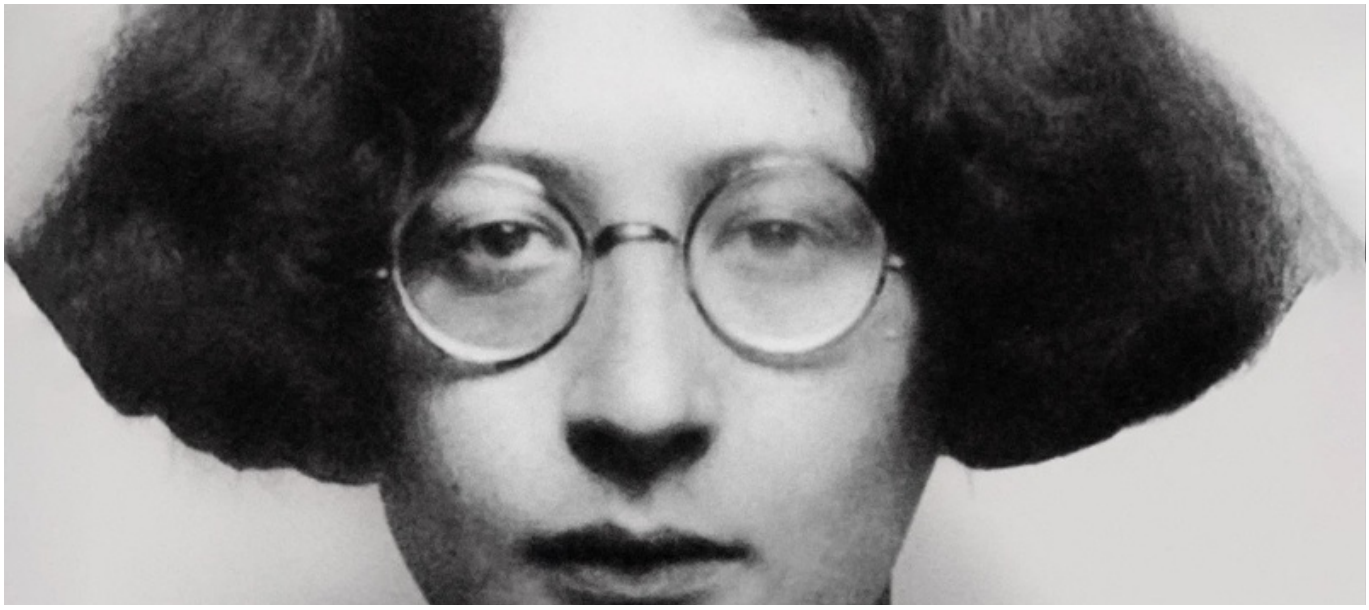


El momento Simone Weil. Por una lectura crítica

Posted on 20 de marzo de 2026 by Alejandro del Río Herrmann

Simone Weil anda, entre nosotros, en boca de todos. Bien está. No es seguro que su pensamiento (ese «depósito de oro puro» que, como escribió a sus padres un mes antes de morir, solo admitía ser transmitido en forma de un «bloque macizo») corriera mejor suerte cobijado en el jardín cerrado de sus fieles cultivadores que librado al mundo ancho y ajeno. Es de suponer que ella hubiera preferido lo segundo. No ciertamente por un prurito de divulgación. Sino porque el espíritu sopla donde quiere. Y porque no es dable saber en qué almas o en qué medios humanos prenderá la gracia contra natura. Bien es verdad que una larga labor de recepción de ese pensamiento (interpretativa, traductora y editorial) actúa de firme suelo de lo sobrevenido. Y que una cosa es el espíritu que sopla y otra las palabras (o las letras) que se lleva el viento (o la canción). Hay quienes descubren ahora, suspensos de improviso entre la gravedad y la gracia, a la «santa laica», «mística, obrera, comprometida con los pobres», «filósofa y activista que experimentó la presencia de Dios al escuchar los cantos gregorianos en un monasterio», por citar algunos de los lemas que saltan a simple vista en la Red. En vida ella misma no se libró de calificativos mucho menos indulgentes. Pero, como queda dicho, bien está.

No es el propósito de esta reseña sondear las modalidades de este subitáneo paso de Simone Weil al dominio público (supuesta la situación jurídica que lo ampara). De este «momento Simone Weil» al que asistimos entre intrigados y divertidos. De los tres libros aquí objeto de comentario, de estas tres lecturas recientes de Simone Weil, una es afín a este clima, caracterizado por una tan difusa como complacida espiritualidad *prêt-à-porter*. Las otras dos, cada una dando prueba *suo modo* de nervio crítico, van a contracorriente de esta atmósfera.

