



En el corazón de la política: medios y fines. El uso del mal. El enfoque de Simone Weil¹

Jorge Álvarez Yágüez²

Recibido: 3 de mayo de 2023 / Aceptado: 18 de septiembre de 2023

Resumen. De manera analítica pretende exponerse aquí la respuesta de Simone Weil a la cuestión que dejara formulada en el inicio de la modernidad, Maquiavelo, la cuestión del uso del mal. Esta cuestión queda inscrita en toda la larga reflexión que la autora francesa hiciera sobre la lógica entre medios y fines que fatalmente rige nuestra cultura, y conduce a una constante inversión en la que los medios se convierten en el auténtico fin. Entendiendo que estas dos cuestiones constituyen el núcleo de todo pensamiento político, que se ocupa de la organización de nuestra vida en común, Simone Weil no podía por menos de ocuparse intensamente en ello, de principio a fin de su obra.

Palabras clave: Mal; medios; fines; fuerza; guerra; cosificación; pensamiento; equilibrio; justicia; sobrenatural.

[en] At the Heart of Politics: means and ends. The Use of Evil. Simone Weil's Approach

Abstract. In an analytical way, Simone Weil's answer to the question formulated by Machiavelli at the beginning of modernity, the question of the use of evil, is presented here. This question is inscribed in the long reflection that the French author made on the logic between means and ends that fatally governs our culture and leads to a constant inversion in which the means become the true end. Understanding that these two questions constitute the core of any political thought, which deals with the organization of our life in common, Simone Weil could not but deal intensely with it, from the beginning to the end of her work.

Keywords: Evil; means; ends; force; war; reification; thought; balance; justice; supernatural.

Sumario: 1. La gran cuestión; 2. Medios puros. La fuerza y la guerra; 3. En el espacio de la Política y de la Economía; 4. La bestia social. 5. Uso del mal; 6. Equilibrio y justicia; Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Álvarez Yágüez, J. (2023) "En el corazón de la política: medios y fines. El uso del mal. El enfoque de Simone Weil", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (2), 189-205.

¹ El presente texto sirvió de base para una intervención en el Seminario «Simone Weil, entre mística y política», coordinado por Cristina Basili y organizado por el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, el Grupo de Investigación UCM «Historia y ontología del presente», la Red Internacional de pensamiento judío RIPJ-INJT (UCM) y el Centro Sefarad-Israel en mayo-junio de 2022.

² Investigador independiente.

1. La gran cuestión

Si hay una cuestión en torno a la que se define y decide todo pensamiento político, toda su lógica y consecuencia, esta es la cuestión de la relación entre los medios y los fines. Lo sabemos particularmente desde Maquiavelo, quien tuvo la virtud de plantearla en toda su desnudez, sin parámetro moralizante alguno. Ciertamente que no fue el primero y que, como en todo, hay precedentes, el fundamental y que dejó huella en él, fue el de los libros IV, V y VI de la *Política* de Aristóteles, los que cabe denominar libros estratégicos³. A esta cuestión iba íntimamente unida otra más concreta, que igualmente sin ambages de ningún tipo nos dejó formulada el maestro florentino, a saber: el uso del mal, el «buen uso de la crueldad»⁴. Seguramente es verdad, como pensaba Weber, que es por aquí por donde la política pacta con el diablo⁵, pero, como tampoco ignoraba el gran sociólogo alemán, la lógica moderna de medios y fines conlleva, en general, en su eficacia misma, el color del infierno. Bien puede decirse que esa fue la herida abierta que Maquiavelo dejó a todo el pensamiento político. Puede que tenga razón Arendt, y lo político estrictamente, no lo que pasa por tal, se esencialice en la oposición a la lógica instrumental que suele regir aquella relación, no entraremos ahora en ello, pero de lo que no cabe duda es que de ello es obligatorio entender cuando el poder de la comunidad y el destino de lo común están en juego.

