 2016, p. 176. Ce texte, à la gloire d’un arbre, fut lu par Valéry en 1943, à l’Institut de France. Quoique sa grande estime pour Valéry, Simone Weil n’ait pas pu elle-même lire ce texte, publié après sa mort, en 1945.

Simone Weil était très attentive à la vie végétale en général (plante, graines, fleurs, fruits etc.) et à *l'arbre* en particulier (figuier, olivier, chêne et pin). On peut constater qu'elle a initié en 1941 au plus tard,² un travail important dans le domaine de *la symbolique* de ce végétal. Dans ses divers textes de 1941 à 1942, elle nous livre une étude d'une ampleur impressionnante autour de l'arbre surtout en rapport avec son origine biblique, mais aussi en comparaison avec la science et d'autres mythes et traditions, comme le cas de l'arbre *Yggdrasil* des sagas nordiques (Cahiers de New York, OC VI 4). Particulièrement dans trois textes : « Pensées sans orde concernant l'amour de Dieu », « Le christianisme et la vie des champs » et « Condition première d'un travail non servile » (OC IV I), Simone Weil parle de l'importance des symboles *incarnés* qui ouvrent à la vérité divine ; des symboles inhérents à la nature des choses, qui ne sont ni fictifs ni arbitraires, mais accessibles à tous, afin que tous « (...) vivent perpétuellement baignés dans une atmosphère de poésie surnaturelle. »³

C'est dans la ligne de l'exploration du folklore et dans le prolongement de son projet de rédiger un ouvrage qui recueillerait une sagesse universelle⁴ – projet déjà entamé en 1941 – qu'il faut en partie situer la recherche weilienne sur *les arbres*. Le tissu symbolique, dont sont constitués l'univers et la poésie, parle à l'homme, non pas immédiatement, mais par un langage qui lui est propre et dont *l'Évangile* donne l'exemple.⁵ Il en est ainsi, car pour Simone Weil le symbole est un langage *universel*, une signature divine⁶ antérieure aux mots et aux concepts, dans laquelle même le profane s'enracine,⁷ d'où tout l'intérêt d'y établir une sagesse universelle.⁸ À condition toutefois d'exclure chez Simone Weil une simple fonction *allégorique* du symbole, dans le sens où l'entend Gadamer,⁹ pour qui la référence du « symbole-allégorie » demande toujours d'avoir été enseignée et apprise *d'avance*. Simone Weil ne négligeait jamais la dimension *grecque* du symbole, où ce n'est pas que la connaissance, mais *la rencontre concrète* entre sujets présents qui confèrent pleinement un sens au symbole.

Ainsi, pourrait-on dire que Simone Weil nous invite à renouveler notre *rencontre* de l'arbre, aussi bien dans son altérité profonde qu'à travers sa symbolique. Il n'est peut-être pas faux, à cet égard de voir en Simone Weil, en quelque sorte, une pionnière de

² S. Weil, OC VI 1, p. 237, pour une première citation des cahiers.

³ S. Weil, OC IV I, p. 426.

⁴ Cf. « *(Faire un ouvrage sur le folklore.)* », OC VI 2, p. 388.

⁵ Cf. « Les paraboles de l'Évangile donnent l'exemple de ce symbolisme. », OC IV I, p. 283.

⁶ Cf. OC IV 2, p. 284 et OC VI 4, p. 365.

⁷ « Seulement si le sacré est reconnu comme *l'unique* source d'inspiration du profane, la raison naturelle comme une dégradation de la surnaturelle, l'art comme une dégradation de la foi. Non pas dégradation, mais la même chose à un degré de lumière moindre. » OC VI 4, p. 148.

⁸ Cf. M. SOURISSE, « Simone Weil et Eugen Drewermann », CSW, XVIII 3, p. 218.

⁹ Cf. H.-G., GADAMER, *Kunst som spel, symbol och fest*. Ludvika: Dualis, 2013, p. 84-85.

l'éco-critique ou de l'éco-phénoménologie – ces disciplines qui visent la relation entre subjectivité humaine et environnement – si actuelles de nos jours. Dans un article intitulé, « The Aesthetic Experience of Forests »,¹⁰ le philosophe Holmes Rolston III, pour qui l'arbre est un des archétypes qui fondent le monde et qui nous mène à la limite de l'expérience phénoménale, nous propose quatre pistes (scientifique, éthique, esthétique et religieuse) afin de comprendre dans son ensemble ce vivant qu'est l'arbre. Il me semble que Simone Weil, il y a presque un siècle déjà, a proposé quelque chose semblable, lorsqu'elle considérait l'arbre non pas uniquement comme un symbole vivant, mais également comme une réalité *composée sur plusieurs plans*, graduellement accessible par une *lecture* et une *attention* à plusieurs niveaux. Il nous reste à examiner l'un après l'autre chacun de ces quatre pistes, en commençant par la dimension esthético-éthique de l'arbre, pour aborder ensuite la dimension scientifique et religieuse.

1. S'exposer à la beauté arborisée

Sans doute peut-on, avant de lire quoi que ce soit dans l'arbre, constater qu'il nous touche d'abord à travers une *expérience esthétique*. La beauté de l'arbre jaillit spontanément et nous pouvons y être touché par tout notre être, en chair et en os. Et il faut comprendre ici *toucher* d'une manière très concrète, chez Simone Weil. Pour renouer avec l'environnement ou la nature autrement que par une perception trop étroitement visuelle, le sociologue Hartmut Rosa parle aujourd'hui de *résonance*, une perception *relationnelle*, plutôt auditive, avec le monde.¹¹ Une telle pensée phénoménologique trouve un écho, à mon avis, chez le poète Rilke, pour qui l'arbre, lorsqu'il constitue, ne fût-ce qu'un support ou un appui pour l'homme au repos, peut parler par des *vibrations* presque imperceptibles.¹² Ainsi, ce serait *le mouvement* d'une présence, littéralement parlant, qui nous émeut, ou qui nous touche.

Pour Simone Weil, qui depuis son enfance, s'émerveillait de la splendeur de la nature,¹³ l'expérience esthétique se fait à différents niveaux, et *le beau* présent dans le monde, trouve toujours un moyen de nous attirer. Or, de prime abord c'est pourtant d'une manière charnelle,¹⁴ concrète que l'homme expérimente le beau naturel. L'intelligence à elle seule ne saisit pas la beauté : elle demande toujours la « *complicité* de la

¹⁰ H. ROLSTON III, « The Aesthetic Experience of Forests », dans: *The Aesthetics of Natural Environments* (ed. Carlson, Allen and Berleant, Arnold). Toronto: Broadview Press, 2004.

¹¹ H. ROSA, *Résonance, une sociologie de la relation au monde*. Paris: Ed. la découverte, 2018.

¹² Cf. G. BACHELARD, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Le Livre de poche, 2018, p. 267.

¹³ S. PÉTREMENT, *La Vie de Simone Weil*. Paris: Fayard, 1997, p. 21 et p. 23.

¹⁴ Cf. OC VI 2, p. 459.

partie naturelle de l'âme et du corps ». ¹⁵ Cette expérience sensible et intelligible à la fois n'est pas réservée à une élite. Tout le monde peut être touché par la beauté de toute une forêt ou par la beauté singulière d'un arbre particulier. C'est aussi la raison pour laquelle le beau correspond pour Simone Weil, à « la seule valeur universellement reconnue », ¹⁶ se caractérisant toutefois à la fois comme « fait et *mystère* », ¹⁷ car le beau demeure également en partie caché.

Seulement après être rendue sensible à tout notre être, ¹⁸ la beauté peut vraiment être comprise comme « l'union heureuse entre la nécessité et la finalité », ¹⁹ formule qui souligne l'importance d'un bien sans fin représentable, tout en gardant la spécificité nécessaire de la force de la nature, auquel le monde est toujours soumis. En fait, pourquoi les fleurs des arbres fruitiers nous touchent tant, selon notre philosophe ? Justement par leur existence *fragile, éphémère, vulnérable* ou encore par leur *combat vital*. Bien qu'elles tendent avec toute la nature à l'équilibre, elles se trouvent sans cesse menacées, toujours susceptible d'être brisées par les nécessités du monde, comme le vent ou la pluie. Néanmoins, c'est de *cet accord* entre bien et contrainte qu'éclate le beau : « Étoiles et arbres fruitiers en fleurs. La permanence complète et l'extrême fragilité donnent également le sentiment de l'éternité. » ²⁰ Énoncé qui sera varié à maintes reprises par Simone Weil, comme celle-ci l'écrit plus tard, à Londres: « Le spectacle des fleurs de cerisier, au printemps, n'irait pas droit au cœur comme il fait si leur fragilité n'était tellement sensible. » ²¹ La vulnérabilité de l'existence d'une *cerisaie*, n'est-ce pas la même thématique dont parle Tchekhov dans sa pièce de théâtre avec le même titre ?

Or, afin d'être pleinement touché par un monde habité d'arbres, il faut aussi *y vivre* soi-même. L'esthétique a une vocation éthique. Il faut *s'engager* dans le milieu marqué par l'arbre et vivre en relation avec les arbres pour les sentir et les connaître. Dans quelle mesure Simone Weil s'est-elle engagée dans un environnement habité d'arbres ? Sans pour autant pouvoir se comparer avec des xylophiles comme Henry David Thoreau (1817-1862) ou Jack London (1876-1916), Simone Weil consacra pourtant l'automne 1941 au travail des champs et aux *vendanges*, en Ardèche. Évidemment, la vigne n'est

¹⁵ OC IV 2, p. 283 (je souligne).

¹⁶ OC IV 2, p. 178. Ajoutons aussi ici que la beauté pour Simone Weil, tout comme pour Kant d'ailleurs, est surtout celle du monde ou de la nature. À cet égard, la beauté d'un arbre de la peinture, de la musique ou de la poésie, peut être considérée comme *un reflet* de celle du monde. Cf. OC IV 2, p. 284.

¹⁷ Cf. OC IV 2, p. 283 (je souligne).

¹⁸ « Par l'effet d'une miséricorde providentielle cette vérité est rendue sensible à la partie charnelle de notre âme et même en quelque sorte à notre corps. » OC IV 2, p. 284.

¹⁹ OC I, p. 94. Ainsi Simone Weil fait-elle sien un certain kantisme.

²⁰ OC VI 1, p. 237. Cf. aussi « La vulnérabilité des choses précieuses est belle parce qu'elle est une marque d'existence. » OC VI 3, p. 385.

²¹ EL, p. 180.

pas à proprement parler un arbre (c'est une plante de type biologique des lianes), mais force est de constater que Simone Weil voit en elle, douée comme l'arbre d'une *vertu végétale*, une image du Christ.²² Nous y reviendrons dans un instant.

De nombreuses raisons ont poussé Simone Weil à son engagement viticole. Elle désirait surtout partager la condition des ouvriers agricoles et être socialement en lien avec eux, mais elle cherchait également un *contact* complet avec la nature, afin de pouvoir parler d'elle authentiquement.²³ Sans viser à la démesure d'une expérience singulière inouïe, cognitive ou sensationnelle, elle réalisait ainsi, à son insu, ce que le pape François appelle dans *Laudato si'* une « écologie intégrale », grâce à laquelle nature, culture et société associée se laissent penser ensemble,²⁴ et à travers laquelle l'homme, par de *multiplés* racines vit, « par l'intermédiaire des milieux où il fait naturellement partie ». ²⁵ *L'enracinement* dans un milieu concret et vital n'est pas autre chose pour Simone Weil. C'est la raison pour laquelle son engagement viticole doit surtout être compris, à mon avis, comme un engagement éthique, dans le sens d'une direction de vie entière, tournée à la fois vers le bien, la nature, la culture et les autres.

2. Lire la symbolique de l'arbre

Ceci dit, l'arbre n'est pas uniquement un sujet de rencontre, il est également l'objet d'une riche symbolique. Selon Simone Weil, les symboles importants ont tous en commun de servir de médiation (metaxu) entre le ciel et la terre, entre le bien et l'homme. D'une manière pédagogique, l'arbre semble ainsi pouvoir *enseigner* quelque chose aux agriculteurs, aux travailleurs et à nous tous.²⁶ Simone Weil vivait à tous les égards dans un esprit d'éducation et d'apprentissage permanents. Dans « Condition première d'un travail non servile », écrit en 1942, après son travail de vendangeuse, elle constate que si *la lecture* de certains symboles est si poignante, c'est qu'ils *transforment* ou *transfigurent* « (...) non seulement le travail en général, mais chaque tâche dans sa singularité. »²⁷

²² Cf. OC IV 1, p. 425.

²³ Simone Weil répondit plus tard à Hélène Honnorat qui lui avait demandé pourquoi elle voulait être vendangeuse qu' : « Il y des choses que je n'aurais pas pu dire si je n'avais pas fait cela. » S. PETREMENT, *La Vie de Simone Weil*. Paris: Fayard, 1997, p. 588.

²⁴ « Quand on parle d' 'environnement', on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. » PAPE FRANÇOIS, *Loué sois-tu*. Paris: Bayard, Mame, Cerf, 2015, p. 112.

²⁵ Cf. OC V 2, p. 143.

²⁶ D'où l'idée dans « Le christianisme et la vie des champs » que les curés des villages doivent enseigner la parabole du grain de sénevé « [d]ans les pays où on plante des arbres, au moment où on les plante (...) ». OC IV I, p. 265.

²⁷ OC IV I, p. 424. Cf. aussi « Il s'agit de transformer, dans la plus large mesure possible, la vie quotidienne elle-même en une métaphore à signification divine, en une parabole. » *Ibid.*, p. 265.

Il s'agit là d'une bonne définition de ce qu'il faut entendre par lecture chez notre auteure. Lire pour elle est une *activité créatrice* qui suppose non seulement une confrontation matérielle au monde, mais aussi un reflet du bien incarné, capable de changer, de transfigurer, notre attention à *tout* ce que nous faisons. Voilà pourquoi lire les symboles, loin de correspondre à une herménétique neutre, implique également pour elle une *priorité sociale*. En effet, dans la hylé de l'arbre, il y a comme une « propriété réfléchissante ».²⁸ L'arbre serait ainsi comparable à « un miroir terni par notre haleine », qu'il conviendrait de nettoyer pour lire les symboles qui « [y] sont écrits de toute éternité. »²⁹

Historiquement, c'est dans le monde médiéval que le symbolisme était universel. Tout être vivant était considéré alors comme porteur d'une signification surnaturelle, christocentrique. Chaque animal, chaque plante avait un sens caché particulier, positif ou négatif, ou une qualité morale, vertueuse ou vicieuse. En témoigne l'immense tradition des *Bestiaires* (*Floraires* et *Lapidaires*) du Christ. Sans pour autant mentionner cette tradition, Simone Weil prend le Moyen Âge en exemple. Mais à quoi bon retourner en arrière ? « car pourquoi se limiter dans l'ambition du bien ? »³⁰

3. La science au service du religieux

Une voie privilégiée et plus contemporaine pour s'approcher de l'arbre semble, au contraire, être celle de la *science*. Afin d'expliquer ce que sont la culture et la formation de l'esprit, Simone Weil souligne dans une citation de Londres, assez longue mais tout à fait décisive à mon avis, *le rôle de la science* dans l'enseignement, où elle y insiste particulièrement sur deux notions, « tout autour de deux notions », comme elle le dit, à savoir : *l'équilibre* et *l'énergie*.³¹ Deux notions qui sont omniprésentes dans la science, mais qui joueront également un rôle quasi catégorial dans la philosophie weilienne, car les symboles très utilisés par elle (comme la croix et la balance ou le soleil et le fruit),

²⁸ *Ibid.*, p. 423.

²⁹ *Ibid.*, p. 423.

³⁰ *Ibid.*, p. 426.

³¹ « Qu'est-ce que la culture ?

Formation de l'attention.

Participation aux trésors de spiritualité et de poésie accumulés par l'humanité au cours des âges. Connaissance de l'homme. Connaissance concrète du bien et de mal.

Poésie : expliquer. Le spectacle de l'univers est la première. Formation de l'attention par laquelle l'homme contemple l'univers. (...)