Byung-Chul Han inicia su *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil* con una confesión: «Hace ya algún tiempo que Simone Weil se coló en mi interior. Se instaló en mi alma. Y hoy en día sigue viviendo y hablando dentro de mí». Simone Weil se nos presenta alojada en la intimidad del autor: en ese espacio conversa con él y desde ese espacio, por medio de él, nos habla ahora también a sus (de Han) lectores. Han evoca el episodio de Weil en la capilla de Santa Maria degli Angeli, en Asís, donde (añado), según el relato que hizo al padre Perrin, «algo más fuerte que yo me obligó, por vez primera en mi vida, a ponerme de rodillas», y dice haber experimentado, también él, esa misma *fuerza.* Así fortalecido hace su alegato de la *trascendencia* (ambos subrayados son suyos), «más allá de la inmanencia de la producción y del consumo, más allá de la inmanencia de la información y de la comunicación». De esa realidad trascendente cabe esperar, frente a este mundo inane extraviado en la falta de sentido, «la gozosa plenitud de ser». La declaración suena un tanto afectada, sobre todo si se la compara con el verbo acerado de Weil. Un preámbulo poco prometedor para quienes han frecuentado a Simone Weil sin más trato íntimo con ella que el que procuran sus textos.

Traspasado este umbral, el libro se organiza en siete capítulos, un poco a la manera de los epígrafes bajo los cuales Gustave Thibon ordenó su selección de los cuadernos que Simone Weil le confió y que dio a luz con el título de *La pesanteur et la grâce.* Son, por este orden: «Atención», «Descreación», «Vacío», «Silencio», «Belleza», «Dolor» e «Inactividad». La sucesión no supone, no tendría por qué, una progresión lineal. Pero sí debería relacionar unos temas con otros y obedecer a cierto orden compositivo. En lugar de eso, el lector se ve *ipso facto* introducido enuna amalgama de ideas que, más que «pensar con» Simone Weil, la mimetiza. La clave de esta operación es la generación de un clima. (Un ambiente, por cierto, con el que va a tono la imagen de cubierta elegida para la edición española: un bosque envuelto en brumas y en cuyas hondonadas uno presume senderos y emboscaduras. Nada que ver con el paisaje de las colinas de Umbría o con la luz del Mediterráneo que Simone Weil tanto amó).

A través de este clima, el lector es conducido de la mano de un discurso reiterativo y casi machacón, sin que el paso por sus diferentes estaciones le instruya gran cosa sobre Simone Weil. (Menos aún «sobre Dios», de quien el título original dice «hablar»: un *Über Gott sprechen* a la postre más verboso que apofático). Detengámonos en la primera de estas

estaciones, «Atención», la más extensa y la que da el tono de las siguientes. Empezar el recorrido por la atención es un buen comienzo, pues la atención es sin duda una de las señas más características y perdurables del pensamiento weiliano. La «atención a lo real» o la «atención creadora» designan mucho más que una mera disposición psicológica o incluso que una actitud ética y política. Suponen una forma de instalación en el mundo según un doble movimiento de participación y desprendimiento. De ahí que no se entienda la insistencia de Han en una trascendencia rígidamente contrapuesta (en forma de lo que Simone Weil llamó un «platonismo de pacotilla») a una inmanencia carente de sentido en la que, se nos dice, los humanos (de término medio) pastamos cual «ganado consumidor». Parecería que Han no entiende la mediación, esa vida del *logos* que ocupó a Simone Weil desde sus escritos políticos más comprometidos hasta sus más osadas meditaciones sobre la armonía pitagórica. Esta incomprensión se pone curiosamente de manifiesto en un breve sintagma que, como tan a menudo sucede con los detalles, resulta harto revelador: «la inmanencia del trabajo». Cualquier lector medianamente atento de Simone Weil sabe que el trabajo (y, en especial, el trabajo físico, del cual en su último escrito, *Echar raíces*, quiso volver a dejar constancia como una actividad eminentemente espiritual) es para ella «acción indirecta»: justamente por eso es «trabajo», satisfacción diferida. Todo lo contrario de la vorágine consumista en la que lo sume Han. Un buen lector de Weil se vería en la obligación de justificar por qué en la actualidad, no obstante, el trabajo debería ser adscrito al régimen de la inmanencia. Pero Han tiene prisa por denunciar. Habla de la «espera» (*attente*, no *attendre*, un descuido de la edición española, probablemente porque el alemán sustantiva el infinitivo, *das Warten*) ligada a la atención, pero él mismo se impacienta saltando de unos significantes a otros al tiempo que revuelve unas citas con otras.

Valga otro botón de muestra de este revoltijo: la alusión a los partidos políticos. Se nos dice que Weil «contrapone a la política —cuyo medio es el poder— una *política de la atención*», y se añade: «Por eso la autora aboga por una abolición general de los partidos, dado que el único objetivo que persiguen es "su propio crecimiento"». Esta referencia sucede en un párrafo donde se ha empezado citando, a propósito de la atención entendida como generosidad, una de las cartas de Simone Weil a Joë Bousquet, y donde, sin mencionar las circunstancias concretas que motivan las «Notas sobre la supresión general de los partidos políticos», y pasando por alto la complejidad de este escrito (incluido el tratamiento de la voluntad general de Rousseau), se salta a una declaración sobre el «mecanismo de la atención» tomada, es verdad, del mismo texto, pero que aquí se deja (y nos deja) flotando en el aire. En la finta del párrafo, aunque en nombre de la atención, se ha dejado caer por el camino, sin mayor explicación, a los partidos políticos y se ha obviado, de paso, una reflexión, por mínima que fuese, sobre el poder (asunto fundamental, donde los haya, para la discípula de Alain). Se replicará que es legítimo que un autor se apropie de otro e incluso que

lo «utilice» (el verbo es de Han) en pro de su argumento. Lo es… siempre que no lo vuelva irreconocible. ¿Reconocemos a Simone Weil? ¿O más bien oímos su «jerga»? ¿Hay argumento o hay clima?



