

Emilia BEA PÉREZ, SIMONE WEIL. *La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, 286 págs.

Casi en el cincuentenario de la muerte de Simone Weil (aniversario que se cumple este año), la aparición del libro de Emilia Bea Pérez debe ser considerada por el lector en castellano un feliz acontecimiento editorial y cultural.

Simone Weil ha sido una gran olvidada entre nosotros. En primer lugar, no existen apenas traducciones de su obra vertidas a cualesquiera de las lenguas peninsulares: aparte de algún escrito menor, sólo dos títulos weilianos figuran en nuestro mercado bibliográfico (no pueden contarse, por inencontrables y dudosas, las traducciones sudamericanas), a saber: *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Nova Terra, 1962; y *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965 / *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993. Aún hay menos traducciones de estudios weilianos (quizá sólo señalable la de R. Coles, *Simone Weil*, Barcelona, Gedisa, 1989). Y, por último, es casi inexistente —a juzgar por su escasa trascendencia y su microscópico tratamiento— la producción sobre su obra en nuestro país: si excluimos lo publicado anteriormente por la autora, que halla mejor expresión en el presente volumen, sólo es remarcable el excelente artículo de J. Jiménez Lozano, «Simone Weil, Retrato de una suplicante muda» (en *Un ángel más*, Valladolid, núm. 1, 1987).

En este pobre contexto, el libro de Bea Pérez se ha presentado con el objetivo de afrontar una reconstrucción global del pensamiento de Simone Weil. Empresa inédita incluso allende nuestras fronteras, pues aunque en Francia —su país de origen—, Italia, Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania, se han realizado valiosos trabajos de fondo sobre su obra, nunca antes se había intentado interrelacionar los diversos aspectos que aborda y las sucesivas fases por las que atraviesa ese pensamiento. Bea Pérez ha seguido la pista de las constantes; ha sondeado las razones últimas de sus sesgos; siempre que ha sido posible, ha retrotraído sus cambios de enfoque; ha atendido también a las connotaciones de proyecto socio-político que laten en sus páginas más íntimas; etc. Y, para ello, ha hecho uso de una ingente bibliografía crítica de la obra Weiliana, de la que presenta en el libro un cuidadoso estado de la cuestión.

El de Simone Weil es un caso de extraordinaria conjunción de vida y pensamiento: de vida orientada hacia las últimas y más radicales exigencias de su pensamiento; de pensamiento plenamente abierto al dato último proporcionado por su vida. (Por cierto, valga la ocasión para recomendar la bellísima *Vie de Simone Weil*, I y II, de Simone Pétrement, Paris, Fayard, 1973). Esa doble exigencia, llevada a cabo sin concesión alguna —por causa de un talante de extrema consecuencialidad, que la condujo por espinosos caminos hasta su pronta muerte, a la edad de treinta y cuatro años— la llevó a explorar varios campos de conocimiento y a servirse de dispares enfoques filosóficos de aprehensión de la realidad. Ello hace que, en un primer contacto, la obra de Simone Weil sorprenda por sus censuras aparentemente infranqueables, por su amalgama de tonos, de perspectivas, por sus inesperadas inflexiones, que llegan hasta el punto de provocar la perplejidad en el lector. Rastrear el sentido, la orientación en medio de esa deslumbrante diversidad es lo que ha pretendido Bea Pérez.

Pienso se hace justicia al afirmar que el libro que nos ocupa constituye una buena guía para adentrarse en los escritos weilianos. Entre otras cosas porque, en sus ediciones —póstumas, la gran mayoría—, a esos escritos no siempre se les ha dispensado el debido respeto. Ya Manuel Sacristán, en reseñas de los últimos textos weilianos realizadas probablemente hacia los años cincuenta y publicadas en *Papeles de Filosofía. Panfletos y Materiales II*, (Barcelona, Icaria, 1984), advierte de la «infidelidad» de algunas de estas ediciones respecto de los escritos originales, ya sea por tratarse de compilaciones de extractos, ya por la distorsión resultante de los comentarios circundantes.