Balance – avec tous les symboles, toutes les associations. (...)

Tout autour de deux notions : équilibre, énergie. » [je souligne] *EL.*, p. 160-161. Cf. également *OC V 2*, p. 181 (« l'énergie au centre de tout »).

pourraient tous être étudiés à l'aide de l'une ou de l'autre de ces deux notions. Il en est de même pour le symbole de l'arbre, comme nous allons le voir maintenant.

Demandons-nous tout d'abord ce que la science dit de l'arbre tout court. Pour un biologiste aujourd'hui, l'arbre est caractérisé par quatre critères, à savoir : l'exigence de verticalité, l'existence d'un tronc, le processus de ramification et une longue durée de vie.³² Simone Weil a privilégié deux de ces quatre critères, me semble-t-il, *la verticalité* et *le tronc*, auxquelles il faut ajouter deux autres : *la chlorophylle*, relevant de la chimie organique, et *le système racinaire*, communs à toute vie végétale et non pas exclusivement à l'arbre, bien entendu.

Dans un premier temps, je suivrai maintenant la piste de la verticalité du tronc en la reliant avec la notion clé, proposée par Simone Weil, à savoir l'équilibre, pour continuer avec la photosynthèse, en la reliant à celle de l'énergie (et de la croissance). Nous allons ainsi comprendre comment, pour Simone Weil, la science peut, *par analogie*, ouvrir à un discours philosophique, et au delà, à un discours théologique et plus spécialement christologique.

4. S'enraciner pour un équilibre juste dans l'univers

Pour Simone Weil l'arbre est tout d'abord un symbole d'équilibre, symbolisant l'union d'un grand nombre de contraires physiques: le lourd et le léger, le haut et le bas, force descendante et force ascendante, l'horizontal et le vertical, dont témoignent les cahiers de Marseille.³³ On peut déduire de ces réflexions que l'arbre est aussi pour elle symbole équivalant de *la balance*. Mais aussi de la *Croix*, « signe par excellence », comme le constatait déjà Alain,³⁴ qui depuis l'origine des temps rend compte, pour notre auteure de l'ordre *juste* du cosmos.³⁵ Inspirée par le pythagorisme, Simone Weil semble reprendre une métaphysique de la *Tétraktys* à partir du symbole cosmique de la croix, inscrit dans un cercle, où les *quatre* instances de la croix expriment toutes les oppositions possibles du monde, et dont les instances de la branche verticale relie de manière privilégiée la terre au ciel. C'est sûrement aussi sous l'influence pythagoricienne que Simone Weil insiste sur l'importance d'une *intersection* des branches de la croix, le cœur du réel, pour ainsi dire, où seule une partition *pentadique* rend compte de l'unité du cosmos, compris pour l'homme comme un point de repos ou d'arrêt.

³² F. HALLÉ, *Plaidoyer pour l'arbre*. Arles: Actes Sud, 2017, p. 17-23. Hallé constate cependant qu'une définition complète de l'arbre est extrêmement difficile, voire impossible.

³³ « Arbre et poutre. Mouvement descendant de la vie vers la matière. » *OC VI 2*, p. 377, Cf. aussi *OC VI 3*, p. 254 et « Une branche d'arbre inclinée par un fruit est comme une balance. Elle est dans une position d'équilibre entre le poids du fruit et la tendance ascendante de la sève. », p. 303.

³⁴ ALAIN, *Système des beaux-arts*. St-Amand: Gallimard, coll. Tel, 1999, p. 184.

³⁵ Cf. aussi *CSW XVIII 3*, 1995, p. 219.

Cette unité, Simone Weil la placera dans une réalité qui tout à la fois transcende le monde et est réellement présente ici-bas.³⁶

Dans le cas de de l'arbre, cette structure se présente de la manière suivante. L'arbre pousse dressé vers le haut. La science ne dit pas autre chose. On pourrait constater qu'il est *vertical* par essence. « Un arbre ne se meut que vers le haut. Symbole de l'état de contemplation pure »,³⁷ écrit Simone Weil. Ainsi, *la verticalité* est inscrite dans la droiture et la stature, essentielles à l'arbre. Contrairement au serpent puni qui doit ramper, à l'horizontale, elle constate que l'arbre (et l'homme), a vocation à monter tout droit ou à avancer *verticalement*.³⁸ Tout comme le pin niétzschéen dans *Zarathoustra*, dans lequel Gaston Bachelard (1884-1962)³⁹ voit un mouvement *aérien*, une montée vers la lumière des éléments volatils, l'arbre chez Simone Weil semble représenter un dynamisme inouï d'*ascension* verticale, symbole chez elle surtout, d'un *effet* surnaturel, vu comme la réponse d'un mouvement descendant préalable lequel n'est pas une pesanteur. Inversement, en aval, l'arbre s'enracine au fur et à mesure qu'il pousse. Pour ne pas s'écrouler, l'arbre est soumis au poids et aux racines solides qui poussent vers le bas, c'est-à-dire à un mouvement descendant ou à la pesanteur.

Intimement lié à la verticalité de l'arbre, il y a *le tronc*, défini par la science comme « un organe en forme de colonne »,⁴⁰ car ce qui assure la montée à partir du sol, c'est effectivement le tronc, véritable poutre, poteau ou mât de cet être végétal. C'est également sur cette colonne que la ramification aura lieu et des lignes horizontales en forme de branches et racines pourront surgir, grâce auxquelles, l'arbre trouvera son équilibre. Pourtant, malgré cette importance de l'équilibre en forme de croix, Simone Weil souligne constamment, la prééminence du tronc vertical sur les branches horizontales, car : « [m]ême dans un arbre mort, dans une poutre, c'est elle encore qui maintient la ligne verticale (...) elle est l'image de la grâce. »⁴¹ En effet, d'après Simone Weil, au centre d'une croix, il y a toujours une colonne ou un tronc, et c'est lui « qui joint la terre et le ciel, [qui est] l'harmonie, la clef. »⁴² Par parenthèse, on peut ajouter ici que cette analyse de l'arbre trouve un parallèle dans les analyses *esthétiques* weiliennes,

³⁶ Voir ma thèse, C. ZYKA, « L'art et le beau. Simone Weil et l'esthétique », 2013, p. 101-106.

³⁷ OC VI 4, p. 255.

³⁸ OC VI 4, p. 98 et OC IV I, p. 358. Cf. aussi « L'arbre du péché fut un vrai arbre, l'arbre de vie fut une poutre. Quelque chose qui ne donne pas de fruits, mais seulement *le mouvement vertical*. » [je souligne] OC VI 3, p. 218-219.

³⁹ G. BACHELARD, *L'Air et les Songes, Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Le Livre de poche, 2018, p. 190-193. Cependant, selon Bachelard, la verticalité du pin niétzschéen correspond également à « un axe de volonté », c'est-à-dire à l'action même de la volonté de puissance, qui renie la pesanteur pour chercher un lieu du poète rêveur, ce qui n'est pas le cas chez Simone Weil, où l'ascension est une image d'une grâce surnaturelle.

⁴⁰ F. HALLÉ, *Plaidoyer pour l'arbre*. Arles: Actes Sud, 2017, p. 19.

⁴¹ OC IV I, p. 283.

⁴² OC VI 3, p. 274.

surtout celles qui considèrent l'architecture et la sculpture, où Simone Weil met également en valeur des colonnes verticales au centre de sa pensée. À l'opposé de l'homme debout d'une sculpture (grecque) se trouve, par exemple, la force descendante des plis ou des draperies de ses vêtements.⁴³

Or, le microcosme arborescent, équilibré et cruciforme, que constitue chaque arbre particulier d'après Simone Weil, reflète également le macrocosme, l'univers entier. Dans les différentes cosmogonies étudiées par Simone Weil, que ce soient l'arbre du monde chinois,⁴⁴ « l'arbre renversé »⁴⁵ de l'Inde, ou l'arbre de vie de la *Genèse*,⁴⁶ elle s'arrêtera toujours sur le tronc vertical, image pour elle, du lien entre le fini et l'infini. Voilà pourquoi elle voyait dans l'arbre sacré, le frêne *Yggdrasil* des sagas nordiques, un tronc ou une colonne qui tourne sur elle-même, et à laquelle sont accrochés « (...) les astres, soleil, lune, planètes, étoiles, comme les fruits d'un arbre. »⁴⁷ Citation qui montre également, comme le cas de « l'arbre renversé » de l'Inde ou encore celui de « la plante céleste » du *Timée* de Platon (90a), que l'*enracinement* des êtres vivants se trouvent tout autant dans le ciel, en haut, que sous le sol.⁴⁸

5. Mort comme condition de vie

Un autre point intéressant qui touche le tronc de l'arbre est sa faculté *de s'envelopper* lui-même,⁴⁹ en augmentant tout doucement son diamètre. Comme une peau qui se reproduit couche par couche, l'arbre croît chaque année par un nouveau tissu extérieur (l'écorce). Pourtant, au fur et à mesure que l'arbre grandit, les tissus (ligneux) à l'intérieur du tronc, certes abrités et protégés, meurent. La vie et la mort *coexistent* donc toujours dans l'arbre. Sans donner beaucoup d'importance à l'arbre, ou aux êtres végétaux, Hegel n'en soulignait pas moins l'analogie entre le bois de l'arbre et l'os des animaux/hommes. En se donnant sans cesse la mort, bois et os s'opposent constamment

⁴³ Cf. « Les statues grecques ; le marbre semble y couler. Docilité parfaite à la pesanteur. En même temps équilibre parfait. » *OC VI 3*, p. 159 et « Architecture. Haut et bas. Lourd et léger. Équilibre. » *OC VI 3*, p. 388.

⁴⁴ *OC VI 1*, p. 360

⁴⁵ *Ibid.*, p. 337.

⁴⁶ Cf. *OC VI 2*, p. 334-335.

⁴⁷ *OC VI 4*, p. 324.

⁴⁸ « L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel. Seul ce qui vient du ciel est susceptible d'imprimer réellement une marque sur la terre. » *EL*, p. 30. Il est intéressant de noter ici que des expériences dans la botanique prouvent qu'un renversement total d'un arbre ne semble pas le gêner. Sur les racines mis à l'air peuvent repousser des rameaux feuillés et sur les branches enterrées peuvent repousser des racines. Où sont alors les véritables racines ? Seule compte la verticalité. Cf. F. HALLÉ, *Plaidoyer pour l'arbre*. Arles: Actes Sud, 2017, p. 18.

⁴⁹ Il s'agit ici des troncs des deux groupes : Gymnospermes et Angiospermes.

au tissu vivant et à la chair, selon Hegel.⁵⁰ Simone Weil s'intéressait aussi à la cohabitation de la vie et de la mort de l'arbre, mais là où l'opposition mort-vie se joue pour Hegel, entre les deux types de *matières* : *tissu* vivant et *tissu* mort, chez Simone Weil cette opposition se joue entre les deux types *d'agir* : mourir lentement/se consumer et vivre en se nourrissant par une énergie adaptée.

Dès lors l'analogie entre l'arbre et l'homme chez notre auteure, se fera également sur un plan *d'agir*. En effet, ne peut-on pas dire que l'homme doit aussi mourir afin de mieux vivre, à l'instar du bois, intérieurement, de son égoïsme et de ses désirs superflus ? Dans un passage assez long, mais important pour notre thématique de l'arbre.⁵¹ Simone Weil compare cette véritable *décréation* humaine par deux morts d'énergie successives. En effet, c'est seulement si 1.) l'énergie « animale » ou « supplémentaire », alimentant la volonté, le choix et le désir des biens naturels,⁵² est épuisée ou dépensée une fois pour toutes, que 2.) l'énergie « végétative » (la vie chimico-biologique, la sève) peut prendre le dessus. Or, insuffisante pour nourrir l'homme, cette énergie « végétative », s'épuisera vite à son tour. « C'est quand la sève même s'écoule et que l'homme encore vivant devient du bois mort. »⁵³

Pourtant, c'est seulement si l'homme sait se maintenir sans crier « assez » dans cet état végétatif, de quasi mort qu'il passera soudain de l'autre côté, tel le bois qui brûle, qui passe d'un état à un autre (image pour elle du passage d'un monde à l'autre).⁵⁴ Une fois le corps-bois de l'homme ainsi brûlé⁵⁵ grâce à une *énergie supérieure* à lui, l'homme peut cependant commencer à s'enraciner pour du bon, avec cette fois-ci, des racines dans le ciel. Pour le dire autrement, afin de s'élever, la partie naturelle de l'âme passe donc par la *médiation* du corps, qui une fois devenu docile à la nécessité, rend possible une *brisure* à l'intérieur même de l'âme, où la partie éternelle de celle-ci enfin apparaît par sa réponse affirmative au Bien seul. Ce n'est que de cette manière-là que l'homme foudroyé,⁵⁶ ou consumé, a la capacité, par son *consentement*, de renaître en arbre de vie d'après Simone Weil. Ceci dit, tout comme l'arbre, l'homme est donc appelé à devenir du bois, et ceci par un certain *déracinement*, où il s'agit de couper ses racines, bref, de mourir à soi pour pouvoir vivre seulement de lumière : « Il faut se déraciner, couper

⁵⁰ Cf. R. DUMAS, *Traité de l'arbre*. Arles: Actes Sud, 2002, p. 137.

⁵¹ OC VI 4, p. 254-258.

⁵² « L'arbre de la croix, qu'on coupe l'arbre du bien et du mal, qu'on abandonne le choix, et on a la croix, le poids total de pure nécessité. » OC VI 3, p. 57.

⁵³ OC VI 4, p. 254.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁵ Cf. aussi « Le mot 'brûler' pour dire être amoureux, doit venir d'une tradition où on voyait le bois brûlant par amour pour nous, pour nous donner la chaleur et la lumière. » OC VI 4, p. 285.

⁵⁶ Cf. aussi « Comme le sperme est émis et reçu par l'effet de l'amour, de même le foudre, qui est le lien d'amour entre le Ciel et la Terre. » OC VI 4, p. 338.

l'arbre et en faire une croix, et ensuite la porter tous les jours. », ⁵⁷ écrit-elle au début de 1942.

Or, l'arbre n'a pas uniquement la capacité d'envelopper son propre bois mort, mais aussi une branche d'un tout autre arbre, en le *greffant*. On parle à ce propos du « comportement adaptif » de l'arbre. ⁵⁸ L'opération, rappelons-le, consiste à prendre un arbre vivace, en y implantant une branche nouvelle (ou un « rameau coupé » pour parler comme Simone Weil) qui le rende fécond, de manière à ce que celle-ci fasse corps avec lui. Ce « comportement adaptif », Simone Weil le transpose également chez l'homme. En effet, en se greffant à un bien autre que lui pour vivre, l'homme retrouve une nouvelle vie seulement après un certain déracinement, une certaine mort. Ceci dit, Simone Weil compare aussi le greffage au châtiment de la pendaison et la crucifixion. ⁵⁹ Cette fois-ci, c'est à un niveau christologique ⁶⁰ que la lecture se joue. Car, se demande-t-elle : « la vraie vigne », Dieu, sur lequel le Christ (le bois véritable) devient le greffon, ou le rameau coupé et pendu, n'est-Il pas celui qui, en mourant ainsi, donnera par la suite le fruit éternel, le jus du raisin qui *est son propre sang* ? ⁶¹

6. La croissance des énergies éternelles

Pour vivre, tout être végétal demande de l'énergie qui repose en grande partie sur deux piliers : *lumière* et *eau*. Rien d'étonnant donc que Simone Weil tire du lexique de la chimie organique des notions d'énergie solaire, de photosynthèse, montée de la sève et de la chlorophylle. ⁶² En ce qui concerne la croissance de l'arbre, Simone Weil observe un jeu des mouvements opposés, un processus qui fonctionne comme *un levier*. « Symbolisme de l'arbre. L'énergie solaire *descend* dans un arbre et le fait *monter*. » ⁶³ Au mouvement descendant des rayons de lumière répond en effet la montée de la sève dans l'arbre. Or, Simone Weil voit également dans cette montée de la sève une force

⁵⁷ OC VI 2, p. 421.