Santa Maria degli Angeli, en Asís, donde Weil tuvo su experiencia religiosa decisiva. Wikimedia

En esta primera estancia se traen a colación otros nombres aparte del de Weil. Se dirá nuevamente que es un recurso legítimo, pues el autor no quiere exponer el pensamiento de Simone Weil, sino pensar con ella (en el subtítulo original, dialoga). Y bien está invitar a otros para que lo hagan en buena compañía. Comparecen en este caso Heidegger, Kafka, Sócrates, Celan, Levinas… Sobre todo, Heidegger, quien habla de la «lentitud del pudor titubeante ante lo irrealizable». No es pensable que Simone Weil se reconociera a sí misma en esta

fraseología. Asimilar la atención de Weil al pudor de Heidegger acaso pudiera ser un ejercicio filosófico de provecho. Pero, una vez más, se juega a la amalgama de citas, no se construye un razonamiento. Tan pronto vemos a Sócrates en el *Banquete* meditando de pie como a Celan citando a Benjamin citando la célebre frase atribuida a Malebranche de que «la atención es la oración natural del alma». Este cúmulo de referencias, por añadidura, aparece trufado con sentencias de cosecha propia que, extraídas del clima que las envuelve y expuestas en su desnudez, producen sonrojo: «la crisis de la religión provoca una falta de genialidad»; «el pensamiento exige una atención profunda»; «el capitalismo lo somete todo al consumo y a la producción». En esta línea, se nos informa de que la estrecha relación, hogaño renovada, entre la religión y el capitalismo reproduce lo que «ocurrió antaño con el protestantismo, que se puso al servicio del capital» (¿qué hubiera opinado Max Weber de semejante *compte rendu* de sus tesis?). A propósito del capitalismo, antes bien, hubiera sido oportuno tener siquiera un atisbo, por ejemplo, de los análisis que dedica Simone Weil (en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*) al desarrollo del modo de producción capitalista (poniendo en cuestión la vulgata marxista), para no hablar de su constante ocupación con la condición obrera. Nada de esto, empero, interesa a Han en su diatriba.

Dejando a un lado sus primeras sospechas, el lector prosigue voluntariosamente su avance a través de esta atmósfera caliginosa. Pero enseguida se enreda en la «descreación» opuesta al «delirio neoliberal de la creatividad», sin que vea tratar con algo de seriedad cosas esenciales para Weil: que decreación y creación son complementarios al modo de sístole y diástole, o que la decreación es la manera propiamente humana de acabar la creación divina. Siempre en ella esa fina dialéctica, esa armonía de contrarios que Han parece ignorar. Seguramente sea pertinente denunciar la pretensión de «ser empresario de uno mismo», pero no se nos explica, con Simone Weil, en qué consistiría el trabajo de sí, la decreación bien entendida que adelgazaría la denostada «adiposis del alma».

Más que inspirado en Simone Weil, el diagnóstico que de nuestra época hace Han, y que resume como «la crisis actual de la religión», parece deudor de Heidegger, sobre todo de su visión de la puesta a disposición de los entes por la técnica y, hoy en día de manera eminente, por lo que el autor llama «imperativo digital». Se nos invita a «espiritualizar la técnica» y, con Heidegger, a percibir «el rayo del Ser en la esencia de la técnica» que trae la «calma» (y muy verosímilmente, de hacer caso al encabezamiento de la última estación, la «inactividad»). Conocedora, por propia experiencia, del trabajo en la gran industria, y comprometida con el desarrollo de una «ciencia de las máquinas» que mejorara las condiciones de trabajo en las mismas fábricas (el tiempo y el ritmo: la atención), no es descartable que pudieran encontrarse en Simone Weil valiosas incitaciones para pensar

nuestra presente condición digital que ahorrarían el desvío por el Ser heideggeriano. Pero quedamos, al cabo de este tortuoso camino de bosque, antes que confortados en serena calma y sumidos en meditativo silencio, agarrotados y perplejos. «El espíritu enmudece y se embota cuando deja de habitar en una trascendencia». No solo. Aunque por lo menos sabemos esto: «El pensamiento de Simone Weil es radical. Muchas de sus ideas son sagaces». Bien está.

Investigación, no mistificación, es por el contrario el libro de Xavier Artigas *Vivir la fuerza. Simone Weil y la Columna Durruti.* La obra se presenta como «una edición crítica del *Diario de España*, en la que se incluye una reproducción del diario original». Esta acribia filológico-histórica, que toma en serio el texto de Simone Weil, está al servicio de la tarea de «reconstruir la figura de la Weil activista [...] a través de un relato cinematográfico que recupere lo que la inspiró políticamente a lo largo de su vida, pero en especial durante aquellos días de agosto de 1936». Como informa la nota sobre el autor, Artigas, docente en la Universitat Oberta de Catalunya y codirector del documental *Ciutat Morta* (2014),prepara un proyecto de ficción titulado *La fuerza*, «una crónica de la Revolución española y la Guerra Civil», cuyo guion está basado en la presente investigación. «Con este trabajo», escribe en la Introducción, «me dispongo a desmontar algunos mitos». ¿De qué «mitos» se trata?