Bea Pérez se adentra en el universo weiliano según un criterio principalmente cronológico, aunque no por ello desprecia la dimensión sistemática. Es decir; agrupa los temas de estudio siguiendo su desarrollo en el tiempo, pero sin renunciar a retrotraer o anticipar elementos de esa obra que sirvan para completar el panorama. Esa priorización del sentido cronológico parece acertada, habida cuenta del carácter marcadamen-

te experiencial del pensamiento de Simone Weil (pues —dice la autora— la experiencia es la clave de la evolución weiliana).

Tres experiencias jalonaron decisivamente la trayectoria intelectual de Simone Weil: su experiencia de fábrica (1934-35), su experiencia de la guerra (España, 1936) y su experiencia mística (1938). En ese arco temporal acaecen transformaciones importantes que desembocan en una inflexión profunda de su pensamiento.

Pero el recorrido se inicia bastante antes, con el estudio de sus años de formación en el liceo Henri-IV (1925-28) y, posteriormente, en la École Normal Supérieur (1928-1931), de París. En esta etapa predomina la influencia del filósofo Alain (Émile Chartier), quien acercará a nuestra autora a la filosofía clásica a través, principalmente, de Platón, Descartes y Kant. Bea Pérez rastrea el pensamiento alainiano en busca de aquellos elementos que más pudieron influir en su alma. Pero, al margen de cuestiones menores que ocuparon a Simone Weil durante su etapa académica, parece ser que fue el conocimiento profundo de los clásicos lo que más perduró en ella, pudiéndose hallar ahí otra de las claves de su filosofía posterior.

Así, Simone Weil acomete una primera lectura de la realidad bajo la égida de estos filósofos. Lo más relevante de la producción weiliana en estos años, y de cara a su obra futura, es su dedicación a elaborar una teoría del conocimiento que permitiese una aproximación a la realidad sin ilusión, sin distorsiones provenientes de la imaginación subjetiva. En esta línea se inscribe su concepto de trabajo como contacto «laborioso» con las leyes de la necesidad que rigen en la materia, como única apertura a la realidad que puede proporcionar un conocimiento cierto.

El concepto de trabajo ocupa un lugar preeminente en la filosofía de Simone Weil. En sus años de activismo sindical —en la primera mitad de los años treinta—, defenderá, desde la posición del sindicalismo revolucionario, la fundación de una cultura y de una moral obreras asentadas en la revalorización y el respeto del trabajo físico. (Y mucho más tarde, en el último año de su vida, llegará a decir; «Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser el centro espiritual»). En dicha etapa sindicalista tienen lugar su estudio sobre el terreno de la situación alemana en los años de ascenso del nacionalsocialismo (y donde advierte de la fragilidad y de los errores políticos de las organizaciones revolucionarias de ese país) y sus duras críticas al Estado soviético («en el que no subsiste —dirá— ninguna de las formas políticas o económicas de control obrero»). Sus reflexiones en torno a esas dos realidades la situarán en una posición cada vez más solitaria en el ámbito del movimiento revolucionario.

A continuación, Bea Pérez se interna en una de las páginas más fecundas del pensamiento weiliano: su estudio de la opresión social. Dicho estudio conlleva, en Simone Weil, una revalorización del marxismo y una investigación sobre el terreno del trabajo industrial, elementos ambos esenciales para entender la ubicación de la autora en el pensamiento revolucionario del período de entreguerras.

El análisis weiliano de la opresión social se inscribe en el contexto definido por los procesos más o menos consolidados —en los años treinta— de concentración industrial y de acaparación creciente de funciones por parte del Estado. A este respecto, Simone Weil señalará la «desproporción monstruosa entre el cuerpo del hombre, el espíritu del hombre y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida».