⁵⁸ Cf. F. HALLÉ, *Plaidoyer pour l'arbre*. Arles: Actes Sud, 2017, p. 62-62. Le greffage figure aussi dans l'analyse des arbres kantien. Le greffage pour Kant est révélateur de la soupesse de rapport qui existe entre les parties de l'arbre et l'arbre comme un tout. Cf. I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 64.

⁵⁹ OC VI 4, p. 327.

⁶⁰ Mon hypothèse ici, c'est que la lecture de saint Jean et de saint Paul (Jn 15, 1-8 et Rm 11, 16-24 par exemple) a pu être particulièrement décisive ici pour Simone Weil (OC VI 4, p. 314).

⁶¹ Cette thématique d'un rédempteur christique dont le sacrifice sauve l'humanité, Simone Weil la retrouve à sa manière, dans d'autres mythes et religions, notamment dans sa lecture des *Eddas*, où elle voit dans le dieu Odin, un Dieu christique consacré à soi-même. OC VI 4, p. 140.

⁶² Cf. par exemple OC VI 3, p. 292 et p. 253. Simone Weil utilise aussi la notion de l'entropie de la thermodynamique. Cf. *Ibid.*, p. 376. Voir aussi F. DE LUSSY, « L'image chlorophyllienne de la grâce chez Simone Weil », p. 338-339, <<http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2016/07/de-Lussy.pdf>> (2019-03-11).

⁶³ OC VI 4, p. 292. (Je souligne)

antagoniste à la pesanteur, une énergie qui contrebalance l'effet d'être tiré vers le bas, d'où l'idée d'une véritable « vertu chlorophyllienne »,⁶⁴ résidant dans l'idée de pousser *contre* ou à *défer* la pesanteur de l'arbre par *l'amont* de la sève quasi surnaturelle.⁶⁵

Ceci dit, la croissance de l'arbre repose également sur un bon *ancrage* au sol, grâce aux racines. Tout comme la ramification est un prolongement du tronc porteur par lequel naissent des branches (des axes latéraux), le système racinaire est aussi un certain prolongement, mais souterrain du même tronc porteur. Le tronc porteur sert en effet, de véritable *pont* entre le houppier dans le ciel et le système racinaire dans le sol et l'arbre pousse simultanément dans deux sens. On pourrait même dire que la croissance sous le sol est proportionnelle à la croissance vers le ciel. Houppier et système racinaire forment à cet égard une certaine symétrie. Pour Simone Weil, qui considère *l'enracinement* comme *le besoin* le plus important de l'âme humaine,⁶⁶ ceci est une image très parlante, car pour l'homme, il ne s'agit ni d'être que matériellement ancré dans la terre du monde, ni de vivre que des idées abstraites dans l'air. Il faut au contraire, qu'il y ait un ancrage dans les deux sens, permettant une véritable incarnation de l'énergie divine ici-bas. « Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui *enfonce* profondément dans la terre les puissantes racines. »⁶⁷ C'est le devoir de l'état de veiller aux besoins de chacun, à la fois matériels et spirituels, afin que tous soient enracinés. Aussi bien la terre et le ciel doivent nourrir ces besoins. Or, comme l'énergie vient ultimement d'en-haut (dont l'eau et lumière ne sont que des symboles), les racines véritables de l'homme se trouve toujours selon Simone Weil, dans une source surnaturelle.⁶⁸

La croissance de l'arbre n'est donc pas possible sans énergie *nutritionnelle*. Les feuilles absorbent la lumière et les racines de l'eau. En effet, la lumière et l'eau tombent sur l'arbre et grâce à la chlorophylle, la photosynthèse permet aux arbres de *produire* eux-mêmes les molécules organiques nécessaires, qui par la suite, les fait monter, croître, vivre et évoluer. Ainsi, constate Simone Weil « [l]e rayonnement du soleil est emmagasiné dans l'arbre » et le bois « conservateur de la lumière ». ⁶⁹ De la sève elle retire l'idée d'un mélange de deux composants vraiment purs : l'eau et le feu (lumière), où « [l]a

⁶⁴ OC VI 3, p. 218.

⁶⁵ « La lumière impalpable et sans poids est une énergie qui fait monter malgré la pesanteur les arbres. » OC IV 2, p. 356.

⁶⁶ Cf. OC V 2, p. 142.

⁶⁷ EL, p. 29-30. (Je souligne)

⁶⁸ Dans sa lecture des *Eddas*, Simone Weil s'arrête sur le fait qu'une des racines d'*Yggdrasil* ne descend pas vers le bas, mais monte vers le ciel, vers le puits, assurant la verdure permanente du monde. Cf. OC VI 4, p. 351.

⁶⁹ OC V 2, p. 285.

chlorophylle de la sève a la propriété de fixer et cristalliser le feu céleste », ⁷⁰ pour qu'il devienne *nourriture*. Simone Weil voit dans la chlorophylle et dans les racines une « vertu » de *transformer* l'énergie en *nourriture*, ⁷¹ une manière de rendre l'énergie *un* avec l'être végétal lui-même, ce qui avait déjà – sans la possibilité d'avoir recours aux mêmes concepts scientifiques – tant émerveillé Kant. ⁷²

Quant à Simone Weil, c'est le fait d'être *directement* nourri par l'énergie solaire et la manière où cette nourriture est *assimilée* dans les êtres végétaux qui la fascine. Par là s'éclaire aussi un certain regret ressenti que l'homme ne puisse pas se nourrir de cette manière-là, de quoi témoigne cette expression: « Si nous avions de la chlorophylle, nous nous nourririons de lumière, comme les arbres. » ⁷³ Or, comme notre écosystème ne le permet pas, l'homme ne peut *manger* la lumière que *par intermédiaire* de la chlorophylle. ⁷⁴ En effet, tout superprédateur ne peut se nourrir que du fait de tuer ceux qui sont inférieurs à lui (végétaux ou animaux). Ceci dit, l'énergie mangée par l'homme passe toujours par *un tiers* (doté d'une fonction médiatrice) ⁷⁵ *sacrifié* pour nous, qu'il s'agisse d'une nourriture purement matérielle ou une nourriture spirituelle, car même entre le pain et le vin de Dieu et nous, il y a un intermédiaire (à savoir le Christ), pour Simone Weil. Pour le dire autrement – et toute la visée pédagogique de notre philosophe consiste à vouloir montrer qu'il existe une traduction dans les phénomènes du monde sensible de l'action divine – l'arbre cache un sens de la grâce. ⁷⁶ Ce qui lui permet de constater *une analogie* entre chlorophylle (sève) et Dieu (le Christ), comme l'illustre cette citation des « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » :

« Comme le soleil est image de Dieu, de même la sève végétale qui capte l'énergie solaire, qui fait monter les plantes et les arbres tout droit contre la pesanteur, qui s'offre à nous pour être broyée et détruite en nous et entretenir notre vie, cette sève est une image du Fils, du Médiateur. » ⁷⁷

⁷⁰ OC VI 4, p. 342. Pour Simone Weil chlorophylle et sève sont la même chose. L'antiquité disait sève, alors que la science moderne aujourd'hui parle de chlorophylle, constate-t-elle. Cf. OC IV 1 p. 284.

⁷¹ OC IV 1, p. 284.

⁷² I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 64.

⁷³ OC VI 4, p. 328.

⁷⁴ « La chlorophylle est l'intermédiaire entre l'énergie solaire et nous. (...) »

Il est littéralement vrai que l'énergie solaire descend dans les plantes, et par suite dans les animaux, de telle manière que nous puissions la manger après l'avoir tuée; et que plantes et animaux sont médiateurs entre le soleil d'ici-bas et notre faim charnelle. » OC VI 3, p. 253.

⁷⁵ « La propriété de la chlorophylle de capter l'énergie solaire est aussi une image de la fonction médiatrice de l'Amour divin. » OC IV 2, p. 201.

⁷⁶ « [L]a grâce est notre chlorophylle » OC VI 3, p. 44.

⁷⁷ OC IV 1, p. 284. Cf. aussi OC VI 3, p. 308.

L'image est assez claire et correspond à la vision weilienne d'un Dieu trinitaire où le Père correspond au soleil, le Fils (le Christ) à l'arbre et l'Esprit à la lumière.⁷⁸ Le Père, véritable jardinier donne lumière (ou feu) et eau⁷⁹ à son arbre bien-aimé, son Fils lui-même donné au monde, livré pour nous. Ainsi, l'arbre, véritable « héros d'un sacrifice analogue à l'Incarnation »,⁸⁰ conduit à une *métaphysique donatrice* qui éclaire la pensée weilienne de l'énergie divine, vue comme à la fois source lointaine et pleinement donnée à chaque instant au monde,⁸¹ mangeable (et buvable) pour l'homme comme verbe en chair ou fruit spirituel, oxymores qui pourraient aussi convenir à un saint Bonaventure.⁸²

Encore faut-il que l'homme *reçoive* ou *mange* cette énergie intermédiaire d'une manière *juste*. Toute énergie du ciel ne donne pas pas d'office une énergie spirituelle à l'homme, ce dont témoigne un passage, où Simone Weil inspirée par un passage du *Timée* (91b) de Platon, compare *la colonne vertébrale* de l'homme, avec tantôt l'arbre du péché (l'arbre du bien et du mal), tantôt avec l'arbre de vie.⁸³ Les deux arbres sont possibles à la fois. La colonne vertébrale (ou le tronc) de l'homme permet, en effet, de recevoir l'énergie du ciel, mais c'est seulement si l'homme *coopère* avec cette énergie, en se tournant lui aussi vers le haut, qu'elle devient une nourriture spirituelle pour lui. Autrement, l'énergie ne tombe que vers le bas, où elle se dégrade, devenant uniquement une nourriture charnelle ou « végétative ». Cette dernière énergie, qui correspond pour elle à « une mauvaise union de contraires »,⁸⁴ fait certes, pousser les racines dans le sol et s'amplifier les branches, mais les fruits qui en sortent ne peuvent refléter que la récompense d'un désir pour soi-même (l'arbre du bien et du mal).⁸⁵

Par contre, si l'homme se dirige vers la bonne lumière et *consent* à elle, Dieu donateur de l'énergie, qui correspond aussi pour notre auteure au semeur de graines

⁷⁸ « Le Soleil, le Père. Le bois, le Christ. La lumière, l'Esprit. La lumière est donnée par le soleil à l'arbre et par l'arbre aux hommes. » OC VI 4, p. 285.

⁷⁹ L'eau du ciel, « la rosée nourricière » est en lien avec le feu du ciel. Cf. OC VI 4, p. 342.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 285. Ou encore : « Comme le Christ s'incarne dans l'Eucharistie pour être mangé par nous, ainsi la lumière du soleil se cristallise dans les plantes (et par elles dans les animaux) pour être mangée par nous. Par là toute nourriture est une image de la communion, une image du sacrifice par excellence, à savoir l'Incarnation du Christ. » OC IV 4, p. 269.

⁸¹ « Dieu peut devenir un morceau de pain, une pierre, *un arbre*, un agneau, un homme. Mais il ne peut pas devenir un peuple. Aucun peuple ne peut être une incarnation de Dieu. » [je souligne] OC VI 4, p. 354, Cf. aussi *Ibid.* p. 275.

⁸² Cf. BONAVENTURA, le Prologue de *Lignum Vitae*, dans *the Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. New Jersey: Paulist Press, 1978, p. 119-122.

⁸³ OC VI 3, p. 337.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁸⁵ OC VI 4, p. 285.

(d'Amour), qui traverse l'infinité de l'espace et du temps, viendra le rejoindre,⁸⁶ en semant en lui, à son insu, la graine d'un arbre véritable, un arbre de vie, « l'arbre de sénévé dans notre âme ».⁸⁷ Cet arbre, le seul arbre vraiment *indéracinable*, porté par l'homme, mais appartenant à Dieu, voudra pourtant un jour revenir à son originaire. Bien que le voyage d'un être créé vers Dieu soit impossible, le seul moyen d'un tel retour, constate notre philosophe, passe par la mort sur la croix « le plus beau de tous les arbres ».⁸⁸ Pour le dire autrement, pour que l'homme devienne vraiment *un arbre de vie*, (à l'image du Christ), il doit d'abord, mourir à lui, ou traduit dans un vocabulaire végétal, se décomposer en eau. « L'énergie surnaturelle se combine alors avec cette eau par la vertu chlorophyllienne de la grâce pour constituer [en lui] une vie surnaturelle. »⁸⁹

En définitive, la médiation que constitue l'arbre, est un symbole extraordinaire, parmi les autres symboles clés que Simone Weil a pu étudier. Il nous invite à la fois de chercher *l'équilibre* crucifiant, qui transfigure toute la réalité, et le sens d'une *énergie* qui fait véritablement grandir tout être. Il est un symbole à la fois sensible et intelligible – *symbole réel* – entre le bien présent dans le monde et un bien transcendant. Tout le secret de sa beauté se cache dans cette vérité sous-jacente, dont tout arbre est un témoignage considérable pour Simone Weil. Éthiquement parlant – et je finirai par ceci – en vivant de cette manière-là l'arbre comme un archétype de toute *identité* profonde, Simone Weil réussit à donner à *l'enracinement* sa véritable splendeur.

Christine ZYKA
The Newman Institute, Upsala (Sweden)
christine.zyka@newman.se

Article rebut: 19 de desembre de 2019. Article acceptat: 21 de setembre de 2020

⁸⁶ Cf. *OC IV I*, p. 358.

⁸⁷ *OC VI 4*, p. 114. Cf. aussi *OC IV I*, p. 358 et Luc 13, 19.

⁸⁸ *OC IV 1*, p. 358.

⁸⁹ *OC VI 3*, p. 383.

Robert CHENAVIER

Résumé :

L'identité est d'abord une représentation, pour ne pas dire une supposition. Nous faisons l'hypothèse qu'on peut appliquer à l'identité nationale ce qu'écrivait Simone Weil au sujet de la notion de « caractère », dans des notes rédigées à Marseille : c'est un « invariant supposé identique à travers des manifestations variées ». Ce qui est vrai de l'identité personnelle, dans cette perspective, le serait de l'identité nationale. La poursuite d'une comparaison de l'identité communautaire avec l'identité personnelle conduit à demander comment une identité peut être modifiée par les circonstances ou conservée malgré les circonstances. Comment une nation peut-elle sortir de son identité « dans le sens du mal ou du bien dans des circonstances exceptionnelles » ? Quelle est l'emprise des circonstances et quel est le pouvoir d'une politique pour (re)donner à une communauté une identité perdue ou différente ?

Mots-Clefs : Caractère, Identité nationale, Identité Personnelle, Invariant.

The identity. A supposition or a reality?

Abstract

Identity is first of all a representation, if not a supposition. We are making the hypothesis that one can apply to national identity what Simone Weil wrote on the subject of the notion of “character”, in her notes written in Marseilles: it is a “constant that supposedly remains unaltered throughout varied manifestations.” From this perspective, what is true of personal identity would be the same for national identity. The search for a comparison between a community identity and a personal identity leads to the question of how an identity can be modified by circumstances or maintained despite circumstances. How can a nation step outside its identity “in the sense of evil or good in exceptional circumstances?” What is the influence of circumstances and what is the power of political policy to give or return to a community a lost or different identity?

Key words: Character, National identity, Personal identity, Invariant.