Simone Weil en Barcelona vestida de miliciana con las letras de la CNT bordadas en el pecho. DP

De entrada, del mito de lo que podríamos llamar «las dos Simone Weil»: la política (la «revolucionaria») y la mística (la «cristiana»). Ya Manuel Sacristán, en fecha tan temprana como 1951, advertía de la complejidad de esta «doble vertiente del pensamiento de Simone Weil» y sugería que «el conjunto de sus ideas revolucionarias parece haber estado pidiendo desde el primer momento el fondo religioso que les da la posterior intuición religiosa central». Al igual que para Sacristán no hay una Simone Weil religiosa que cancele a la Simone Weil política, sino que aquella «posterior» más bien explicaría, y acendraría, a esta «anterior», tampoco para Artigas hay una segunda Simone Weil «apolítica» que quepa desvincular (tal es precisamente la operación que el autor achaca a Gustave Thibon y a la «tradición iniciada» por él) «de la militancia política que la acompañó hasta su muerte». Y no de una militancia política cualquiera, sino de su ideario (y consiguiente praxis) anarquista y de su inspiración libertaria. Pero si no hay tal cesura en la evolución de Simone Weil (y comprender esto es hacerse cargo de la complejidad señalada por Sacristán), es capital

entonces examinar lo que le pasó a la miliciana Simone en la guerra de España. Pues es esa experiencia la que, haciendo pie en su famosa *Carta a Bernanos*, ha sido comúnmente leída como su definitiva abjuración de las ideas y la praxis revolucionarias de (cito la *Carta*) «mis camaradas de las milicias de Aragón, esos camaradas a los que, sin embargo, yo amaba». Artigas, haciendo, como nos dice, «una reconstrucción casi obsesiva de los detalles que rodearon aquella vivencia», confronta el *Diario* con la *Carta* para demostrar «la verdad histórica» contenida en el primero y desmentir así el mito de «la violencia revolucionaria» propagado por la segunda. Una relectura enormemente sugestiva, pero no menos comprometida.

Entre sus aportaciones, el libro de Xavier Artigas documenta que la participación de Simone Weil en la guerra civil española no se debió únicamente al impulso, tal como ella lo formula en la *Carta*, de abandonar «la retaguardia» y «comprometerme», venciendo su pacifismo militante, para estar no solo moral sino físicamente al lado de aquellos cuya victoria no podía por menos que desear. Bien es cierto que en la propia *Carta* (y, a la luz del trabajo de Artigas, en aras de la reconstrucción de los hechos que en ella se verificaría) Weil dice haber «viajado un poco por España antes de la guerra civil» y que vincula este dato con su amor hacia el pueblo español y, más específicamente, con el «movimiento anarquista», al que, escribe, «había visto» como «la expresión natural de sus [del pueblo español] grandezas y de sus defectos, de sus aspiraciones más legítimas y de las menos legítimas». En la Primera Parte del libro, «Antecedentes del viaje», Artigas muestra que desde sus inicios en el sindicalismo revolucionario francés, y al hilo de su constante preocupación por la burocratización del movimiento sindical (el dilema insoluble de que «la acción que no se organiza fracasa y la acción que se organiza se burocratiza»), la inspiración de Simone Weil fue ese «eterno espíritu de revuelta» que ella tuvo que ver natural (e idealmente) encarnado en el anarquismo español.

Artigas identifica en esa afinidad el motivo principal que en agosto de 1933 trae a Simone Weil por primera vez a España (a Barcelona, Vilanova y Valencia) y del que dan prueba sus contactos con Joaquim Maurín y Jaume Miravitlles en los medios de la disidencia comunista que se fusionarán en el POUM. De su estancia en Barcelona, en una atmósfera que presagia las jornadas de octubre de 1934, y donde asiste a una corrida de toros y visita La Criolla en el Barrio Chino, Artigas destaca un episodio que Georges Bataille trasladará después a la ficción en *El azul del cielo*: un contacto físico con la fuerza representada por «los activistas [que] llevaban pistola» y para quienes «matar a enemigos políticos era algo aceptado». Parece tratarse para el autor de normalizar lo que Weil tres años más tarde vivirá en el frente de Aragón. Es evidente que Simone Weil era consciente de la violencia que impregnaba los círculos revolucionarios que frecuentó en Barcelona. Pero ¿tiene sentido afirmar, a propósito

de unos hechos poco claros, rodeados además por la mirada fascinada de Bataille, que Weil «para nada parecía que se sintiera incómoda» con esa violencia? Más luminosas fueron las visitas que hizo Weil al Pòsit de pescadores de Vilanova y a La Marítima Terrestre de Valencia, gente de mar en la que encontró el «espíritu de los gremios».