Su gran aportación al problema consiste en la atención a un nuevo factor que irrumpe en el escenario de la lucha social y cuya presencia se puede rastrear en regímenes tan diversos como el soviético, el hitleriano o en de la organización económica americana, por citar sólo los más emblemáticos. Se trata de una «casta» o «clase» que funda su dominio en la multiplicación de funciones administrativas o directivas en los procesos sociales: la burocracia o tecnocracia. Simone Weil integra a las dos fracciones (la que detenta el monopolio de la administración estatal y la que dirige la actividad económica) en lo que llama «la opresión en nombre de la función», que viene a sumarse a las anteriores formas de opresión, por las armas o por el dinero.

El origen de este nuevo fenómeno en la realidad del dominio social se halla en la división entre trabajo intelectual y trabajo manual o, más concretamente, en el monopolio

de la ciencia y de la técnica por parte de una minoría que posee los secretos de la organización y de la producción. Ello tendrá importancia a la hora de concebir la estrategia revolucionaria, tan centrada entonces en la conquista del poder político como medio para proceder a la supresión de la propiedad privada de los medios de producción.

Simone Weil identifica en el régimen de la gran industria el principal factor de alienación del trabajo obrero. Sus páginas al respecto, escritas como ya se dijo tras una experiencia de fábrica, muestran que la condición de esclavitud a la que desciende el obrero (mero apéndice de una máquina compleja a la que sirve; con unos ritmos de trabajo heterónomos; sin conciencia de su aportación individual a la globalidad del proceso; e inmerso en una tendencia de atrofia intelectual y espiritual creciente) no sería superada mediante la sola transformación del aparato jurídico o institucional específico de la sociedad capitalista.

En ese sentido, señalará la modificación del régimen de trabajo como el principal objetivo de la acción revolucionaria. Los fundamentos de esta transformación deberían ser una nueva orientación de la técnica, una descentralización de la producción, y un acceso de los trabajadores a una cultura «traducida» a la sensibilidad modelada por su condición obrera. Respecto de la primera dirá que «una reforma de importancia infinitamente mayor que todas las medidas clasificadas bajo el rótulo de socialismo sería una transformación de la concepción misma de las investigaciones técnicas». Se trata de una búsqueda de equilibrio entre las necesidades de la producción y la invención de nuevas máquinas que preserven el bienestar moral de quienes fabrican, en el sentido de posibilitar la armonía de cuerpo y espíritu y de permitir captar el sentido del trabajo en su dimensión creativa y comunitaria.

Esas transformaciones constituyen las pautas generales de un ideal definido por la unión de trabajo manual y de trabajo intelectual. La función que otorga Simone Weil a los ideales es la de orientar la acción revolucionaria, acción concebida como un proceso de acercamiento al arquetipo de perfección a través de reformas continuas y graduales en el plano social. Se aparte, pues, del sentimentalismo escatológico dominante en los medios revolucionarios de entonces («si mañana nos apoderásemos de las fábricas, no sabríamos qué hacer con ellas», —dirá). Precisamente es en este punto donde se centra su crítica del pensamiento marxista: aunque reconoce lo valioso de utilizar a ciencia en el análisis social («tomar la sociedad como hecho humano fundamental y estudiar allí, como el físico en la materia, las relaciones de fuerza»), desdeña en cambio su concepción progresista de la historia, consecuencia, según ella, de una «confusión» de materialismo e idealismo.

Como ya se advirtió, en la segunda mitad de los años treinta tiene lugar una inflexión profunda del pensamiento weiliano. Su cénit es la experiencia mística acaecida en 1938. A partir de este momento, sus escritos adquirirán una dimensión trascendente sin por ello perder, sin embargo, sus profundas implicaciones sociales (de lo que son buenos testimonios *L'Enracinement* y los *Écrits de Londres*, ambos de la última etapa de su vida). Es en esta parte de la obra de Simone Weil donde el trabajo de Bea Pérez brilla a más altura, por otra parte, en escritos fragmentarios e inacabados.