Simone Weil écrit dans l'un de ses *Cahiers* : « Quand on arrive à l'absolu, on ne s'exprime que par des identités [...] – car seule une identité exprime l'inconditionné. »¹ C'est ainsi que « le bien est le bien », un et le même, inconditionnellement. Certes, un individu est unique, une nation l'est également. Pourtant l'identité personnelle – ou le « caractère » – et l'identité d'une nation ne sont pas des absolus. Lorsque nous voulons les traiter comme des absolus nous ignorons que la « personne » comme la « nation » n'existent que dans des relations, qu'elles sont soumises à des circonstances extérieures, et que leur identité est inscrite dans le temps. A-t-on raison de supposer que le caractère d'un individu ou l'identité d'une nation sont des « invariants que l'on retrouve à travers des manifestations variées »,² constatées ou possibles ? Nous faisons l'hypothèse qu'on peut appliquer à l'identité nationale ce qu'écrivait Simone Weil au sujet de la notion de caractère, dans des notes rédigées à Marseille et dans son commentaire du « Notre Père ».³

1. Le caractère, « invariant supposé identique... »

1.1. Identité personnelle

Simone Weil définit le caractère comme un « invariant supposé identique à travers des manifestations variées. [...] Dans notre esprit, un tel invariant est commun non seulement à des manifestations constatées en fait mais à d'autres simplement possibles, qu'on suppose avoir eu peut-être lieu ou être susceptibles d'avoir lieu dans l'avenir, en certains cas ».⁴ Plusieurs problèmes sont soulevés à ce propos. D'abord, le caractère fait partie de ces « catégories de notions qu'on ne peut jamais définir » mais dont « on ne peut pas [se] passer »,⁵ de ces notions qui ont plus de valeur que de sens. Le caractère est supposé invariant à travers des réactions différentes, mais « nous n'avons pas la faculté d'énumérer ces manifestations, de dire ce qui est possible ou impossible à une personne de tel caractère ».⁶ L'invariant n'étant pas connu, il est impossible de définir les réactions envisageables dont il pourrait être le porteur.

« Pourtant on admet que le caractère change », et simultanément « nous tenons à notre caractère, ne voulons pas croire qu'il puisse changer »,⁷ notamment au gré des

¹ S. WEIL, *Cahiers, Œuvres complètes [OC désormais]*, t. VI, vol. 4. Paris, Gallimard, 2006, p. 113.

² S. WEIL, « Notes sur le caractère », *Écrits de Marseille, OC*, t. IV, vol. 1. 2008, p. 87.

³ *Ibid.*, respectivement p. 82-89 et p. 337-345.

⁴ S. WEIL, « Notes sur le caractère », *op. cit.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 83-84.

circonstances extérieures. L'œuvre de Corneille illustre, selon Simone Weil, ce « refus de reconnaître si peu que ce soit la fragilité du caractère à l'égard des circonstances » : « Dans les situations les plus extrêmes, dans la misère, l'exil, la captivité, devant la mort, etc. ses personnages conservent toujours leur caractère. »⁸ Nous adhérons volontiers à cette « fiction » d'un caractère soustrait à tout contexte. « Notre caractère nous apparaît [...] comme un soutien que nous voulons croire inébranlable », et si nous admettons volontiers que « chacun de nous peut quelquefois s'évader de son caractère vers le haut, dans le sens d'une plus grande valeur », chacun aime également penser que son caractère « constitue vers le bas une limite infranchissable, qu'il est incapable de jamais faire, dire, penser certaines choses ».⁹ Nous manquons, ici, d'« humilité »¹⁰, en oubliant l'exemple de saint Pierre qui a dit au Christ qu'il lui resterait fidèle, et qui, pourtant l'a renié ; « son caractère s'est un instant effondré ».¹¹ Il a eu le tort de croire que la « source de la fidélité » était en lui et non dans la grâce.¹²

Nous pouvons faire l'effort de poser que « dans certains cas l'empire des circonstances brise [le caractère] et le transforme de manière à nous exiler de nous-mêmes »,¹³ mais c'est une supposition que nous préférons ne pas faire, tellement elle est angoissante : « Quelle garantie avons-nous que nous ne deviendrons pas un jour malgré nous quelque chose que nous méprisons, ou du moins quelque chose qui nous est tout à fait étranger ? ».¹⁴ Par conséquent, avoir un caractère invariant fait partie des « droits que nous croyons que le passé nous donne sur l'avenir », et d'abord le « droit à une certaine permanence ».¹⁵ Car « quand nous avons eu la jouissance de quelque chose pendant longtemps, nous croyons que c'est à nous, et que le sort nous doit de nous en laisser encore jouir ».¹⁶ Une telle croyance est rigoureusement imaginaire. « La principale créance que nous croyons avoir sur l'univers, c'est la continuation de notre personnalité. Cette créance implique toutes les autres. L'instinct de conservation nous fait sentir cette continuation comme une nécessité, et nous croyons qu'une nécessité est un

⁸ Variante des « Notes sur le caractère », *op. cit.*, p. 529, n. 5. S. Weil donne l'exemple de *Don Sanche d'Aragon*. Cette comédie héroïque présente l'héritier du trône d'Aragon, Carlos, élevé par un pêcheur, ignorant de sa naissance, mais qui garde le caractère de grandeur et de noblesse qu'il aurait eu dans sa condition princière.

⁹ S. WEIL, « Notes sur le caractère », *op. cit.*, p. 88.

¹⁰ « Ce que le christianisme nomme la vertu d'humilité n'est peut-être pas autre chose que le refus de ce mensonge et de cette comédie. » (Variante des « Notes sur le caractère », *op. cit.*, p. p. 529, n. 7).

¹¹ *Ibid.*, p. 529, n. 8.

¹² S. WEIL, *Cahiers, OC*, t. VI, vol. 2, p. 192.

¹³ S. WEIL, « Notes sur le caractère », *op. cit.*, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ S. WEIL, « À propos du *Pater* », *Écrits de Marseille, OC*, t. IV, vol. 1, p. 342.

¹⁶ *Ibid.*

droit. »¹⁷ En d'autres termes, l'« équilibre du monde est pour nous un cours des circonstances tel que notre personnalité reste intacte et semble nous appartenir ». ¹⁸ Aussi avons-nous le plus grand mal à « accepter la possibilité [...] qu'il nous arrive n'importe quoi, et que le jour de demain fasse de toute notre vie passée une chose stérile et vaine ». ¹⁹ Or, « notre personnalité dépend entièrement des circonstances extérieures, qui ont un pouvoir illimité pour l'écraser », ²⁰ et Simone Weil en a fait la dure expérience à l'usine. Avant de devenir ouvrière, elle a cru que sa personne et son caractère dépendaient d'elle-même. Elle a cru que les raisons sur lesquelles s'appuyaient le « sentiment de [sa] dignité [et] le respect de [soi]-même » étaient « intérieures ». ²¹ À l'usine elle apprend que sa personne est avant tout une personnalité constituée par des « raisons extérieures », de nature sociale. Elle constate que de telles raisons sont fragiles, qu'elles « ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne ». ²² Ces traits extérieurs, selon lesquels nous sommes plus ou moins considérés socialement, sont exposés à un effondrement aussi rapide qu'inattendu.

1.2. Identité nationale

Ce qui est vrai de l'identité personnelle, dans cette perspective, le serait de l'identité nationale. Celle-ci peut être aussi imaginativement conçue que la permanence du caractère : « Il était de mode avant 1940 de parler de la “ France éternelle ”. ²³ Ces mots sont une espèce de blasphème. On est obligé d'en dire autant de pages si touchantes écrites par de grands écrivains catholiques français sur la vocation de la France, le salut éternel de la France, ²⁴ et autres thèmes semblables. Richelieu voyait bien plus juste quand il

¹⁷ *Ibid.*, p. 342-343.

¹⁸ *Ibid.*, p. 343.

¹⁹ *Ibid.*, p. 342.

²⁰ *Ibid.*, p. 343. « Notre chair est fragile ; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs. Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux. Notre personne sociale, dont dépend presque le sentiment de notre existence, est constamment et entièrement exposée à tous les hasards. [...] Surtout tout ce qui diminue ou détruit notre prestige social, notre droit à la considération, semble altérer ou abolir notre essence elle-même, tant nous avons pour substance l'illusion. » (« L'amour de Dieu et le malheur », *OC*, t. IV, vol. 1, p. 361)

²¹ S. WEIL, « Lettre à Albertine Thévenon », décembre 1935, *La Condition ouvrière* (nouvelle édition, présentation et notes par R. Chenavier). Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002, p. 59.

²² *Ibid.*

²³ Sur cette expression, voir « Quelques réflexions sur les origines de l'hittérisme », *OC*, t. II, vol. 3, p. 170-175.

²⁴ Péguy est visé, lui qui écrivait l'expression « salut éternel de la France » en caractère gras, dans *Notre Jeunesse* (*Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1968, p. 645).

disait que le salut des États ne s'opère qu'ici-bas. La France est une chose temporelle, terrestre. »²⁵

L'identité nationale, comme la personnalité sociale, peut être perdue ; elle peut s'effondrer presque instantanément dans certaines circonstances. C'est ce qui s'est passé pour la France en juin 1940. C'est au cours de la période où le « bien le plus précieux de l'homme dans l'ordre temporel, c'est-à-dire la continuité dans le temps, par delà les limites de l'existence humaine, [...] a été entièrement remis en dépôt à l'État », que « nous avons assisté à la décomposition instantanée, vertigineuse de la nation. Cela nous a laissés étourdis, au point qu'il est extrêmement difficile de réfléchir là-dessus ». ²⁶ Comment la France dont l'identité et la grandeur semblaient si assurées par le passé a-t-elle pu, sous le coup de la contrainte brutale des circonstances – l'attaque allemande –, être ainsi brisée ? C'est ce que les Français n'ont pas compris, car la possibilité qu'un « danger quelconque puisse menacer la France comme nation, semblait une idée folle ». ²⁷

De même qu'un individu a le plus grand mal à « accepter la possibilité [...] qu'il [lui] arrive n'importe quoi, et que le jour de demain fasse de toute [sa] vie passée une chose stérile et vaine », la France a cru avoir un caractère invariant, des droits que le passé lui donnait sur l'avenir, et d'abord le « droit à une certaine permanence ». Plus encore sur le plan de l'identité nationale que sur celui du caractère, l'« équilibre du monde est pour nous un cours des circonstances » tel que cette identité « reste intacte et semble nous appartenir » ; ²⁸ nous appartenir de droit et pour toujours, cela va de soi.

De même que quelques semaines ont suffi à l'effondrement des invariants du caractère de Simone Weil à l'usine, « en un mois, [la France] a été écrasée et jetée dans la sujétion ». ²⁹ L'assujettissement a entraîné de tels effets psychologiques, il a « mordu si profondément les esprits qu'il a ôté toute substance non seulement au présent mais aussi au passé et à l'avenir », ³⁰ comme le font des circonstances qui détruisent la personne. Il faut donc reconnaître que l'identité d'une nation est fragile, autant que la personne, mais elle préfère ne pas le savoir. C'est pourtant cette fragilité qu'il faut aimer, et non le moi national et son désir de puissance. *L'Enracinement* le dit avec insistance : « Ce sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable [la patrie], est autrement chaleureux que celui de la grandeur nationale.

²⁵ S. WEIL, *L'Enracinement*, OC, t. V, vol. 2, 2013, p. 218.

²⁶ *Ibid.*, p. 193

²⁷ S. WEIL, « Voici les impressions d'une parisienne... », *Écrits de New York et de Londres*, OC, t. V, vol. 1, 2019, p. 510.

²⁸ S. WEIL, « À propos du *Pater* », OC, t. IV, vol. 1, p. 343.

²⁹ S. WEIL, « Voici les impressions d'une parisienne... », OC, t. V, vol. 1, p. 511.

³⁰ S. WEIL, « Le gaullisme en tant que mouvement politique... », *op. cit.*, p. 90.

L'énergie dont il est chargé est parfaitement pure. Elle est très intense. [...] La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté, parce que nous sentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas. / On peut aimer la France pour la gloire qui semble lui assurer une existence étendue au loin dans le temps et l'espace. Ou bien on peut l'aimer comme une chose qui, étant terrestre, peut être détruite, et dont le prix est d'autant plus sensible. »³¹ L'une des solutions fausses et dangereuses qui s'offrent à nous est, pour la nation dans le malheur comme pour l'individu opprimé, la recherche de compensations : « Évoquer en ce moment la grandeur historique de la France, ses gloires passées et futures, l'éclat dont son existence a été entourée, cela n'est pas possible sans une espèce de raidissement intérieur qui donne au ton quelque chose de forcé. Rien qui ressemble à de l'orgueil ne peut convenir aux malheureux. / Pour les Français qui souffrent, une telle évocation entre dans la catégorie des compensations. La recherche des compensations dans le malheur est un mal. »³² Cette compensation par le désir de grandeur est analogue à la séduction par l'« impérialisme ouvrier » qui fait croire que le travailleur asservi, qui n'est rien, peut devenir tout. En réalité, la « fraternité germe aisément dans la compassion pour un malheur qui, tout en infligeant à chacun sa part de souffrance, met en péril quelque chose de bien plus précieux que le bien-être de chacun. L'orgueil national, soit dans la prospérité, soit dans le malheur, est incapable de susciter une fraternité réelle, chaleureuse. [...] Au contraire, si la patrie est présentée [au peuple] comme une chose belle et précieuse, mais d'une part imparfaite, d'autre part très fragile, exposée au malheur, qu'il faut chérir et préserver, il s'en sentira avec raison plus proche que les autres classes sociales. »³³

2. Comment une identité nationale peut être modifiée

La poursuite d'une comparaison de l'identité communautaire avec l'identité personnelle conduit à demander comment la première peut être modifiée par les circonstances ou conservée malgré les circonstances. Comment une nation peut-elle sortir de son identité « dans le sens du mal ou du bien » dans une situation exceptionnelle ? Quelle est l'emprise du contexte et quel est le pouvoir d'une politique pour (re)donner à une communauté une identité perdue ou différente ?

Appuyons-nous sur une lecture de *L'Enracinement* et demandons-nous ce que les circonstances de la défaite de 1940 ont modifié dans la conception que la France se

³¹ S. WEIL, *L'Enracinement*, op. cit., p. 251.

³² *Ibid.*, p. 252.

³³ *Ibid.*, p. 254.

faisait de son identité. Car l'identité est d'abord une représentation, pour ne pas dire une supposition.

Christine Ann Evans a montré que la défaite plaçait les Français devant une double épreuve historiographique : cet événement « allait inmanquablement faire partie de l'histoire française », mais comment allait-il la transformer ? C'est l'équivalent du « problème intéressant », du point de vue moral, qu'est celui du « devenir du caractère » : comment est-il « modifié par les circonstances ? ».³⁴ Si, d'autre part, son histoire offre à un peuple un « miroir lui permettant de se considérer comme tel, quelle identité nationale française découlerait d'une histoire altérée ? ».³⁵ Les événements de juin 1940 mettaient en question les récits historiques en vigueur, tous appliqués à célébrer ou à exéquer un récit officiel, l'« histoire sainte »³⁶ promulguée par la III^e République, apprise dans les écoles publiques, abondamment fêtée et commémorée.

« On admet, observe Simone Weil, que certaines circonstances peuvent d'une manière durable transformer un caractère. Ce sont là des modifications instantanées ou durables qui viennent du dehors. Il ne faut pas oublier que le caractère tend à se conserver et résiste à l'action modificatrice, qu'elle vienne du dedans ou du dehors ».³⁷ C'est ainsi que, s'agissant de l'histoire nationale, on reconnaît que certaines circonstances peuvent altérer l'essence éternelle de la nation, mais il s'agit d'événements extérieurs à cette essence, qui ne la modifient pas au point de la dissoudre. Par exemple, remarque Christine Ann Evans, si Léon Blum a admis la « nature étourdissante de la débâcle, il [a essayé] d'en cerner l'importance par certaines stratégies », dont celle-ci : « Il s'agissait d'un événement militaire, non pas d'un jugement divin ou historique des vertus et des vices de la France. [La débâcle] fait partie de toute une série d'autres défaites dont la France s'est relevée – Waterloo, Sedan, Metz. » Un tel souci de « trouver des événements analogues, poursuit Christine Ann Evans, n'a d'autre but que d'extraire la défaite du singulier et de l'incomparable, de la priver de son rayonnement, de la minimiser. »³⁸ De Gaulle a défini également la défaite « comme un événement militaire, une “aberration technique” » analogue à d'autres dont la France s'est relevée. La différence avec

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁵ Chr. Ann EVANS, « La débâcle vue par Simone Weil et ses contemporains », *Cahiers Simone Weil*, XXXIV 2, juin 2011, p. 167. Sur l'analyse de la défaite – devenue un « genre fréquenté de la littérature politique » à New York à partir de 1941 – et à propos des écrits sur le régime de Vichy et la collaboration, voir également E. LOYER, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil (1940-1947)*, Paris, Grasset, 2005, pp. 251 sq.