El periodo de 1934 a 1936, cuyo epicentro es la experiencia de fábrica, se inicia para Simone Weil con la decisión de retirarse, escribe, de «cualquier tipo de política». La declaración era consecuencia directa de su desencanto de la lucha antifascista, que veía abocada al conflicto bélico mundial (y la guerra civil española no hará sino confirmar trágicamente este pronóstico). Pero ha podido ser malinterpretada como una confesión de apoliticismo *tout court*, confundida luego con el desmoronamiento físico y moral en el que se gesta su *metanoia* espiritual. Es grande la tentación de ver en esta crisis una renuncia a todo proyecto colectivo en favor del «castillo interior». Por eso hace bien Xavier Artigas, en línea con su interpretación, al subrayar la cercanía de Simone Weil a determinados planteamientos del anarquismo español (aportando textos de Diego Abad de Santillán y de Isaac Puente), que cabe emparentar con sus propias propuestas de mejora de la condición obrera. El intercambio de Weil con Victor Bernard, director técnico de la fábrica de Rosières, entre enero y junio de 1936 acerca de su posible «colaboración desde abajo», un episodio que Artigas no menciona, es buena prueba de sus constantes inquietudes en ese terreno. Artigas sí menciona, en cambio, las huelgas y la ocupación de fábricas de mayo y junio de 1936, que fueron para Simone Weil ocasión de momentos de gozo, compartidos también con sus antiguos compañeros de trabajo en la Renault. Todo ello constituye la antesala de su vuelta a España en agosto de 1936. Echándose a las espaldas la desilusión por el curso de la política mundial, firme contradictora del estalinismo, pero no menos consciente del empuje de los fascismos, quiere conocer in situ la revolución anarquista en el único país donde parecía realizable, muy a pesar de la guerra.

Las otras tres partes de *Vivir la fuerza* («De periodista a miliciana», «La filósofa y el fusil» y «Balances de una breve experiencia») son la reconstrucción crítica y detallada de los acontecimientos reflejados en el *Diario de España.* Artigas realiza una labor casi detectivesca para restituir a su contexto este peculiar manuscrito (las páginas escritas de la libreta se reproducen, con indicación de las páginas en blanco y de las faltantes, al final del libro), siguiendo día a día, con la ayuda de otros muchos testimonios y documentos, las huellas de Simone Weil entre el 8 de agosto y el 25 de septiembre de 1936. Un itinerario del que aquí solo es posible señalar algunos jalones.

Un aspecto en absoluto desdeñable atañe a la aludida materialidad del exiguo cuaderno y, en concreto, a las páginas en blanco y a las páginas arrancadas. La hipótesis de Artigas es que la libreta que conocemos fue adquirida por Weil estando ya en Aragón después de perder un

bloc anterior que verosímilmente contendría las notas tomadas en Barcelona y camino del frente. Las páginas en blanco, una por día, podrían corresponder a la intención de rehacer las anotaciones perdidas. La primera entrada propiamente dicha es la del 15 de agosto, ya en Pina de Ebro. La inspección de la libreta, por otra parte, desmiente según Artigas que las páginas arrancadas fueran muchas, en realidad solo dos del final, y no otras anteriores que hubieran podido contener el relato de atrocidades cometidas contra la población civil por su propio bando, de las que en cambio Weil se hará eco en la *Carta.* Para explicar la ausencia en el *Diario* de la denuncia de ese tipo de actos,Artigas aduce cierta dureza en Simone Weil y la prioridad otorgada a la experiencia libertaria que había venido a conocer. Escribe: «Weil quizás entendía la suerte de los religiosos como parte del paisaje de la guerra; mientras que lo que realmente le interesaba eran la subjetividad y la vivencia de los campesinos respecto al nuevo contexto revolucionario en todas sus dimensiones». Es más: la conversación con los campesinos de Pina (cuyas anotaciones ocupan la página y media de la entrada del 15 de agosto) habría hecho a Weil «atravesar el umbral entre observadora y combatiente».

Tocamos así el núcleo del argumento, que justifica el título del libro, a primera vista chocante: «Vivir la fuerza». Y es que Simone Weil habría descubierto en el mismo frente de batalla que a lo que había venido a España era a combatir. No, ciertamente, a combatir en un conflicto entre Estados al que se oponía, sino «en una guerra que se estaba ganando sin disciplina militar […] gracias a la responsabilidad que asumía cada uno de los voluntarios». Prosigue Artigas: «Weil empezó a creer hasta el punto de querer participar y comprometerse de verdad, empuñando un fusil». Es una tesis sugerente que nos sitúa en una de las encrucijadas en las que se debaten el pensamiento y la praxis de Simone Weil y que, lejos de simplificaciones o mistificaciones, siguen constituyendo su valor para nosotros. Cabe exponer así esta encrucijada: ¿es posible combatir la fuerza sin hacer uso de la fuerza? ¿Y qué uso sería ese? Es sabido que en su ensayo *La* Ilíada *o el poema de la fuerza* Weil describirá el mecanismo ciego de la fuerza que somete tanto a vencedores como a vencidos, pero dejará entrever también la posibilidad de una limitación de la propia fuerza o de un equilibrio entre fuerzas desiguales. Un manejo de la fuerza, empero, que requiere una vigilancia y una vigilia extremas. Cuando decida renunciar a las posiciones pacifistas para combatir al hitlerismo, nunca le abandonará la duda de si los Aliados estaban luchando por la justicia. Es muy probable que estas ideas se incubaran en el seno de la Columna Durruti. Hay un pasaje del *Diario* que manifiesta sus debates de conciencia: «Un día muy bello. Si me cogen, me matarán… pero es merecido. Los nuestros han derramado mucha sangre. Soy moralmente cómplice». No es descartable, como supone Artigas, que «aquella fuerza […] la embriagaba y la atraía de manera irresistible hacia el campo de batalla», reproduciendo lo que Weil escribirá de los héroes del poema homérico. El sintagma «vivir la fuerza» encierra una insoluble ambigüedad: ¿hasta qué punto participó Simone Weil de esa «vivencia» haciendo