Pues bien, uno de los centros del pensamiento de Simone Weil es, tenía que serlo, esa relación entre medios y fines. A diferencia de Maquiavelo, el gran problema observado por la pensadora francesa es que la lógica de esa relación en el campo político está sometida a una especie de ley histórica general por la que los medios se autonomizan y se vuelven en los auténticos fines. Esa es la gran transformación que no contempló el genial florentino. En tal relación se daría, según Weil, un proceso distinto en el nexo entre el sujeto, el medio y el fin, por cuanto que el sujeto no es nunca el verdadero *poseedor* o amo del medio, ni tampoco el sujeto puede considerarse *externo* al medio, sino que es modelado por este, y no solo este (el medio) no es mero utensilio al servicio de su objetivo, sino que se convierte en amo subordinando a aquél (al sujeto), no al designio por aquél marcado sino al propio que el medio secreta. Weil desmonta toda la concepción dominante entre estos factores estructurales de la relación.

Según ello, nos situaríamos ante dos modelos diametralmente opuestos: uno en el que el sujeto es considerado poseedor y controlador del medio utilizado, es él quien determina el fin u objetivo, y además es externo estrictamente a su empleo. Y un segundo modelo en el que el sujeto sufre la subordinación al medio, es constituido por el mismo y además autodetermina su fin. El primer modelo podríamos decir que es el propio del humanismo o el característico de la subjetividad moderna, marcado todo él desde la primacía de la categoría de Sujeto, mientras que el segundo es su contrapunto crítico en el que todos los papeles del anterior son trastocados. Mientras que la concepción maquiaveliana seguiría el primer modelo, el análisis crítico de Weil se perfila según el segundo.

³ Puede encontrarse un tratamiento de este punto en: Álvarez Yágüez, J.: *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

⁴ Maquiavelo, N.: *El príncipe*, trad. M. Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981, p. 102.

⁵ Weber, M.: *El político y el científico*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1967, p. 168.

2. Medios puros. La fuerza y la guerra

Los campos en que mejor se nos mostraría aquella ley de la inversión medio-fin son todos ellos determinantes en nuestras vidas, los relativos a las esferas de la economía, de la política o de la administración estatal, y de la guerra. En todos los casos, en virtud de la potencia del instrumento que lo rige, del mediador que coordina las acciones, respectivamente: el *dinero*, el *poder* y las *armas*. En todos ellos nos encontramos con un Medio especial, un medio singularmente potente que se presenta como ostentando la capacidad de consecución de una gran multiplicidad de fines. En este sentido son especiales, pues tienen esa genericidad que les proporciona adaptabilidad y penetración en dominios diversos. Por esto son considerados por Weil medios por excelencia o puros, pues parecen poderlo todo. Eso mismo, precisamente, es lo que acaba por convertirlos en fines en sí. «El puro medio es un *Ersatz* del fin absoluto a causa de su generalidad»⁶. Con los tres se cumple la ilusión ideológica del primer modelo, la de un sujeto que se cree en su posesión, que determina sus fines, que dirige su uso, etc.

En realidad, lo que se vehicula en esos tres medios –sin reducirse a ello– es algo de una especial índole que Weil conceptualiza como *fuerza*, una noción que hay que entender, en primer lugar en su sentido primario, físico, de energía que doblega algo, que impone efectos a lo que se resiste, y que de similar modo puede someter, entonces, voluntades, obtener obediencia o subordinación. Como tal esa fuerza se plasma en múltiples formas o es portada por ellas. Weil la eleva a una especie de ley ontológica, general, y que en ningún caso es *derivativa*, no es explicable desde otra instancia, como podría ser, por ejemplo, la instancia económica. Es ahí, por lo demás, donde se hallaría la diferencia clave de Weil con Marx. Para la autora francesa es la noción fundamental en torno a la que debiera girar una verdadera ciencia de la sociedad. «La noción de fuerza y no la noción de necesidad constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales»⁷. «No creo que se pueda formar pensamientos claros sobre las relaciones humanas en tanto no se haya puesto en el centro la noción de fuerza, como la noción de relación está en el centro de las matemáticas»⁸. Hay que aclarar que en esa contraposición del concepto de fuerza al de necesidad, Weil se está refiriendo al ámbito de las necesidades vitales (alimento, vestido, casa, sociedad, etc.) no a lo que significamos cuando oponemos necesidad a contingencia o libertad; de hecho, en cuanto a este segundo sentido, muchas veces la misma Weil equipara fuerza y necesidad, como puede verse cuando más de una vez vierte el término griego para necesidad, *anánke*, por fuerza.