³⁶ J.-P. AZÉMA et M. WINOCK, *La III^e République (1870-1940)*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 143. Sur les différents usages et rejets de ce récit officiel, voir l'analyse par Chr. A. EVANS (art. cit.) de diverses œuvres : *Notre Avant Guerre* de R. Brasillach, *Les Décombres* de L. Rebatet, *L'Étrange Défaite* de M. Bloch et *À l'Échelle humaine* de L. Blum, ainsi que ses commentaires de « discours fondateurs » (Pétain, de Gaulle) et de témoignages (donnés lors du procès de Riom notamment).

³⁷ S. WEIL, « Notes sur le caractère », *OC*, t. IV, vol. 1, p. 88.

³⁸ Chr. A. EVANS, art. cit., p. 171.

Blum est que, alors que ce dernier « se borne la plupart du temps à incorporer dans sa version de l'histoire française des événements et personnages postrévolutionnaires, de Gaulle brandit une tradition plus longue, dans laquelle la République joue un rôle majeur mais non définitif ».³⁹ Les moments aberrants, selon de Gaulle, ne peuvent prévaloir par rapport à la « somme énorme des mérites et des vertus de la France ».⁴⁰

Comme les personnages de Corneille « conservent toujours leur caractère », même dans les « situations les plus extrêmes », la France conserverait sa nature essentielle à travers les événements passagers qui l'humilient et malgré les écarts commis par des dirigeants inconscients ou irresponsables.

L'originalité de la réflexion de Simone Weil consiste, dès l'automne 1942, à élaborer progressivement une forme de contre-histoire⁴¹ qu'elle expose dans *L'Enracinement*. Dans ce « second grand œuvre »,⁴² les éléments d'une histoire alternative défont le récit d'un continuum historique – d'un invariant – dérangé brièvement par des manifestations aberrantes ou ce que Léon Blum appelait des « excroissances monstrueuses ». L'objet de *L'Enracinement* est, en grande partie, de revisiter l'Histoire de la France. Simone Weil échappe au « roman national » d'une France éternelle, d'une « identité française ». Elle refuse la représentation erronée d'une identité absolue, permanente et pure, qui résiderait dans l'« enveloppe historique »⁴³ du passé de la France ; identité qui, supposée inaltérable par le temps, deviendrait la norme d'une mémoire à transmettre et celle d'un possible à construire dans l'avenir. Or, « il est absolument faux qu'un mécanisme providentiel transmette à la mémoire de la postérité ce qu'une époque possède de meilleur. Par la nature des choses, c'est la fausse grandeur qui est transmise ».⁴⁴

En revisitant la notion d'identité, le « second grand œuvre » de 1943 montre qu'elle ne renvoie pas à la fixité de ce qui est « enfoncé »⁴⁵ – il s'agirait d'une fausse conception de l'enracinement –, à une origine pure qui n'est que l'illusion d'une tradition préalable et séparable des autres, illusion analogue à la fiction d'un caractère soustrait aux circonstances. La croyance en une identité de ce type conduit la personne comme la nation à considérer que tout ce qui lui est extérieur est sans signification. Ainsi les per-

³⁹ Art. cit., p. 174.

⁴⁰ . Ch. de GAULLE, *Appels et Discours* (cité par Chr. A. EVANS, art. cit. p. 173).

⁴¹ . Voir R. CHENAUVIER, *Avant propos II de L'Enracinement*, OC, t. V, vol. 2, pp. 62 sq.

⁴² . Rappelons que l'expression est employée par S. Weil, à propos de *L'Enracinement*, dans une lettre à ses parents du 22 mai 1943 (OC, t. VII, vol. 1, p. 280).

⁴³ S. WEIL, *L'Enracinement*, op. cit., p. 297.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Maurizio Bettini montre que, si elle est mal interprétée, l'image des racines conduit à l'identité et à la séparation, à la fixité de ce qui est enfoncé. Il préfère l'image de la « confluence », qui conduit à l'interférence, à ce que S. Weil – que l'auteur ne cite pas – appelle le « contact » (voir M. BETTINI, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*. Bologna: Il Mulino, 2016 ; trad. par P. Vesperini, *Contre les racines*, Paris: Flammarion, coll. « Champs Flammarion », p. 112-113).

sonnes comme les peuples, en manquant de la vertu d'humilité qui leur ferait aimer la « partie muette, anonyme, disparue » du passé, se construisent-ils une identité fondée sur le mensonge, et sur une comédie qui ne manque pas de se répéter finalement en tragédie. À une identité enfoncée et fermée s'oppose une autre identité – conçue sur le même modèle –, et la guerre s'installe. Sachons qu'« un peu de grandeur authentique » se mêle « à beaucoup de fausse grandeur » par un « mécanisme providentiel » sans lequel « nous serions perdus »,⁴⁶ mais encore faut-il apprendre à discerner le minerai sous la gangue.

Robert CHENAVIER
Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil
robert.chenavier@wanadoo.fr

Article rebut: 24 de març de 2020. Article aprovat: 21 de setembre de 2020

⁴⁶ S. WEIL, *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 297.

Antonio Diéguez,
***Transhumanismo. La búsqueda
tecnológica del mejoramiento
humano.***

Barcelona: Herder, 2017, 248 pàg.

Actualment, la paraula «transhumanisme» apareix arreu en diversos contextos, afectant diverses disciplines, i suscitant alhora reaccions de caire molt diferent, des de l'entusiasme, passant per la sospita, i fins al catastrofisme. Es pot dir, amb el professor A. Diéguez, que el transhumanisme ha esdevingut una filosofia de moda, i la utopia del moment actual. Cal dir que es tracta d'un terme relativament «antic», dels anys seixanta del segle passat, però la seva presència ha crescut de manera exponencial en els darrers anys, en bona part gràcies als vertiginosos avenços en els diversos terrenys que hi trobaríem vinculats (com la intel·ligència artificial, la robòtica, la farmacologia o la genètica).

«Transhumanisme» té associada la idea del «millorament» (*enhancement*) de la nostra humanitat (augmentar la nostra longevitat, intel·ligència o percepció, per exemple), a través de diversos mitjans (tecnològics, biomèdics...). Ara bé, hi ha diversitat de propostes si ens preguntem en què consisteix aquest millorament. En relació amb el terme «transhumanisme», trobem nombroses variants per part dels diversos «profetes» d'aquesta nova utopia: d'una banda, trobem allò que anomenaríem transhumanisme cultural i crític (que cerca

una crítica a la nostra concepció del que és humà considerada com a natural), i de l'altra, el transhumanisme tecnocientífic, que inclou perspectives lligades a una intel·ligència artificial «forta» i a la robòtica, així també les propostes de millorament per la via biològica i mèdica.

Atesa la complexitat de perspectives i el ritme amb què apareixen les diverses propostes, ens cal un ajut per caminar en el laberint, i podríem dir que l'obra que ens ocupa acompanya amb escreix aquesta tasca, gràcies al professor A. Diéguez, amb la seva àmplia recerca i la seva pedagògica exposició, no exempta tot sovint d'ironia.

El professor Antonio Diéguez és catedràtic de Lògica i de Filosofia de la Ciència a la Universitat de Màlaga des del 2010. És autor de nombroses publicacions, entre les quals trobem *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (2012), una *Filosofía de la ciencia* (2005) o una edició de la *Meditación sobre la Técnica* de J. Ortega y Gasset (2015). S'ha dedicat últimament a la qüestió del transhumanisme, al qual ha dedicat un bon nombre de treballs, essent el llibre que tractem el més extens i alhora el que ofereix una perspectiva més sintètica i el que, en conseqüència, ha esdevingut més conegut, de manera que ha situat l'autor com una de les figures de referència en aquest tema en el món hispànic, juntament amb autors com Elena Postigo, Adela Cortina o, amb un altre enfocament, Albert Cortina.

L'obra consta de cinc capítols: un primer capítol introductori; el segon, dedicat al transhumanisme vinculat a la intel·ligència artificial; el tercer, dedicat al «biomillorament»; un quart capítol que posa en joc les aportacions d'Ortega y Gasset que poden ajudar en la qüestió, i finalment, un cinquè capítol conclusiu. Els capítols segon i tercer són, comprensiblement, els més extensos, seguits pel primer.

El primer capítol, «¿Qué es el transhumanismo?», ofereix una introducció a la qüestió, amb elements d'història i una panoràmica de les diverses propostes dins de l'anomenat transhumanisme. És aquí on trobem la distinció entre transhumanisme cultural i crític i transhumanisme tecnocientífic, en el qual s'inclouen tant les propostes vinculades a la intel·ligència artificial com les associades al millorament biològic i genètic.

Un cop establert el marc de referència, el segon capítol, «Máquinas superinteligentes, cíborgs y el advenimiento de la singularidad», es dedica al vessant del transhumanisme vinculat a la intel·ligència artificial «forta», amb els seus «profetes» (com M. Minsky, H. Moravec, R. Kurzweil o N. Bostrom) que anuncien esdeveniments com la irrupció dels anomenats cíborgs, l'arribada del moment en què les màquines assoliran una intel·ligència igual o superior a la humana (és a dir, la denominada «singularitat»), així com les propostes dels que proposen la transferència de la nostra ment a un suport informàtic com a camí per a la perpetuïtat (amb les dificultats que això comporta, no tan sols a nivell tecnològic).

El tercer capítol, «El biomejoramiento: eternamente jóvenes, buenos y brillantes»,

es dedica al transhumanisme tecnocientífic basat en la biologia (el *biomillorament* – *bioenhancement*). Parteix de l'arribada de l'anomenada «biologia sintètica» (que ve a complementar la clàssica «biologia analítica», la qual explica les propietats dels éssers vius a partir dels seus components), que pot arribar a redissenyar organismes i produir-ne de «nous», però també, finalment, a manipular la nostra pròpia espècie per «millorar-la», la qual cosa provoca problemàtiques diverses, no tan sols a nivell ètic. A. Diéguez, en un lloable esforç de síntesi dins d'un entramat complicat i en creixent desenvolupament, ofereix un panorama de les múltiples argumentacions dels autors implicats (J. Harris, J. Savulescu, N. Bostrom i molts altres), així com de les principals objeccions dels crítics (com F. Fukuyama o J. Habermas). Evidentment, un element en joc és allò que anomenaríem clàssicament la «naturalesa humana», un concepte davant del qual A. Diéguez es mostra crític, així com davant l'acusació de «jugar a ser Déu». L'autor desvetlla, tanmateix, moltes de les ambigüïtats presents en la idea de biomillorament, com, d'entrada, el plantejament de què és exactament allò que cal millorar, o el realisme que reconeix que no podem tenir-ho tot alhora, el fet de si tenir individus millorats condueix a una societat millor, o l'aparició d'una nova eugenesia.

Ja hem dit que una aportació de l'autor és saber presentar les diverses propostes del transhumanisme d'una manera que ens permet orientar-nos en el laberint d'autors i idees. Però, sens dubte, una aportació molt original de l'obra és el capítol quart, «Hay que saber qué desear», en el qual A.

Diéguez posa de manifest l'interès d'algunes aportacions de la filosofia de la tecnologia elaborada per José Ortega y Gasset en diversos textos, especialment en la seva *Meditación sobre la Técnica*. Davant la situació actual, A. Diéguez presenta les intuïcions orteguianes (que tot sovint han quedat oblidades o bé eclipsades per les d'altres autors, com M. Heidegger). Així, lúcidament, ens parla d'una «crisi dels desitjos» i, alhora, reprèn elements que poden servir per marcar alguns límits al millorament. Recorda la visió crítica i dinàmica d'Ortega sobre la naturalesa humana, que s'obriria a un cert abast del millorament.

En el cinquè capítol, «Conclusiones: enfriando las promesas», A. Diéguez encara de manera realista i alhora crítica el millorament, amb les ambigüitats i preguntes obertes, fent també una crida al debat per encarar allò que ja comença a arribar.

Per concloure, segons el nostre parer, la qüestió del transhumanisme posa en evidència una crisi antropològica: és la idea de l'home la que es troba en joc avui, i cal oferir propostes sòlides davant d'una «liquèfacció» d'allò que significa ésser humà.

Tal com hem indicat diverses vegades, el valor d'aquesta obra rau en el fet que ens ajuda a comprendre millor els desafiaments amb què ens trobem, oferint un panorama de la problemàtica, amb alguns elements de judici.

Amb aquest *status quaestionis* que ens ofereix A. Diéguez, si cerquem a més de partir d'una base antropològica ferma, podrem oferir una proposta sensata al món actual, enlluernat per la tècnica però sense veure gaire sovint els problemes que s'hi amaguen.

Juan Ramón LA PARRA MARTÍNEZ
Facultat de Teologia de Catalunya
(AUSP)

Ignasi Fuster i Camp,
Meditación sobre el hombre. Una propuesta de synthesis antropológica.

Barcelona: Facultat de Filosofia -
Universitat Ramon Llull (Col·lecció
Textos Docents), 2018, 293 pàg.

Som davant d'unes reflexions sobre l'antropologia que s'ha anat delineant durant el temps que ha transcorregut paral·lelament a la civilització judeocristiana, que es va iniciar uns vint segles abans de Crist, amb la crida de Déu a Abraham i la seva família, quan es posa en camí, des de les regions que ara anomenem Mesopotàmia, cap als llocs que seran la seva Terra Promesa. Allí la seva descendència anirà desenvolupant la consciència de poble, i un dels punts culminants el constituirà l'enviament, en la plenitud dels temps (cf Gal 4,4), del Fill de Déu fet home, Jesús de Natzaret, el Verb de Déu encarnat (cf Jn 1,1-15) a la Terra, que serà també fill d'Abraham, de Judà, de David, de Maria i de Josep, el seu pare legal, en els llocs que la Providència tenia destinats al seu Poble. El Poble jueu s'anirà exercitant en la manera de vèncer les dificultats i d'adquirir l'experiència que li permetrà desenvolupar una civilització cridada a fer grans aportacions a la convivència humana i a la riquesa material i espiritual del món, i a incorporar els millors elements d'altres sistemes de vida social que porten també al progrés, com els

d'Egipte, Grècia o Roma, i que formaran la base del desenvolupament cultural i tècnic del món modern.

El llibre no vol ser només un resum de la història del Poble que sorgeix amb Abraham i es desenvolupa fins a la plenitud dels temps, sinó que més aviat resulta una descripció dels elements que configuren una antropologia filosòfica, que serà apta per ser assumida per qualsevol altra civilització desenvolupada. Una reflexió que, inspirada en l'Esclitura i en la història de Israel, vol cercar de trobar la síntesi de les grans i fondes nocions antropològiques: persona, instints, afectes, llibertat, raó i sensibilitat. L'autor troba en l'anhel la clau de volta de la síntesi, presentant de manera suggestiva la imatge de l'home com a ésser anhelant que busca l'origen de si mateix —el ser, la persona, el fonament—. Per això l'autor, amb un gran coneixement de la història cultural de Grècia i de Roma, que es va desenvolupar en l'Edat Mitjana, i sobretot en els períodes més característics del Renaixement i de l'època moderna, ofereix abundants i oportunes citacions dels autors que més han contribuït al pensament contemporani, molts dels quals, òbviament, han estat presents en aquest món judeocristià —en alguns casos identificats amb ell i en d'altres sent-ne com un contrapunt—.