suya la fuerza? Nunca lo sabremos.



Funeral de Buenaventura Durruti en Barcelona, 1936. DP

Lo que sí es cierto, según demuestra el libro, es la admiración de Simone Weil por Buenaventura Durruti e incluso su cercanía con él y su compañera Émilienne Morin. Weil escuchó el «bando de Durruti» el 16 de agosto en Pina y, en el cuartel general de Durruti, en Bujaraloz, debió de asistir a un consejo de operaciones de guerra. La proclamación del comunismo libertario identificaba, como cita Artigas, «la lucha armada de las milicias antifascistas» con «la salvaguardia de los intereses y la vida del pueblo trabajador». Del discurso de Durruti, Weil tomó nota en el *Diario* solo de esto: «Soy un trabajador. Cuando todo haya terminado, iré a trabajar a la fábrica». Sin duda, estas palabras expresaban a sus ojos el ideal que ella misma había sostenido en sus primeros escritos: que la revolución no era sino un trabajo que formaba parte de la lucha de clases y que esta lucha suponía el único uso legítimo de la fuerza. Pero la guerra de España fue la tumba de la revolución. No porque

la revolución fuera derrotada por el fascismo, sino porque fue derrotada por la guerra. Artigas es consciente de estas implicaciones. Pero adhiere a «la ética anarquista que encarnaba Durruti y en la cual Weil había empezado a creer con firmeza». «Un compromiso radical (e incómodo)», como reconoce el propio autor. Pues «aquella apuesta [Weil] solo la podía legitimar mediante la defensa de la pureza tanto de los principios como de los medios de lucha», demostrándose «en todo momento que "los suyos" no adoptaban prácticas propias del enemigo». Pero ¿se explica la *Carta a Bernanos* solo por la decepción de «expectativas tan altas»?

Cabe separar en el trabajo de Artigas dos propósitos. Por un lado, están la impecable reconstrucción de los antecedentes y los hechos del *Diario de España* y la oportuna reivindicación de Simone Weil para la tradición anarquista. Prueba indirecta pero elocuente de que Weil nunca abjuró de esta tradición es su intercambio epistolar (unas páginas que se cuentan entre las más conmovedoras de su legado) con el campesino y anarquista español Antonio Atarés, internado primero en el campo de Vernet y luego en el de Djelfa, en Argelia. Dice ahí: «No he olvidado jamás a los campesinos que vi en sus campos». Por otro lado, está la consideración de la *Carta a Bernanos*, confrontada con el *Diario*, como un documento no válido para comprender la evolución de Simone Weil. No justifican esta postergación ni las circunstancias ideológicas en que vio la luz la *Carta* en 1954 ni el hecho de que se trate de un documento privado con el que, según Artigas, Weil quiso «impresionar al escritor monárquico». Lo innegable es que Simone Weil sintió la necesidad (ella sí impresionada por la lectura de *Los grandes cementerios bajo la luna*) de releer en 1938 su propia experiencia en la Guerra Civil a la luz de la de Bernanos. De hacer *otra* lectura, no para cambiar la vivencia o renegar de ella, sino para comprenderla mejor. Una lectura más justa desde su visión a posteriori, aunque no se ajustara a los hechos del *Diario* tal como los expone Artigas. Reconocer esto no significa aceptar la «narrativa en la que se interpreta la participación de Weil en una milicia anarcosindicalista como una anomalía, una especie de error en la trayectoria de una filósofa cuya trascendencia iría más allá de cualquier ideología». El terreno que pisar, a mi juicio, es otro y obliga a hacerse cargo de ese «fondo religioso» (dicho con la expresión de Manuel Sacristán) que, en Simone Weil, lejos de condenarla, pedía *también* su militancia anarquista.

A las encrucijadas del pensamiento y de la praxis de Simone Weil nos enfrenta también el libro de Robert Chenavier *Simone Weil y la cuestión judía*. El autor declara su resolución de «coger el toro por los cuernos» en un asunto espinoso que el título de la edición original francesa enuncia en estos términos: «Simone Weil, ¿una judía antisemita?». Este interrogante se sustanció como proceso en el libro de Paul Giniewski *Simone Weil ou la haine de soi* (1978): una «judeo-biografía» de la filósofa cuyo eje era la seductora figura del «odio

de sí». Hay indicios incriminatorios en esta causa que a primera vista resultan incontestables. Así la coincidencia temporal entre la invectiva de Simone Weil contra Israel y el holocausto o su chocante silencio «en plena noche de las cámaras de gas». Es más: no estaríamos ante aspectos marginales de su pensamiento, sino que el antisemitismo conformaría su mismo modo de pensar. La «lectura filosófica» que ensaya Robert Chenavier recoge el guante de esta denuncia para «darle la vuelta» y vaciarla de sentido. La operación de Chenavier, presidente de la «Asociación para el estudio del pensamiento de Simone Weil» y director de *Cahiers Simone Weil*, no es confrontar al acusador en su propio terreno trillado, sino tomarlo por sorpresa con una maniobra envolvente. Una estrategia inteligente cuyo éxito, empero, no habría que dar por descontado.