Las ciencias sociales esperarían aun a su *Galileo* mientras no se desvelara su categoría central. El campo en que mejor se nos mostraría es, indudablemente, el de la *guerra*; un fenómeno respecto al que desechaba, en particular, por insuficiente, la explicación marxista en clave económica. La guerra cuyo mediador son las armas constituye en Weil el verdadero revelador del concepto de fuerza y de sus relaciones.

El mejor lugar sin duda en el que se nos habría contado la presencia de la fuerza y sus efectos es en el poema que no casualmente está en la base inaugural de nuestra

⁶ Weil, S.: *Cahiers*, III, Paris, Plon, 1956, p. 280.

⁷ Weil, S.: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, en *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes* II, 2, Paris, Gallimard, 1991, p. 129.

⁸ Weil, S.: «Réflexions sur la barbarie», *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes*, II, 3, Paris, Gallimard, 1989, p. 223.

cultura: la *Iliada*. Eso es lo que nos muestra Weil en el breve y maravilloso texto que le dedicó, significativamente titulado *La Iliada o el poema de la fuerza*, escrito en 1939 y publicado en 1940. En la misma época, cuatro años después, lo haría la filósofa de origen ucraniano Rachel Bepaloff, cuyo comentario mantiene con el de Weil llamativas convergencias⁹.

En nuestro origen está *pólemos*. La guerra nos constituye, y al mismo tiempo, como decimos, es el gran revelador. No quiere decir esto que para Weil el ámbito de la *pólis* sea reducible al de la guerra, que la política no sea más que la continuación de la guerra por otros medios, para invertir el *dictum* de Clausewitz. Más bien de lo que se trataría es de que aquella ley que se revela de forma más manifiesta en la guerra, en el ámbito por excelencia del *pólemos*, es la misma que también opera en el de las relaciones cívicas; no supone que una se deba a la otra; puede emerger de la propia estructura de cada ámbito, de la disposición de sus propios elementos¹⁰.

Más allá de otros aspectos, lo que se nos desvela en el poema homérico es todo ese imperio de la fuerza: «La fuerza es su único héroe»¹¹. Reina por encima de todos aquellos que son sus portadores, que la emplean en la lucha y que acaban bajo su dominio, que incurrir en la mortal ilusión de controlarla; todos permanecen expuestos a su ley. Al respecto Homero nos da muestras de su grandeza en su ternura por los humanos, estos seres siempre dañados, aplastados por su dominio, que se manifiestan dramáticamente vulnerables ante ella. Homero, como también verían Bepaloff y Arendt, no juzga moralmente, sino que se compadece ante esta fragilidad humana, esa finitud de ser instrumentos del destino, de algo que los rebasa. No importa quien domine o sea dominado en la lucha humana, tanto el vencedor como el vencido son sometidos por la fuerza. Weil repite en distintos lugares la bella expresión, el daño está tanto en la punta como en la empuñadura de la espada. En el empleo de la fuerza todos son fatalmente afectados, víctimas y victimarios. Lo que aparece como medio no es realmente aquello que al servicio de su usuario logra su objetivo, sino que se impone al primero al igual que al segundo; sus despreciables efectos transitan en las dos direcciones.