Cal assenyalar que, encara que no hi falten referències a Agustí d'Hipona, a Tomàs d'Aquino o a Joan Pau II, són moltes més les citacions explícites d'autors d'un altre tipus —pensem en un Pascal, un Freud, un Hegel o un Kierkegaard—, diferents de les Esclitures oficialment representatives, jueves o cristianes. La raó és la finalitat del llibre, que no és pas oferir un

resum del contingut dels dos Testaments, el primer o Antic i el segon o Nou, ni presentar explícitament la coincidència en l'essencial de la seva visió filosòfica de l'home. Té més aviat el valor de donar l'ocasió als especialistes en el tema perquè puguin fer una valoració de l'antropologia que sorgeix en aquell món. En tot cas, s'haurà generat en el lector d'aquest llibre un fort interès per anar a les fonts bíbliques, que en alguns casos tal vegada coneix poc, però que en d'altres són matèria de l'especialitat de molts.

Tot i que és segur que l'autor no ha volgut condicionar el lector portant-lo de mà pel món bíblic, cabia que hagués ofert, amb referències concretes, els textos bíblics essencials més característics, per acudir-hi directament, la qual cosa seria una facilitat per tal de justificar les afirmacions que s'hi fan sobre els principals temes antropològics que tenen la seva base en la història d'Israel i en els llibres de la seva Esclitura, com poden ser els de la persona, la llibertat, la vida, els sentiments o el pudor. Per les mateixes raons, tampoc no haurà de ser considerat el llibre com una història de Crist, encara que breu, però sí que hi quedaran clares les arrels jueves de la seva humanitat, hi trobarà una presència exemplar en de tots els valors humans, i el lector es podrà sentir mogut, no pas a buscar les dades essencials de la vida i els ensenyaments de Crist, sinó a tractar d'escriure-les ell mateix, o almenys a esbossar-les. Ens agrada que l'autor tregui partit —o que parteixi— de l'episodi esdevingut a la muntanya de Morià, amb Abraham, Isaac i Déu, per l'antiguitat del seu contingut i per la probable proximitat amb els llocs especial-

ment significatius de Jerusalem i de Sió, episodi que és una ocasió per exposar tot el relatiu a l'ètica de la vida humana.

L'autor compta segurament amb un fet: que bona part dels seus lectors coneixen les Escripures bíbliques, però es pot pensar en aquells que, llegint aquest llibre, veuran que els sorgeix un interès per detalls dels llibres bíblics, i per fets de la història del Poble d'Israel, i seria útil per a estudiosos novells facilitar l'accés directe a les dades que es puguin trobar en aquests llibres, relatius a les diverses matèries i als passatges concrets al·ludits en aquesta meditació de caire filosòfic.

Jo celebraria que, sense perjudici que es facin feliçment moltes edicions del llibre en la forma que ara té, l'autor volgués escriure també un dia, sobre el tema, un tractat en forma sistemàtica que faciliti fins i tot més l'estudi acadèmic d'aquestes matèries a alt nivell. I com a valor afegit, amb independència del contingut del llibre, assenyalem també la forma, que denota en l'autor un excel·lent coneixement de la llengua, el qual es mostra, per exemple, en el gran domini d'adjectius i adverbis i en l'ús de sinònims.

Ferran BLASI BIRBE

Francisco Quesada Rodríguez,
La bioètica de la responsabilidad
según Hans Jonas.

Madrid: Publicaciones de la
Universidad Pontificia Comillas
(Cátedra de Bioética, vol. 31), 2018,
312 pàg.

Francisco Quesada ha publicat un llibre de considerable interès per a un públic proper, sigui o no jonasista, als temes de la bioètica, la fenomenologia i la filosofia de la biologia. Francisco, amb el qual vaig compartir amb curiositats semblants però també divergents molt bona part de la nostra estada com a investigadors a la Universitat de Lovaina (ell a la Facultat de Teologia i jo a la de Filosofia), ens presenta en el seu llibre el que podria ser, per a molts dels nostres alumnes més joves, un primer acostament a la figura intel·lectual de Hans Jonas (1903-1993) per a l'àmbit iberoamericà. Els qui comencen trobaran en el llibre un Jonas amant de la biologia i a qui la filosofia, que es reorienta amb Edmund Husserl, el va fer despertar del somni dogmàtic de les «coses» encara no viscudes experiencialment. De la mateixa manera, i si el lector pertany a camps d'investigació concrets en les matèries esmentades, trobarà en l'obra del doctor Quesada un estudi lluit de reflexió madura i de sistematització d'un autor com Jonas, alhora tan fragmentari com lliure.

Ha plogut molt des de que Potter comencés a treballar als Estats Units amb un concepte i unes línies bioètiques acuradament establertes. Quan el 1971 escrigué *Bioethics: bring to the future* (Englewood Cliffs: Prentice Hall) volia efectivament resoldre el conflicte d'arrel comtiana i agreujat en la recepció anglosaxona de les dues cultures enfrontades, la humanística i la científica, que marxaven en direccions dràsticament oposades. Escrivia Potter: «[...] llavors podríem construir possiblement un pont cap al futur, construint la matèria de la Bioètica com el pont entre les

dues cultures. Els valors ètics no es poden separar dels valors biològics». La bioètica és un territori (una simbiòtica tercera cultura) encara per madurar en el mètode fenomenològic, quan és prou cert que els fenomenòlegs s'han esmerçat tan sols en allò que el neurobiòleg i neurofenomenòleg Francisco Varela titllava de «teoricisme». Com si veiéssim un film de diferents escenes que transcorren de manera no lineal seguint l'inici i el final de la vida, Quesada ensenya que la bioètica jonasiana consisteix en una filosofia fenomenològica de la vida humana en sentit propi, que es duu a terme en primera persona i, així, acadèmicament des de la vivència de l'organisme humà (la influència de Spinoza i Whitehead serà ben subratllada per Quesada); tot això per tal de discernir la seva dignitat i, sobretot, la seva responsabilitat moral envers els altres organismes viscuts, potser no tan evolucionats, emmalaltits o morts; així com envers la Terra, la qual cosa prepara el paradigma ecològic amb dècades d'antelació i sense minorar les característiques personals.

Francisco Varela reconegué a *El fenómeno de la vida* (Santiago: Dolmen, 2000) la influència directa de Jonas en la seva provocativa neurofenomenologia, tot oposant-se al teoricisme de la vida (per part de científics i filòsofs arraconats en els respectius argots i departaments de facultat), juntament amb altres col·laboradors: «[...] el que nosaltres suggerim és una transformació de la naturalesa de la reflexió, la qual, d'una activitat desencarnada i abstracta, haurà de tornar-se una reflexió encarnada (present) i oberta a noves possibilitats d'experiència» (F. Varela, E. Thompson i E.

Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*. París: Seuil, 1993, pàg. 58). Això és un tret típicament jonasian i ens dona a entendre que la figura del pensador germànic d'origen jueu ha deixat una estela de seguidors. La judeïtat del seu pensament es fa palesa en aquesta obra quant a la defensa de la unitat del jo amb el seu cos, i quant a una vida inajornable, tan diferent del trencament ontològic racionalista i el *logocentrisme* il·lustrat que ha caracteritzat Habermas.

Consegüentment, l'obra de Francisco Quesada, en sis capítols i un annex, s'ocupa de les aportacions d'aquest filòsof a la bioètica: «entre algunes de les contribucions que Jonas va fer a la bioètica com a disciplina acadèmica fou crear el primer paradigma bioètic des d'una perspectiva filosòfica» (pàg. 235). Així doncs, crec que un dels principals mereixements d'aquesta monografia és que, pàgina rere pàgina, qui la llegeix s'endinsa en una bioètica que no rau només en una ètica especial decalògica, sinó en un original pensament filosòfic i de la responsabilitat humana de la vida (per part del que *som* com a vivents), i no *davant* d'aquesta, com se sol seguir de la convenció objectivadora de l'escissió neopositivista que determina la demarcació transhumanística (i arriscadament inhumana!) de les ciències i tecnologies de la vida. Tota l'ètica de la responsabilitat de Jonas arriba a la seva major expressió en la bioètica, la qual des del paradigma de la complexitat no deixa de ser transdisciplinàriament una *fenomenologia hermenèutica*. En *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt: Insel-Verlag, 1979), l'imperatiu de la responsabilitat no pot ser encongit en la subjectivitat pura

kantiana o en les *big data* de l'era numèrica, sinó que s'ha de pensar en una integració de sabers, on les troballes de la biologia, la medicina i la biotecnologia siguin –reflexivament i pràcticament– ateses per esguard de la vida experienciada on cadascú, a partir del seu desenvolupament més primerenc, pot tenir cura de la vida pròpia i d'altri.

Es per això que Quesada ens fa notar el rebuig que va causar Jonas en els bioeticistes coetanis que manejaven la vida sense renunciar a una raó instrumental que la llança a les voreres, sense accedir fenomenològicament a la pròpia vida que batega a l'interior de tot especialista, abans de la seva professionalització i des d'on es troba la categoria del vivent, no com a generalització, sinó com a realitat orgànica en el jo vivent del qui pretén establir normes i ressaltar valors de la vida que es mostra als sentits. El mecanicisme materialista, com a contraposat a tota finalitat en la natura, no explica la vida en el seu comportament final (a diferència de Mayr). Avui creix l'interès per l'etnobiologia (com ara l'etnoetologia) que manté la importància del comportament social dels animals, en contrast amb el reduccionisme. A més a més, la crítica a Jonas per part del transhumanista Nick Bostrom, que el considerava «bioconservador», era del tot injusta, alhora que ens descobria el que es s'estava considerant com a conservadorisme per la bioètica instrumental. Conservador seria, per al transhumanisme, la negativa a deixar de pensar com a vivents que patim, gaudim o ens preocupem pel que reflexionem sobre la *nostra* vida, que és la que en les formes animals i d'altres espècies de l'ecosistema

constitueix els éssers que la biologia estudia en les seves manifestacions experimentals. La bioètica en clau ecològica fou un dels molts avenços de Jonas, si bé el més suggestiu i perdurable a hores d'ara és voler dotar de fonamentació racional en el què natural una bioètica la normativitat de la qual no es desprèn de les seves apreciacions naturalistes de superfície. En un tautologisme molt característic de Jonas, la vida normativitza la vida. «*In dubio pro vita quia semper pro responsabilitate*», ens advertirà Quesada (pàg. 248).

La vida no consisteix en quelcom que *puc* o no *puc* assumir. Sempre seré responsable de com visc i de tot allò que faci, precisament perquè visc i mentre visc. De la meua vida, i de la vida dels altres que s'escauen en la meua unitat orgànica, sempre en soc responsable; tant quan vull desfer-me'n com quan vull fer-me'n càrrec. Tal com bé assenyalava Paul Ricoeur de Jonas, i així ho llegim en el llibre, «el principi de responsabilitat pren en consideració la vulnerabilitat específica que l'actuar humà suscita [...] el lloc de la responsabilitat llau en la fragilitat de la vida» (pàg. 134). Jonas, com més tard ho perfilà Varela, va realitzar una filosofia fonamentadora de la unitat biològica bàsica, expressada en la noció d'*organisme*, comprès com «la sorpresa ontològica de la natura» (pàg. 260), en què l'ordre de l'ésser i del fer conformen una única dinàmica, en què l'ontologia i l'ètica biològica conflueixen en una ricoeuriana *hermeneia*. En altres paraules, la bioètica no es pot desviar d'allò que som orgànicament, i el nostre ésser –evolutivament humà– és la vida responsable en i de la seva finalitat d'existir.

És molt immediata a Jonas la biologia teòrica sobre l'*autopoiesi* dels joves harvardians Maturana i Varela, a principis de la dècada dels setanta. Per a ells, el metabolisme, com a vida defensora de la pròpia vida de manera ontològica, la «llibertat orgànica» (pàg. 258) i l'autonomia del vivent són normatius a fi de poder donar criteris reflexius per al disseny d'una axiologia de valors en el camp bioètic. Sens dubte, Quesada fa servir la seva alta capacitat crítica quan esmenta la poca *pragmaticitat* del pensament de Jonas, però això es consideraria un avantatge si ens adonem del perill del sobredimensionament actual de la *utilitat* social, econòmica (o àdhuc ecològica) a l'hora de fer un discerniment ètic cautelós de la cura de la vida. En temps de coronavirus, és inacceptable la selecció dels qui han de rebre teràpies intensives i extraordinàries (quan s'han de sospesar el pronòstic, la comorbiditat i l'estat clínic) només a partir de l'edat o la discapacitat del pacient o, com en el llibre s'indica, a partir d'allò més *útil* en sentit pragmàtic per al progrés del cos social col·lectiu, tot passivitzant i mediatitzant la persona. Així ho conclou l'autor, no sense proporcionar les referències a la teologia jueva que recolza Jonas, mitjançant un especialista com és el cas de Pommier: «La necessitat del progrés no ens arrisca, en detriment de la dignitat humana i l'exigència pragmàtica d'utilitzar els consells d'índies humans, a violar el dret inviolable de la persona?» (pàg. 183).

Un aspecte molt rellevant del treball de Quesada és que estudia un per un, en la plèiade intricada dels escrits de Jonas, els problemes concrets més controvertits de la bioètica (l'estatut de l'embrió, l'avorta-

ment, l'eugenèsia, el transplament d'òrgans, l'eutanàsia, etc.), tot i que no ho fa, essent congruent amb l'estil reflexiu del pensador germànic, amb una finalitat adoctrinadora i arbitrària. Així mateix, l'autor inclou, la qual cosa s'agraeix, una bibliografia molt completa sobre el tema principal: primària, secundària, complementària i també general. Tot i que no s'hagi de estar d'acord amb totes les opinions esgrimides, es pot secundar en el llibre una mestria excel·lent per seleccionar aquestes fonts, obrir qüestions noves en la bioètica més recent (com ara la mort encefàlica), juntament amb un gens dissimulable didactisme que parla magníficament bé del seu autor. Voldria enllestir aquesta revisió, que condensa la meua lectura personal de Quesada, pensant en aquella frase de Jonas a *The Phenomenon of Life* (amb la qual vaig encapçalar la meua tesi doctoral, com Varela ho va fer en el seu recull homònim en castellà): «Tan sols la vida pot conèixer la vida». En la bioètica de Jonas, tan sols la vida que es coneix ontològicament digna en els seus límits i reconeix la mateixa dignitat dels altres vivents, pot actuar èticament bé. Tan sols la vida que reconeix la seva condició paradoxalment fràgil i lliure en el *telos* de més i millor vida dels organismes metabòlics fins a constituir-se la persona, pot fer-se càrrec dels altres organismes fràgils i desenvolupar una bioètica humanament responsable (però no humanoide) per a unes ciències humanament més responsables.

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ
Facultat de Filosofia (URL)

G. K. Chesterton,
Vegetarianos, imperialistas y
otras plagas. Artículos 1907.
Traducció de Montserrat
Gutiérrez Carreras. Edició i
introducció de Pablo Gutiérrez
Carreras i María Isabel Abradelo
de Usera.

Madrid: Encuentro, 2019, 269 pàg.