Hay que decir que el edificio teológico weiliano, si puede hablarse así, no tiene el carácter restrictivo que acompaña a otros discursos del mismo género, en los que para su comprensión y asunción puede resultar necesaria la creencia en determinadas instancias metafísicas. No es de extrañar, en este sentido, que esa vertiente de su pensamiento haya sido tildada de «ateísmo cristiano». A este respecto, puede ser elocuente la siguiente cita: «Sólo hay que esperar y llamar. No llamar a alguien, pues no se sabe si hay alguien. Gritar que se tiene hambre, que se quiere pan. Se gritará más o menos tiempo pero al final se recibirá el alimento, entonces no se creará, se sabrá que existe verdaderamente pan. Mientras no se ha comido no es necesario ni incluso útil creer en el pan. Lo esencial es saber que se tiene hambre».

Los escritos místicos tienen un lado personal, íntimo, centrado en las exigencias de la propia conversión interior, y, como ya se dio, otro social. Bea Pérez no ha renunciado a analizar el primero —de lo que da fe su buen conocimiento de los estudios de la mística—, si bien ha decidido priorizar su investigación hacia el segundo, intentan-

do la comprensión de lo que ha llamado «una difícil síntesis», esto es, atender a la problemática que entraña la traslación de elementos metafísicos al plano social, así como la armonización de dos percepciones de la realidad —las de la primera y la segunda mitad de los treinta, respectivamente— altamente contradictorias y dispares.

El conjunto de la obra mística de Simone Weil está orientada a promover las condiciones necesarias para la recepción de (lo que suele llamarse) la «gracia» por parte de las personas y, en segundo momento, a posibilitar su expansión en el medio social. Según ella, sólo la apertura a la gracia proporciona el «espíritu de verdad, de justicia y de amor», y es «fuente de comunicación de todas las certezas». Sin embargo, lejos de restringir ese privilegio a una minoría de iniciados, universaliza las condiciones necesarias para la recepción de ese don. Quizá el dato biográfico de su negativa a recibir el bautismo pueda interpretarse como un gesto de solidaridad hacia aquellas fuentes de verdad que han permanecido y permanecen fuera del ámbito de la Iglesia Católica.

Tales condiciones de apertura a la gracia hallan su máxima expresión en el cristianismo, pues éste inaugura una nueva forma de relación entre Dios y el hombre basado en un movimiento de mutua renuncia. Por una parte, Dios, tras la creación, renuncia a su presencia «aquí abajo», renuncia al ejercicio de su poder sobre los hombres sus criaturas, y sólo vuelve, mediante la encarnación, como un «mendigo que espera a la puerta del corazón» de las personas. Por otra parte, el hombre, a imagen de Dios, debe reproducir ese mismo movimiento «decreándose» a sí mismo, esto es, anonadándose para insertarse plenamente en la realidad, destruyendo su «yo» para ser «pura transparencia de lo impersonal».

(Experiencia de la nada es la que se da en el desgraciado («*malheureux*»). Éste, que lleva impreso en el fondo de su alma la marca del desarraigo total —el hambre, el encarcelado, el trabajador anónimo, el enfermo, el loco, el hombre o la mujer de mala vida— encierra en sí una sabiduría que le ha proporcionado el contacto con la realidad más despiadada, pues «... no se entra en la verdad sin haber pasado a través del propio anonadamiento; sin haber permanecido mucho tiempo en un estado de extrema y total humillación». Y es que «hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros», hasta el punto de que «muchas de las verdades que salvarían a los hombres no son dichas porque los que podrían decirlas no pueden formularlas y los que podrían formularlas no pueden decirlas». El amor puro al desgraciado —hasta llegar a compartir plenamente su desgracia— conlleva una «muerte del alma», la cual es «condición del paso a la verdad»).

Dicha decreación, al implicar un descentramiento del sujeto como centro de visión, posibilita un conocimiento auténtico de la realidad, un acceso pleno a lo real (que incluye principalmente a «los otros»). El proceso de decreación se articula a través de las nociones de «atención» y de «deseo».