La fuerza en sí misma es esencialmente portadora de muerte, la materialice como tal o no. Su efecto es siempre el de tornar algo en cosa, el de reificación, manifiesta en el cadáver, pero también en el que se mantiene con vida, pues queda enrigidido, desalmado, vuelto en ser cuya espiritualidad ha sido fatalmente quebrada. El vencido queda herido por su contacto, su sufrimiento lo marcará de por vida, perderá espontaneidad, creatividad, todo en él se volverá más rígido, más del orden del peso, de la gravedad, quedará lastrado sin que pueda elevarse¹². Como en el mito platónico

⁹ R. Bepaloff publicaría su libro, *De L'Iliade* en 1943, en su exilio en Nova York (trad. de Rosa Rius Gatell en Minúscula, Barcelona, 2009). E. Young-Bruhel, decía que Arendt consideraba el trabajo de Bepaloff como «una de las obras más interesantes jamás publicadas sobre la materia» (*Hannah Arendt*, trad. M. Lloris Valdés, A. Torregrosa, Valencia, Alfons el Maganim, 1993, p.187). Sobre los comentarios de Bepaloff y Weil véase: Alicia Morales Ortiz, «La fuerza en la Iliada. Las lecturas de Homero de Simone Weil y Rachel Bepaloff», *Nova Tellus*, 40/2, jul-dic. 2022, pp. 177-198; Seth L. Schein, «Reading Homer in Dark Times. Rachel Bepaloff's *On the Iliad*», *Arion*, 26.1, Spring-Summer, 2018, pp. 17-35.

¹⁰ Esa sería la singularidad de Weil en un posible debate al respecto con Nicole Loraux, Roberto Esposito o Giorgio Agamben. Los lugares para la polémica serían respectivamente: *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997; *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996; *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

¹¹ Weil, S.: «L'Iliade ou le poème de la force», *Écrits historiques et politiques*, OC, II, 3, op. cit., p. 246.

¹² *Ibid.*, pp. 228-229.

del *Fedro*, sus alas se han roto, y se ve inclinado impotente hacia abajo. Pero no se librará de todo esto el que aparecerá como vencedor, ese que ya en la misma lucha se comporta con movimientos y decisiones que se han automatizado, siguiendo no tanto su *lógos* como el *lógos* de la guerra; el pensamiento del guerrero queda elidido, toda vez que en él se elimina la distancia que es su condición¹³. «Donde el pensamiento no tiene sitio, ni la justicia ni la prudencia lo tienen. Es por lo que los hombres armados actúan dura y locamente»¹⁴. Antes de terminar cadáveres todos, sea cual sea su estado inmediato, son ya de algún modo materia, cosa sometida a leyes que cumplen dócilmente, marcados determinantemente en cada uno de sus gestos. La guerra, el gran medio al servicio no se sabe de qué fines –cuanto más borrosos, más sangrientas son, nos dice Weil– se erige como gran fin. Tal sería la gran lección homérica. Weil mismo había tenido la experiencia de la guerra civil española de la que señalaba cómo se generaba una atmósfera en que «se borra pronto el fin mismo de la lucha»¹⁵. En otro lugar nos decía: «El verdadero tema de la *Ilíada* es la empresa de la guerra sobre los guerreros y, por su mediación, sobre todos los humanos. (...) De este modo en este antiguo y maravilloso poema aparece ya el mal esencial de la humanidad, la sustitución de los fines por los medios»¹⁶.

En una carta a su amigo Joë Bousquet aseveraba que «la realidad de la guerra» era «la realidad más preciada de conocer, porque la guerra es la irrealidad misma. Conocer la realidad de la guerra (...) es la plenitud del conocimiento de lo real»¹⁷. La guerra es el dominio de la fuerza, por eso se constituye en el *Urphänomen* que nos lo puede más fácilmente mostrar. Lo que nos pone de manifiesto es que la ley de la fuerza es la ley de inversión de la relación medios-fines, una ley generalizable: «La ley de todas las actividades que dominan la existencia social es [...] que cada uno sacrifique la vida humana, en sí y en otro, a las cosas que no constituyen más que medios de vivir mejor»¹⁸.