Celebrem la iniciativa del Club Chesterton de la Universidad San Pablo CEU de reunir els articles de Chesterton publicats al setmanari gràfic *The Illustrated London News*, en el qual col·laborà des del 1905 fins al 1936. El que tenim a les mans és el segon volum d'una sèrie inaugurada l'any passat amb *El fin de una época. Artículos (1905-1906)*. Chesterton era per damunt de tot, o així s'hi considerava, un periodista, «a jolly journalist»; recuperar els articles en traducció al castellà és una contribució molt lloable a la divulgació de la seva figura i del seu pensament. Només la col·laboració intensiva en aquest setmanari ocupa pràcticament la trajectòria de l'escriptor, a ritme d'un article setmanal: en tot l'any 1907, els editors només hi observen un buit, el corresponent al 16 de novembre, d'un article que va aparèixer als Estats Units el 30 de novembre. Alguns dels articles tenen, certament, tal com reconeixen els editors, un aire d'intemporalitat i d'actualitat, i el volum en conjunt es pot llegir, com bé diuen, com una aportació *avant la lettre* a la història de les mentalitats. Chesterton apunta als fonaments d'aquesta història, vista des d'una perspectiva anglesa, posant al centre de la reflexió el valor d'allò local i de la comunitat. Són articles periodístics motivats

per l'escena política, econòmica, social, cultural i literària de l'Anglaterra de l'època, allunyada de l'univers del lector actual, i en aquest sentit és una gran ajuda l'anotació que els acompanya de noms propis de polítics, periodistes i personatges d'institucions angleses, com també ho són els índexs onomàstic i temàtic del final del volum. Amb una ullada a aquest darrer n'hi ha prou per observar el ventall variat de temes que s'hi tracten: la campanya contra la vivisecció, les polèmiques anticristianes, les prohibicions alcohòliques, la fe en la ciència i el progrés, la barbàrie a l'Amèrica del Nord, l'adulació als rics, la crítica literària, la democràcia, els esports, l'educació popular, l'educació com a instrucció moral, l'escepticisme, la filantropia, les diferències entre la filosofia i la religió, la igualtat, la institució del jurat popular, les relacions entre literatura i moral, les diferències entre Londres i París, les sufragistes, el Nadal, la pervivència del passat, la persecució religiosa, els símbols religiosos, la solemnitat de les cerimònies, les vacances, les virtuts i els vicis de les petites nacions de l'Europa oriental, etcètera. Els articles s'hi reproduïxen cronològicament, i ja des del primer (5 de gener), sobre la manera correcta de fer les preguntes, s'hi percep el to simpatitzant amb el punt de vista de l'home del carrer, que l'autor no abandona en bona part del recull, i s'hi esmenten algunes de les batalles que el preocupen, com poden ser el pacifisme o la història d'Anglaterra explicada des d'un punt de vista evolucionista, l'imperialisme o la prohibició de les begudes alcohòliques. El darrer article, del 28 de desembre, fa esment d'una altra qüestió polèmica d'aquell

temps, la vivisecció, que provoca un incident en un barri de Londres, Battersea, protagonitzat per un grup d'universitaris. El títol escollit, inventat pels editors, és molt adequat al to polèmic de tot el recull, i també del periodisme de Chesterton en general.

Quan va publicar aquests articles, Chesterton ja era un escriptor conegut. Havia publicat *Heretics* (un volum igualment de gènesi periodística) i era en camí de redactar el que es considera l'obra madura de Chesterton com a pensador cristià, *Orthodoxy* (1908). També era un periodista molt popular, consagrat, que ja havia concentrat algunes de les seves batalles ideològiques i estètiques en un volum que porta el títol especialment significatiu de *The Defendant* (1901). El nostre volum reflecteix l'Anglaterra eduardiana de la primera dècada del segle XX, viscuda intensament, i periodísticament. Chesterton es fa ressò del diàleg i les polèmiques mantingudes amb els contemporanis, com ara la famosa controvèrsia amb el socialista Mr. Blatchford a propòsit del determinisme (23 de març), o arran del seu menyspreu de la paraula «pietat» (20 de juliol); amb H. G. Wells com a autor de moda de ciència-ficció i la seva defensa de la modernitat fins al punt de considerar incorrecta la lectura dels antics (21 de desembre); amb G. B. Shaw a propòsit de la seva filosofia moral calvinista repressora de temptacions alcohòliques (20 d'abril), o amb el pintor Whistler, que xiula (valgui el joc de paraules) fingint despreocupació i mostrant una falsa naturalitat (5 d'octubre). Dialoga amb els periodistes del seu temps, amb els polítics, i sobretot amb els lectors de la revista i d'altres diaris i re-

vistes. L'anècdota inspiradora de l'article sorgeix en més d'una ocasió d'una carta d'un lector, essent per a ell les cartes i les queixes dels lectors mateixos una cosa sagrada que s'ha de respectar (26 d'octubre: «Los defectos de la prensa»). L'elogi d'allò local, de l'home corrent dels barris de Londres, situa sovint la seva posició com a articulista, com ho mostra per exemple la defensa dels crits dels venedors de carrer (la bugadera, el carnisser, el venedor de llet o de fruita, el carter), però al costat d'aquesta defensa de la conversa de carrer, en el mateix article (7 de setembre: «Calles ruidosas en Londres. Universidades plutocráticas, otra vez»), acaba tractant amb afecte les Universitats d'Oxford i Cambridge per raons patriòtiques. Hi ha una qualitat molt anglesa, d'*englishness* (que no s'ha de confondre amb *britishness* o «britanicitat»), que recorre tot el volum, i que arriba a moments àlgids com ara quan critica el gest d'enarborar la bandera de la Union Jack en un col·legi com la cosa més antianglesa (pàg. 135).

Complementant el mateix índex temàtic proporcionat pels editors, podríem agrupar algunes línies de reflexió que es poden traçar al llarg dels articles: el primer és la defensa del simbolisme i del ritualisme, en moltes dimensions —la religiosa, la política, la festiva—, i amb un especial èmfasi de la religiosa. Són un bon nombre els articles que van a parar a un punt o element de simbolisme religiós: tornant a l'exemple de la bandera, i a propòsit de la poesia religiosa de Francis Thompson (14 de desembre), afirma: «la Cruz es más poética que la Union Jack porque es más simple. Quanto más simple es una idea,

más fecunda en variaciones. Francis Thompson podría haber escrito muchos poemas buenos sobre la Cruz, porque es un símbolo primordial. El Sr. Rudyard Kipling podría haber escrito un número limitado, afortunadamente, de poemas sobre la Union Jack, porque es demasiado compleja para producir exuberancia» (pàg. 253). Chesterton punteja sovint els articles amb observacions sobre el valor dels símbols en la vida quotidiana, política i espiritual del seu temps. Sense pretendre establir cap jerarquització, altres línies de reflexió del volum són les següents: la reivindicació de la tradició, també en l'ensenyament, la crítica del progrés desmesurat o de la velocitat del progrés (i de la maquinària), el patriotisme, l'aristocràcia i l'esnobisme, el conservadorisme anglès i el rebuig natural de l'esperit revolucionari francès, el catolicisme confrontat amb el protestantisme, la comparació caracteriològica i imaginativa entre literats (n'és un exemple brillant la que fa entre Shakespeare i Milton; 8 de maig), la crítica del misticisme dels diners i de la ideologia de l'èxit, la crítica de l'individualisme anticristià, la reivindicació de la literatura com a font de moral. El rerefons literari és una constant. Chesterton defensa la literatura per la seva profunditat humana i moral, sigui la literatura grega, com la millor literatura cristiana, o bé sigui una novel·la de Dickens, amb una intensitat estesa al llarg de 300 pàgines (21 de desembre), i en el seu periodisme la literatura ocupa també un lloc de primer ordre, fet que queda demostrat pel nombre d'al·lusions a literats, novel·listes, dramaturgs o obres de teatre que hi apareixen. Destacarien en aquest sentit una seqüela d'articles dedicats a re-

batre prejudicis de correcció política aplicats a una popularíssima obra de teatre anglesa, el *Mikado*, suspesa per possibles ofenses a la diplomàcia japonesa, perquè Anglaterra hi tenia relacions polítiques (20 d'abril): Chesterton trasllada la reflexió a un autor preferit, i es pregunta si s'hauria de prohibir la publicació de *Martin Chuzzlewit*, novel·la de Dickens situada als Estats Units, pel simple fet que ens cau bé Amèrica (pàg. 94). Són punts d'observació crítica sempre aguda que manté l'interès del lector. Val a dir que el context immediat, polític, judicial o econòmic, se'ns escapa sovint —i és molt valuosa en aquest sentit l'anotació dels editors sobre els personatges i les referències locals—, però habitualment els articles van més enllà i ens fan pensar en el fons de la qüestió: un judici a Nova York contra un milionari el porta a reflexionar sobre la parcialitat i imparcialitat dels judicis, i afirma, tocant el punt feble (4 de maig): «La persona que tiene sentido común para formarse una opinión, será la persona que tendrá el sentido común para cambiarla», i acaba posant en tela de judici el mateix sistema judicial anglès: «El método americano puede significar que cualquiera puede criticar un veredicto antes de que se pronuncie. Pero el método inglés puede significar que nadie puede criticar un delito judicial hasta que se haya cometido» (pàg. 104).

La professió del periodisme passa pel sedàs crític de l'autor (26 d'octubre): «Nuestro oficio es criticar el mundo; pero el mundo no lo aguantará a menos que empecemos a criticarnos a nosotros mismos» (pàg. 222), convertida en màxima chester-toniana, i en tota una manera d'entendre

l'ofici de periodista que mai no va abandonar. Chesterton és crític, i autocrític, amb el periodisme del seu temps i, conscient de la responsabilitat de l'escriptor popular, no estalvia atacs a comportaments manipuladors i tergiversadors de la veritat que ell observa en els seus col·legues periodistes d'altres diaris o revistes, o a les mentides del periodisme (2 de març) a l'hora, per exemple, de crear falses personalitats al voltant de l'home ric i poderós: «El adulator antiguo daba por hecho que el rey era una persona ordinaria, y se afanaba por hacerlo extraordinario. El adulator de nuevo cuño, más astuto, da por hecho que es extraordinario y que por lo tanto las cosas ordinarias de él serán interesantes» (pàg. 55). El volum és una joia per observar els procediments literaris de l'estil chestertonianà: l'ús de la paradoxa, dels exemples i de les comparacions, dels aforismes, dels jocs de paraules, de la sàtira i del sentit de l'humor amb el recurs de l'exageració excessiva, com en aquest article del 22 de juny («El ritualismo: o todo o nada»), a propòsit de la tendència a reduir modernament els cerimonials i la pèrdua de valors medievals en els criteris de nomenament de cavallers: «Denle una mitra al obispo, pero no media mitra; denle una corona al rey (me deleito con el chiste obvio), no le den media corona» (pàg. 136). Alguns jocs de paraules són intraduïbles («“soteritis” o deseo enfermizo de salvar a las personas», pàg. 75), però

l'excel·lent traducció i anotació fa el text molt llegidor en castellà. Els editors, Pablo Gutiérrez Carreras i María Isabel Abradelo de Usera, han fet una feina delicada i magnífica, que esperem que tingui continuïtat a fi de posar a l'abast la gran obra periodística de l'escriptor anglès. Per entendre el pensador hem d'anar també a les fonts periodístiques, perquè l'obra de Chesterton, de ficció, assagística o periodística, és un tot indestruïble. Un article molt bonic inclòs en el volum (3 d'agost: «Las conjunciones en la oración y el pensamiento moderno») pot il·lustrar, per exemple, aquell principi tan estimat per l'escriptor sobre l'essencialitat de les coses petites, tot justificant que les baules més febles de la cadena són les més importants perquè la poden trencar en un instant: «Hay que conseguir que las cosas importantes sean lo más importante, no solo en cada argumento, sino también en cada oración [...]. Hasta que no se consiga esta inversión de palabras, no habrá cristianismo ni democracia y, casi seguro, tampoco patriotismo ni civismo. Inglaterra no se salvará hasta que se luche contra la cobardía, no solo cuando se expresa a través de sustantivos y verbos, sino también cuando se esconde detrás de las conjunciones» (pàg. 168).

Sílvia COLL-VINENT
Facultat de Filosofia (URL)

LLIBRES REBUTS

Maciej Bała i Piotr Stanisław Mazur (eds.), *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century (Zofia Józefa Zdybicka; Tadeusz Styczeń; Piotr Lenartowicz; Jacek Woroniecki; Stanisław Kamiński)*.

Cracòvia: Ignatianum University Press, 2019, 5 vols.

La filosofia inspirada pel cristianisme va jugar un paper crucial en el suport i el desenvolupament de les humanitats a Polònia, en les condicions de limitada llibertat per a la recerca científica amb què molts es van haver d'enfrontar durant la segona meitat del segle passat. Mentre que el pensament filosòfic d'alguns d'aquests autors ha estat àmpliament divulgat, la producció d'altres pensadors continua sent molt desconeguda. La col·lecció *Filosofia Polonesa Cristiana en el segle XX* vol presentar el pensament i l'obra de representants destacats d'aquest moviment que, per mitjà dels seus assoliments intel·lectuals, va influir decisivament en la cultura contemporània. Aquesta col·lecció pretén, doncs, esdevenir un focus de recerca i una font d'inspiració intel·lectual. Cadascun dels volums publicats fins al moment s'ha consagrat a un pensador, del qual s'edita una selecció de textos traduïts a l'anglès, i precedits per una presentació biogràfica i filosòfica a càrrec de diversos especialistes en la seva obra.

Georgina Rabassó, *L'univers vivent d'Hildegarda de Bingen: perspectives filosòfiques*.

Barcelona: Diputació de Barcelona – Institut d'Estudis Catalans, 2018, 248 pàg.

En aquest llibre, que rebé el Premi Rafael Patxot i Jubert 2017, l'autora centra l'interès en les visions al·legòriques en què Hildegarda de Bingen (1098-1179) descriu l'univers creat, la seva constitució material i la seva dinàmica física. La recerca espiritual al voltant de la realitat natural duta a terme per Hildegarda es distingeix de l'escrutini filosòfic de la natura que promouen els mestres escolàstics de l'època. No obstant això, la concepció de l'univers que presenta l'escriptora té paral·lelismes significatius amb la filosofia de la natura del segle XII. Aquesta és una de les paradoxes a resoldre mitjançant l'anàlisi de l'obra d'Hildegarda de Bingen, una pensadora en constant diàleg amb els esdeveniments del seu temps. La seva cosmologia, certament, estableix un pont amb la teologia i l'antropologia, sense deixar de vincular-hi altres sabers, com ara la medicina o la música. L'autora del llibre és doctora en Filosofia i professora associada al Departament de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano.*

Un libro para espíritus libres. Volumen primero.

Madrid: Tecnos, 2019, 426 pàg.

Aquest llibre de Nietzsche, del qual se'n publica el primer volum, suposa en el camí intel·lectual del filòsof alemany un punt de ruptura amb la seva obra anterior, tant en l'aspecte de l'estil de pensament i d'escriptura com en els continguts. Aquí s'inicia la seva etapa de maduresa, en adquirir autonomia el seu pensament filosòfic i deslligar-se del domini del pessimisme de Schopenhauer i Wagner per anar forjant una «filosofia del demà». L'edició, la traducció i les notes de l'obra han estat a cura de Marco Parmeggiani Rueda.

Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos.*

Madrid: Tecnos, 2019, 262 pàg.

Ara traduïda, introduïda i anotada per Miguel A. Granada, aquesta obra va ser publicada per Giordano Bruno l'any 1584, data en què també havien sortit a la llum els seus llibres *El sopar de les cendres*, en què defensava i adoptava l'heliocentrisme copernicà ampliant-lo a un univers infinit, i *De la causa, el principi i l'u*, en què exposà el substrat ontològic d'aquest univers infinit i substancialment u. A *De l'infinit: l'univers i els mons*, Bruno sustenta l'ampliació del copernicanisme en un univers infinit i homogeni mitjançant la crítica sistemàtica i sense misericòrdia del plantejament finalista d'Aristòtil en el tractat tradicionalment anomenat *De caelo et mundo*.

George Dangerfield, *La extraña muerte de la Inglaterra liberal.*

Madrid: Tecnos, 2019, 382 pàg.

Aquesta obra, que ara es publica per primera vegada en llengua castellana, és ja una obra clàssica, i s'ha convertit en un referent per als qui desitgin conèixer les claus del passat britànic en els inicis del segle que va contemplar la fi de l'Imperi. El seu autor, George Dangerfield, intenta explicar un dels fenòmens politicoelectorals més interessants, pel fet d'haver estat sorprenent, de la història política comparada: la pràctica desaparició del Partit Liberal britànic, autèntic protagonista de l'edat d'or decimonònica a les illes. La present edició inclou un estudi introductor i d'Alfonso Cuenca Miranda. La traducció ha estat a cura de Pablo Fernández Candina.

José Jiménez, *Crítica del mundo imagen.*

Madrid: Tecnos, 2019, 190 pàg.