Sus armas son el conocimiento detallado de los contextos y, sobre todo, la lectura atenta de los textos desde una simpatía analítica que no incurre ni en la aceptación complaciente ni en la reprobación indignada. Igual que Xavier Artigas destaca el *Diario de España* para indagar el anarquismo de Simone Weil, Chenavier se fija en un escrito concreto del corpus weiliano, aparentemente menor pero significativo, para poner de relieve una contradicción interna al pensamiento de Weil que no concerniría de manera exclusiva ni principal al «problema judío». El texto es el comentario que en 1943 hace Simone Weil, en el cuadro de sus funciones dentro de la Francia Libre, del informe de la Organización Civil y Militar (OCM, un grupo de la Resistencia interior francesa) sobre las «bases de un estatuto de las minorías francesas no cristianas y de origen extranjero». A la luz del conjunto de la obra de Weil, el autor define lo que en dicho escrito estaría en juego en lo tocante a la «cuestión judía»: «En una sociedad impregnada de una “espiritualidad auténtica”, ¿cuál puede ser el lugar de una comunidad de la que Simone Weil piensa que, precisamente, está desprovista de espiritualidad?». Estamos, una vez más, ante el «fondo religioso» del pensamiento de Simone Weil, indisociable de implicaciones políticas concretas.

Para llegar a este replanteamiento de la cuestión judía, Chenavier sigue una doble vía, histórica y filosófica. No diremos nada aquí de «la ignorancia de los orígenes» en la que creció Simone Weil, aunque al final traeremos a colación el drama del judaísmo asimilado francés. Es clarificadora la contraposición con Hannah Arendt, quien pudo decir: «Cuando se es atacado en calidad de judío, es en tanto que judío como debe uno defenderse». Toda la educación recibida por Weil la incapacitaba para adoptar una actitud como esta.

Entre 1932 y 1938, Weil subordina el destino de las comunidades judías europeas al pacifismo a ultranza, como muestra su postura en los casos de Checoslovaquia y Palestina. También en este punto, constata Chenavier, «las carencias de su análisis del antisemitismo nazi coinciden con las de otros pacifistas de su tiempo». Pero no se trata de disculpar sino de explicar. De la compleja situación personal de Weil a inicios de la guerra mundial son

instructivos dos testimonios. En 1940, obligada a abandonar París junto con sus padres, reconoce a una antigua alumna que le había ofrecido refugiarla que Francia presenciará «en un plazo bastante breve una forma más acentuada de racismo», a lo que añade: «Yo me contaré entre los parias». Y concluye: «No tengo ningún medio de sustraerme a ello. Lo que puedo es no hacer sufrir el contagio de esta desgracia a los que no han recibido de nacimiento una maldición semejante». Por esas mismas fechas, en carta al ministro de Instrucción Pública, bien es cierto que recreándose con ironía en la duda de lo que cupiera entender por «judío», «subraya que aprendió a leer en Racine, Pascal, y que la tradición cristiana, francesa y helénica es la suya». Habla de una maldición de origen sobrevenida, pero no se dispone a hacer nada al respecto porque no le encuentra un sitio en lo que considera su vocación. Es consciente de la persecución a la que están siendo sometidos los judíos, como prueba su colaboración en Marsella con la difusión de la publicación clandestina *Cahiers du Témoignage Chrétien*, que denunciaba el antisemitismo, pero pudo decir a su amigo y superior Maurice Schumann, según él cuenta: «¿Cómo condenar un holocausto si no hemos condenado todos los holocaustos pasados?». Su único combate constante fue contra el colonialismo. Esa era Simone Weil.



Sinagoga de la rue Pavée, París, en 1958. National Library of Israel

Dentro del clima político de debate sobre la población judía en el seno de la Resistencia y de la Francia Libre, Chenavier precisa la posición de Simone Weil. Como revelan sus observaciones a otro documento de la OCM, Weil se opone a todas aquellas medidas tendentes a «hacer reconocible al judío» y cuyo único objetivo sería, escribe, «constituir una minoría judía cristalizada, como reserva completamente lista en vista de atrocidades futuras». Frente a esto, que ella designa como la «constitución hitleriana francesa» reflejada en dicho escrito de la Resistencia (¿cuál no sería su distancia con respecto al régimen de Vichy?), se declara contraria a la segregación y favorable a la asimilación espiritual. Tal es la

apuesta que Chenavier examina. Una apuesta, a decir del autor, contradictoria, pero en ningún caso «antisemita».