La atención consiste en suspender el pensamiento y dejarlo penetrable al objeto: «el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira tal como es, en toda su verdad». Constituye asimismo la capacidad de realización de lecturas superpuestas que nos tiendan un puente hacia la Verdad-Bien, es decir, hacia Dios: «leer la necesidad detrás de la sensación, leer el orden detrás de la necesidad, leer a Dios detrás del orden». Se trata de una relación dialéctica: sólo el alma atenta puede llegar a la Verdad a través de la realidad entendida como «mediación», y, a su vez, sólo la gracia hace posible ese grado de atención necesario para «leer» la realidad. Pero, para que la gracia irrumpa en el hombre, éste debe estar dispuesto, y la atención es una de las condiciones de dicha disposición.

La otra es el deseo de Bien, de un Bien que no es de este mundo pero para el acceso al cual algunas realidades de este mundo pueden servir de mediación: «Las cosas creadas tienen por esencia ser intermediarias. Son intermediarias unas respecto a otras y esto sin fin. Son intermediarias hacia Dios». Ese deseo de Bien consiste en tener la mirada orientada permanentemente hacia Él, rehusando así el amor a todo lo que no es ese Bien absoluto, perfecto (desconfiando, pues, de los bienes relativos, origen y causa de la idolatría).

Para eliminar toda fuente de idolatría —fuente en Simone Weil, de opresión, barbarie y desarraigo— es necesario extender en el medio social ese espíritu de verdad, justicia y amor que habita en las personas decreadas. Y ello sólo podrá realizarse si la vida de un pueblo está iluminada por una religión orientada por entero a la mística (es decir, a esa forma de relación con Dios basada en la renuncia), de forma que aquello que no esté en contacto directo con Dios esté al menos impregnado de belleza, que es mediación hacia el Bien. Se trata, pues, de proponer un sentido, una orientación principal a la sociedad —de la que se desprendan orientaciones particulares— como única forma de superar la privatización y desvertebración de las dimensiones últimas del hombre, que en definitiva redundan, según ella, en una imposición del Estado como único objeto de fidelidad común.

Además, esa nueva forma de relación entre lo sagrado y lo profano (en que la religión —cuyo contenido principal es el de un Dios que se ausenta voluntariamente del mundo y que sólo regresa a él bajo la forma del pobre ilumine pero no domine nunca la vida social) tiene como finalidad impedir la constitución de fenómenos tales como la divinización del poder o como la toma del poder por una religión.

Pues Simone Weil siempre fue contraria a la concepción bíblica de Dios: una suerte de soberano temporal que interviene en la historia de los hombres a través de «su» pueblo elegido. Por ello, intentó desvincular al cristianismo de la tradición hebrea para radicarlo en la del paganismo griego, ya que advertía en éste el único trasfondo espiritual específicamente occidental que hubiera podido servir de base al nacimiento del espíritu cristiano, y en los máximos realizadores de aquella cultura (en especial Platón), los verdaderos profetas del mensaje evangélico.

Es en la labor historiográfica de Simone Weil donde Bea Pérez señala los aspectos más vulnerables de su obra. Porque, aunque reconoce el gran valor de rastrear permanentemente en el campo de los vencidos, de los olvidados de la historia (en línea crítica respecto del dogma del progreso), cuestiona, sin embargo, una concepción del devenir humano como oscilación entre la orientación al Bien y su contraria, la orientación a la fuerza, al poder, asignando totalmente a determinados pueblos y culturas la primera (a saber: Egipto, Grecia, India, China, la Edad Media románica), y a otros la segunda (Israel, Roma, la Edad Media gótica, las épocas modernas y contemporánea estas últimas salvo muy contadas excepciones).

De todas formas, lo más relevante de la actitud de Simone Weil con respecto a la historia quizá sea su exhortación a la necesidad de conservar el pasado, que en ella equivale a conservación de la espiritualidad. Pues para que la vida entera de un pueblo pueda estar orientada a la gracia, al Bien, es necesario conservar los valores espirituales transmitidos por los diversos medios vitales, y es necesario que las personas «arraiguen» en ellos, echen raíces (*enracinement*).