El present volum vol ser un llibre de filosofia, un text obert a la comprensió i l'anàlisi de tothom, escrit amb un llenguatge accessible i precís. S'hi planteja una reconstrucció genealògica de les fases de la cultura moderna fins a arribar al nostre temps. En el temps en què vivim se situa la crítica d'una situació en què el desplegament global de les pantalles informàtiques ha convertit el món en una imatge que ens embolcalla. Davant d'això no es proposa, sense més, el refús de tota imatge, sinó un procés de diferenciació, de distinció, dels diversos tipus d'imatges. Per això, el llibre té un lema concret. Si en l'època de la Il·lustració Immanuel Kant va formular la seva proposta per al desenvolupament del coneixement amb l'expressió 'atreveix-te a pensar', el desplegament actual d'aquesta idea ens porta avui a la proposta 'diferencia la imatge'. L'autor, José Jiménez, és doctor en Filosofia i catedràtic d'Estètica i Teoria de les Arts a la Universitat Autònoma de Madrid. Ha estat igualment professor visitant en diverses universitats a nivell internacional i ha rebut nombrosos reconeixements en l'àmbit de l'Estètica.

Scott Soames, *El surgimiento de la filosofía analítica.*

Frege, Moore, Russell y Wittgenstein.

Madrid: Tecnos, 2019, 270 pàg.

Aquest volum recull les lliçons impartides pel destacat filòsof del llenguatge i historiador de la filosofia analítica Scott Soames durant els mesos de juny i juliol de 2015 a la Pontificia Universitat Catòlica del Perú com a part del seminari *El sorgiment de la filosofia analítica*. Soames hi examina els orígens de la tradició analítica (1879-1922) en l'obra de quatre grans fundadors: Gottlob Frege, G. E. Moore, Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein. Soames explica i analitza les seves principals aportacions a la lògica, la filosofia de les matemàtiques, l'epistemologia, la metafísica, la filosofia del llenguatge i l'ètica. Els temes fonamentals que discuteix inclouen la crítica i el conseqüent abandonament de l'idealisme absolut, el rol fonamental assignat a l'anomenat *sentit comú* en el desenvolupament d'una epistemologia antiescèptica, el projecte de formular una teoria ètica autònoma sense compromisos metafísics, el desenvolupament vertiginós de la lògica simbòlica contemporània i la seva aplicació innovadora a la filosofia de les matemàtiques i la filosofia del llenguatge i, finalment, l'adopció de les tècniques lògiques com a metodologia filosòfica general i el seu rol en la consolidació d'una nova concepció de la filosofia mateixa.

Ignacio Gómez de Liaño, *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta.*

Madrid: Tecnos, 2019, 358 pàg.

El fet més visible del nostre temps és, sens dubte, l'omnipresència de les imatges. Aquestes imatges, acompanyades d'emocions i desitjos, generen creences i promouen actes. Quan es contempla l'ús massiu d'imatges i espectacles que es fa en el nostre temps, hom se sent inclinat a pensar que difícilment es podria trobar, per estudiar la societat actual, una justificació com la que assisteix aquest llibre, en el qual s'analitza aquest fenomen i es planteja la qüestió de si tota societat i personalitat rellevant s'alimenta en el fons de la ficció i del conte. Afinant el nostre coneixement d'aquesta vasta problemàtica, estarem en condicions d'afrontar un debat de caràcter terapèuticopolític que ens porti des dels dominis de la mentida social fins a la terra promesa de la veritat social en la qual instal·lar les nostres vides. L'autor, Ignacio Gómez de Liaño, ha estat professor en universitats de Madrid, Pequín i Osaka, i ha publicat nombroses obres, algunes traduïdes a diverses llengües. Pioner en els anys setanta en la poesia experimental i en l'aplicació de les noves tecnologies a l'art, figura també en diverses antologies de la literatura espanyola.

Moisés González, *Introducción al pensamiento filosófico. Filosofía y modernidad.*

Madrid: Tecnos, 2019, 596 pàg.

L'autor del present llibre, catedràtic d'Història de la Filosofia de la UNED, considera que no és possible establir les tasques que legítimament pugui fixar-se el pensament filosòfic en els nostres dies sense una acurada reflexió sobre allò que ha significat històricament la filosofia dins l'empresa cultural. Per això cal una mirada retrospectiva a la seva història i, en especial, als seus inicis, per veure com van entendre els iniciadors del pensament filosòfic la seva tasca. S'atura també molt especialment en els orígens de la modernitat, analitzant la funció que la filosofia va exercir en aquell decisiu moment històric. Aquest estudi és avui més necessari que mai, precisament en el moment en què tant es parla de postmodernitat, posthumanisme, postculturalisme, postcolonialisme o modernitat líquida. Els lectors trobaran també en els diversos capítols del llibre una selecció de textos, que volen ser una invitació a l'estudi filosòfic.

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 22/1

Any 2020

Articles / Articles

- «Saber no's pot tal bé si no és sentit». El coneixement per connaturalitat
en el Cant CVI d'Ausiàs March 5
*«Saber no's pot tal bé si no és sentit». The Knowledge for Innate Naturalness
in the Ausiàs March's Chant CVI*
Abel Miró i Comas
- Claus hermenèutiques de l'adualitat (*advaita*) a *El ritme de l'Ésser*
de Raimon Pannikar 21
*Hermeneutical clues of aduality (advaita) in Raimon Panikkar's
The Rhythm of Being*
Aleix Bonfill
- Caldrà una fenomenologia de l'amor? Un esbós a partir d'Emmanuel
Lévinas i Jean-Luc Marion 43
*Is it necessary a phenomenology of Love? A sketch from Emmanuel Lévinas
and Jean-Luc Marion*
Ricardo Mejía Fernández
- Quantum education and paradigm shift. Integral education, quantum
physics and consciousness* 63
Albert Ferrer
- Logical forms linked to certain a priori false conditionals* 101
Miguel López-Astorga

Comentari bibliogràfic

- Hacia una verdadera filosofía del nacimiento. Aproximación
a la tetralogía de Fernando Ojea 113
Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

Ressenyes / Reviews

Miguel García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental.* 121

Francesc Ballesté

Alessandro Campi, *Nación. Historia de una idea y de un mito político.* 125

Daniel Vargas

Alain Corbin, *Història del silenci. Del Renaixement als nostres dies.* 127

Rubén García Cruz

Llibres rebuts / Books received 133

Índex anterior / Previous Index 139

Normes de publicació / Guideline for contributors 141

NORMES DE PUBLICACIÓ

- *Comprendre* és una revista de caràcter científic i de recerca que es publica dues vegades a l'any i que està oberta a treballs que tractin els àmbits clàssics de la filosofia: metafísica, epistemologia, lògica, ètica, filosofia de la ciència i de la natura, antropologia, història de la filosofia, filosofia de la religió, filosòfica, etc. Està dirigida a un públic universitari interessat pel debat filosòfic i humanístic actual.
- *Comprendre* accepta tres tipus de treballs: articles, notes crítiques i recensions. Els articles i les notes crítiques han de ser originals i inèdits i han d'estar escrits en català o en les principals llengües europees. Només s'admetran recensions en català.
- Cal enviar a l'adreça electrònica de la revista (comprendre@filosofia.url.edu) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 10.000 paraules (notes i bibliografia incloses), mentre que l'extensió màxima de les notes i de les recensions serà de 6.000 i 2.500 paraules, respectivament.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 12, interlineat 1,5.

- Cal incloure-hi un resum en la llengua del treball i en anglès (*abstract*), d'unes deu línies, destacant-hi, a més, les paraules clau en ambdós idiomes.
- Les anotacions a peu de pàgina es numeraran correlativament. Les referències bibliogràfiques es poden presentar també al final del text, sempre per ordre alfabètic d'autors.

Cal seguir les següents normes d'estil en totes les citacions.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 10, interlineat senzill.

a) per als llibres:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta), *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.

Exemple:

R. DESCARTES, *El discurs del mètode*. Traducció i edició a cura de P. L. Font. Barcelona: Edicions 62, 1999.

b) per als articles de revista:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta) «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), p. 00-00.

Exemple:

C. LLINÁS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, p. 159-189.

- Cal afegir al final de l'article les referències bibliogràfiques utilitzades.
- Les dades personals i acadèmiques de l'autor s'han de presentar en un fitxer a part. Han de constar-hi nom i cognoms, la institució de procedència i una adreça electrònica vigent.
- *Comprendre* segueix els criteris de conducta ètica per a la publicació dels articles i les notes crítiques. Per això requereix que els/les autors/autores adjuntin un compromís signat de compliment de bones pràctiques juntament amb els seus manuscrits. N'està disponible un model a la web de la revista.
- Els originals rebuts, siguin articles siguin notes, se sotmetran anònimament a l'informe de dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció, el qual es reserva el dret de publicació. Es comunicarà raonadament als autors l'acceptació o el rebuig del seus treballs en el termini màxim de sis mesos.
- *Instruccions als avaluadors*: s'avaluaran l'originalitat, el rigor acadèmic i la metodologia, la bibliografia i l'estil de l'article, abans de procedir a recomanar-ne o no la publicació o a sol·licitar-ne modificacions.

GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS

- *Comprendre* is a scientific review which publishes two issues a year. It is opened to contributions on the classic fields of philosophy: metaphysics, epistemology, logical, ethics, philosophy of science, anthropology, history of philosophy, philosophy of religions, aesthetics, etc. It is addressed to an academic audience interested in the current philosophical and humanistic debates.
- *Comprendre* accepts three types of contributions: articles, critical notes and short reviews. Only original manuscripts not published previously and written in Catalan or in the main European languages (English, Spanish, French, German, Portuguese and Italian) will be considered for publication. Book reviews will be written only in Catalan.
- Contributions will be submitted electronically (comprendre@filosofia.url.edu) in a Word format file. Articles should not exceed 10000 words (including notes and bibliography). Critical notes should not exceed 6000 words. Short reviews should not exceed 2500 words.

Type of letter: *Times New Roman*, body 12, space 1,5.

- The title, an abstract, over ten lines, and the key words in both the original language and English must be added at the beginning of the contributions
- Citations in footnotes will be numbered continuously. Bibliographical references can be placed in a final Work Citations section, always in alphabetical order by authors.

The next guidelines should be followed in all the citations.

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year.

Example:

I. KANT, *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer & Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

b) For Articles:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), «Title of the article». *Name of the periodical publication* (italics) [Place of edition], 000 (number), 0000 (year), pp. 00-00.

Example:

C. LLINAS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pp. 159-189.

- The bibliographic references used should be added at the end of the article.
- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address.
- *Comprendre* follows the Code of Conduct for Publication Ethics in the case of articles and critical reviews. Authors are required to attach a contributor's form with the manuscript. A model is available in its web.
- Contributions will be submitted to an external blind review process. The right of publication is reserved to the Editorial Board. The author will receive a response in six months. The acceptance or the refusal will be reasoned.
- *Guidelines for evaluators*: before being recommended to be published or not, or even to be modified, the articles will be evaluated according to the following items: originality, academic rigueur and methodology, bibliography and correct style.

Estadístiques de COMPRENDRE

(Revista catalana de filosofia)

	2012		2013		2014		2015		2016		2017		2018		2019	
		%		%		%		%		%		%				
Articles rebuts	12		17		18		7		19		22		8		18	
Articles acceptats	8	67%	14	82%	13	72%	5	71%	13	68%	15	68%	5	63%	11	61%
Articles rebutjats	4	33%	3	18%	5	28%	2	29%	6	32%	7	32%	3	37%	7	39%
Articles d'Espanya	7	58%	11	65%	12	67%	7	100%	10	53%	16	73%	6	75%	9	50%
Articles d'Itàlia	2	17%	4	24%	2	11%			4	21%					1	6%
Articles de França									2	11%					1	6%
Articles del Regne Unit	1	8%														
Articles de l'Argentina			1	6%											2	11%
Articles d'Alemanya															1	6%
Articles del Japó																
Articles de Portugal	2	17%									2	9%				
Articles de Xile			1	6%									1	12,5%		
Articles de Mèxic					1	6%			1	5%	1	5%				
Articles de Colòmbia					2	11%			1	5%						
Articles de Rússia					1	6%					1	5%			2	11%
Articles de l'Índia									1	5%	2	9%	1	12,5%		
Articles de Bèlgica															1	6%
Articles de Suècia															1	6%

REVISIÓ CIENTÍFICA

Bassagoda, Bonaventura (Universitat Autònoma de Barcelona)

Cabó, Joan (Universitat Ramon Llull)

Caponnetto, Mario (Universidad Austral-Argentina)

Carbonell, Mariano (Universitat Autònoma de Barcelona)

Díez Bosch, Míriam (Universitat Ramon Llull)

Fidora, Alexander (Universitat Autònoma de Barcelona)

García Barrientos, José Luis (CSIC-Madrid)

González, Juan Diego (Universidad de Huelva)

Mejía, Ricardo (Universitat Ramon Llull)

Mensa, Jaume (Universitat Autònoma de Barcelona)

Pereira, Michela (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino)

Pomaro, Gabriella (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino)

Revilla, Carmen (Universitat de Barcelona)

Rubio, José E. (Universitat de Barcelona)

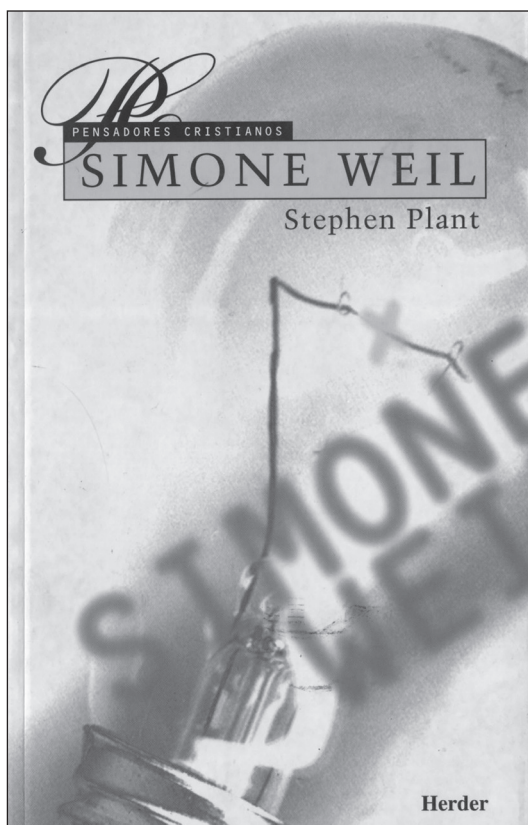
Sari, Simone (Universitat de Barcelona)

Herder Editorial

Novedad

Simone Weil

Stephen Plant



Pese a sus planteamientos alejados de la ortodoxia y su crítica a los dogmas de la Iglesia institucional, la experiencia del sufrimiento y de la fe de Simone Weil constituye uno de los testimonios más hermosos y lúcidos del pensamiento cristiano de nuestros tiempos: "La fe constituye la experiencia de que la inteligencia ha sido iluminada por el amor." Su prematura muerte truncó una vida y una obra cuya coherencia y valentía no puede dejar a nadie indiferente.

128 páginas

12,2 x 19,8 cm

ISBN: 978-84-254-2004-7

Precio c/ IVA: 11,50 €



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com

Herder Editorial

Novedad

Hegel Hoy

Una filosofía para los tiempos del Otro



Hegel se nos vuelve en un marco conceptual que nos permite deletrear, leer, entender, pensar y criticar lo que hoy a veces se nos muestra como contradictorio en distintos niveles de la realidad: la verdad, la historia, la sociedad, etc. Es un Hegel que con sus conceptos fundamentales va perforando y disolviendo los nudos actuales en donde vivimos y pensamos; nudos que ya están destruyendo la vida, pero que ahora, por lo mismo, no exige radicalmente estudiarlos para disolverlos. Asimismo, la singularidad de las distintas y potentes voces reunidas en esta obra abre la filosofía a múltiples lectores de distintas disciplinas y saberes que buscan en nuestra actualidad claves que nos permitan ver cómo podemos construir un mundo más justo para todos.

Ricardo Espinoza, Jorge Eduardo Fernández,
Alberto Toscano (eds.)

416 páginas

24,5 x 15,5 cm

ISBN: 24,5 x 15,5

Precio c/ IVA: 33,00 €



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com