Llegamos así al nudo del argumento. ¿Dónde reside la contradicción? En una contraposición no resuelta entre lo que Chenavier llama (de manera visual aunque no del todo afortunada) «impaciencia escatológica» y el régimen de la espera al que obligaría la permeación política de una espiritualidad que no debe ser impedida, pero nunca impuesta. Simone Weil hace un esbozo para una futura situación hipotética. Dice en su comentario al informe de la OCM: «Si una inspiración auténticamente cristiana […] impregnase realmente la enseñanza, la educación y la formación de la juventud […], ni la pretendida religión judía, ni el ateísmo propio de los judíos emancipados de su religión tendría fuerza suficiente para esto; al cabo de dos o tres generaciones, no quedarían ya como judíos conscientes de serlo más que los racistas fanáticos». Más adelante prosigue: «Es tan solo relativamente a la inspiración de una espiritualidad auténtica, y que hubiera ya comenzado a impregnar la vida del país, como pueden tener un lugar medidas de protección contra aquellos que son incapaces de adherirse a ellas, entre los cuales estaría inevitablemente la mayoría de los judíos».

El programa de la última Simone Weil aspiraba, en efecto, a un «cristianismo verdaderamente encarnado». Dicha encarnadura dependía a su modo de ver, por un lado, de la impregnación comunitaria de determinados principios (piénsese en las obligaciones derivadas de las «necesidades del alma»). Pero era inseparable, por otro lado, de corolarios políticos, basados a su vez en consideraciones filosófico-históricas de gran y a veces, por desgracia, no menos discutible alcance. Una de ellas atañe al desarraigo occidental a cuya propagación habría contribuido esencialmente… el pueblo judío. Pareceríamos volver al punto de partida de la polémica si citáramos (como honradamente hace Chenavier) algunas de las medidas concretas que Weil propone en su comentario contra ese «resto» indomeñable de Israel (privación de la nacionalidad francesa, apartamiento de determinadas disciplinas de la enseñanza) y las envolviésemos a continuación en los lemas de su diatriba contra la religión idólatra y nacionalista del Antiguo Testamento. ¿Cómo no caer en la tentación o bien de condenar o bien de salvar a Simone Weil? ¿Hay salida a este *argumentum cornutum*? ¿Realmente es posible coger el toro por los cuernos?

Chenavier insiste en que es la «coherencia de la forma del razonamiento lo que está en cuestión». Y explica: «A propósito de lo que Simone Weil tiene por un ideal (una “civilización fundada sobre la espiritualidad del trabajo” o un “modelo” de Constitución) y a propósito de lo que considera otro ideal (la asimilación de los judíos), practica dos formas contradictorias de lógica por lo que hace a la creación de las condiciones de realización de estos ideales respectivos». Se trataría de un problema de «método filosófico». Son, en cualquier caso, contradicciones inherentes a una «política espiritual» (ella misma una *contradictio in*

terminis). Pero así y todo permanece la duda que el propio autor no puede evitar expresar: «¿Por qué, al respecto del "problema judío", [Simone Weil] está falta hasta ese punto de precauciones?».

En la conclusión del libro (cuyo título, «El momento Simone Weil», hemos adoptado para la presente reseña), el autor aduce este juicio de Wladimir Rabi: «Siempre he considerado a Simone Weil como parte de nuestro destino, y que nuestro judaísmo francés era culpable de ella». «Ella no hizo sino traducir», remata, «y especialmente en su comentario al informe de la OCM, el anhelo profundo de determinada comunidad que no aspiraba más que a desaparecer en aquella época». Por mucho que la ceguera y la impotencia del judaísmo asimilado francés fueran compartidas, tampoco este juicio parece concluyente. Pero lo que no es aceptable es proceder a aldabonazos desde el «sobresalto moralista retrospectivo» (tan practicado, ay, en nuestro tiempo cancelador). Y es cierto que los frutos recogidos en el camino no caerán en saco roto. Como concluye Chenavier: «La hostilidad simplista alimentada por un odio malsano a propósito de la posición de Simone Weil sobre la "cuestión judía" no es ya admisible. La discusión está abierta».

Es una buena conclusión provisional también para esta reseña. Nunca como ahora la discusión en torno a Simone Weil habrá estado tan abierta. Siempre que sepamos separar el grano de la paja. Inclusive en el «bloque macizo» que ella nos transmitió. Bien está.

Alejandro del Río Herrmann es doctor en Filosofía y editor.

Autor: Byung-Chul Han
Autor-2: Xavier Artigas
Autor-3: Robert Chenavier
Edicion: Barcelona, Paidós, 2025
Edicion-2: Logroño, Pepitas de calabaza, 2025
Edicion-3: Madrid, Editorial Trotta, 2025
Paginas: 135 págs.
Paginas-2: 349 págs.
Portada: 69372
Portada-2: 69373
Portada-3: 69374

Precio-3: 158 págs.
Titulo: Sobre Dios. Pensar con Simone Weil.
Titulo-2: Vivir la fuerza. Simone Weil y la Columna Durruti
Titulo-3: Simone Weil y la cuestión judía
Traduccion-2: Traducción de Lorena Franco
Traduccion-3: Traducción de Alejandro del Río Herrmann