En este contexto se inscribe la crítica de Simone Weil a la ciencia moderna y su revalorización de la sabiduría antigua (griega). Es una crítica centrada en la orientación de sus respectivas concepciones del mundo y en la forma de relación con la naturaleza que ambas instituyen. La ciencia moderna, al operar la reducción del universo a pura fuerza, propende hacia una actitud de dominio con respecto a la naturaleza. Por el contrario, la ciencia antigua, al conceder al cosmos el valor simbólico de un orden trascendente, entabla con aquél una relación contemplativa. Simone Weil hará suya esa concepción y la integrará en su filosofía de la renuncia, propugnando un cambio de orientación de la ciencia basado en la atención a «la belleza del mundo» como mediación hacia el Bien.

En los últimos años de su vida (1942-43), y como consecuencia de su trabajo en la resistencia francesa en Londres, sus escritos se orientarán hacia el propósito de concebir los fundamentos de la reorganización de Francia tras la liberación. Es un período de extraordinaria fecundidad intelectual en el que forja algunas de las categorías más vigorosas de su pensamiento político. Además de la de «arraigo» (*enracinement*), ya vista, tiene lugar entonces la elaboración del concepto de «obligación». Simone Weil, la noción de obligación debe primar sobre la de derecho, porque aquélla es incondicionada, absoluta, mientras que ésta es relativa: «Una obligación que no fuese reconocida

por nadie no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa». Se trata de situar al «otro» en el centro de visión: «Quien tiene su atención y su amor vueltos hacia la realidad extraña al mundo reconoce que está obligado, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, según sus responsabilidades y en la medida de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrena de un ser humano, sea el que sea...»

De esa obligación general surgen las obligaciones particulares, cuyo objeto son las necesidades del cuerpo y del alma humanas (éstas últimas ordenadas en parejas de contrarios: necesidad de obediencia y de libertad; de igualdad y de jerarquía; de propiedad personal y de propiedad colectiva; de soledad, intimidad y de vida social; etc.). Dichas obligaciones tienen su fundamento sagrado porque la no satisfacción de alguna de estas necesidades daña la aspiración al Bien de la persona insatisfecha. Además, esas obligaciones deben convertirse en el contenido primordial de las leyes de un país, y su prescripción constituye la única fuente posible de legitimidad de cualquier orden normativo.

En este sentido, según Simone Weil, la idea de justicia ha de ir acompañada de la de caridad, pues la separación de ambas conduce a una situación en que las relaciones humanas verdaderamente importantes, aquellas de las que pueda depender la vida de los hombres, quedan circunscritas a la esfera privada, donde cabe toda permisividad: «Es justo no robar escaparates. Es caritativo dar limosna. El tendero puede enviarme a prisión. El pobre, aunque su vida dependa de mi ayuda, si yo se la niego, no me denunciará a la policía».

A pesar de la exhaustividad, no se han abordado en esta reseña todos los temas que estudia Bea Pérez en su libro, sino tan sólo algunos, acaso los más centrales. Fuera quedan otros aspectos, como los escritos de Simone Weil acerca de la guerra y el colonialismo, sobre el catarismo u otras «herejías», sobre la responsabilidad moral de los intelectuales o el papel de éstos en las organizaciones obreras, en torno a la suspensión de los partidos políticos,... de los que da buena cuenta Bea Pérez en un texto ágil, extraordinariamente «fiel» al pensamiento weiliano y que, como decía, trata de rescatar del olvido a una pensadora que tiene aún mucho que insinuar, sugerir y decir en pro de la mejora de nuestra condición humana y mundana.

Nota: Todas las citas contenidas en esta reseña corresponden a pasajes de a obra weiliana traducidos por Emilia Bea Pérez en su libro.

Juan Carlos GONZÁLEZ PONT