En ese fundamental artículo de 1933 *Réflexions sur la guerre*, que pertenece a su etapa pacifista, rota, como sabemos, a partir de 1939 con el acontecimiento de la invasión de Checoslovaquia, en el que se contienen valiosas ideas que siempre mantendría, hacía una importantísima observación metodológica, que ni siquiera el materialismo crítico de las ideologías habría logrado practicar, atrapado en la misma lógica que sus adversarios: «el método más defectuoso posible, el que pretende apreciar cada guerra por los fines perseguidos y no por el carácter de los medios empleados. [...] El método materialista consiste ante todo en examinar cualquier hecho humano teniendo en cuenta menos los fines perseguidos que las consecuencias necesariamente implicadas por el juego mismo de los medios puestos en uso»¹⁹. Cuando el foco está puesto en el proceso mismo de la fuerza, no considerada como fenómeno derivado, entonces son otras las lecciones que establecemos sobre ella.

Se comprende, entonces, su crítica temprana a la idea de la revolución,

¹³ Véase Jean-Marie Muller, «Simone Weil, l'esigenza di nonviolenza», en F. Amigoni, F. C. Manar (a cura di), *Pensare il presente con Simone Weil*, Torino, Effatà Ed., 2011, pp. 105-124, p. 107.

¹⁴ Weil, S.: «L'*Ilíade*...», *op. cit.*, p. 236.

¹⁵ Weil, S.: «Lettre à Georges Bernanos», *Écrits historiques et politiques*, I, Paris, Gallimard, 1960.

¹⁶ Weil, S.: *Réflexions sur les causes...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷ Weil, S.: «Lettre à Joë Bousquet» (12-V-1942), en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p. 76.

¹⁸ Weil, S.: *Réflexions sur les causes...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹ Weil, S.: «Réflexions sur la guerre», *Oeuvres Complètes*, II, 1, Paris, Gallimard, 1988, p. 292.

considerando que esta muy posiblemente comportaría una guerra civil, una guerra revolucionaria, en la que no solo durante el proceso todos los ideales que movían a sus agentes quedarían ya arrumbados (sustituídos por un código militar, por la jerarquía autoritaria, la obligación impuesta, la mentira, brutalidad, asesinato), como le confirmaría la propia experiencia en la guerra civil española. En el mencionado escrito, «Reflexiones sobre la guerra», Weil sostiene que es difícil que se dé una revolución no violenta, sin guerra; y esto condena a la revolución, pues la lógica militar, la de los medios, se impone. Weil desconfiaba de la lucha antifascista a través de la guerra por el mismo motivo, toda vez que se quedaba expuesto a que la terrible lógica del proceso determinara el desastre del fin; «sería además extender bajo una forma distinta el régimen que se quiere suprimir. Es pueril suponer que un aparato de Estado vuelto poderoso por una guerra victoriosa vendría a mitigar la opresión que ejerce sobre su propio pueblo el aparato de Estado enemigo»²⁰. En un escrito posterior, cuando ya había roto con su etapa pacifista, se mantenía la idea: «una victoria es más o menos justa no en función de la causa que ha hecho tomar las armas, sino en función del orden que se ha establecido una vez las armas depuestas»²¹. El problema radicaba en que ese orden último al que se abocaba después de la guerra venía determinado por las relaciones que en ella habían prevalecido.

3. En el espacio de la Política y de la Economía

Además de la guerra, la política, entendida en sentido amplio, cuyo medio sería el *poder*, es otra de las esferas exploradas por Weil. Más determinante en la historia, desde su punto de vista, que la instancia económica. A menudo la relación entre poder y economía no es la propuesta por la teoría marxista, sino la inversa, como se habría mostrado en Rusia, en que la explotación se hizo necesaria debido al aislamiento en que quedó, orientándose hacia el modelo socialista en un solo país, al margen de una improbable revolución mundial.

El poder es entendido como el intento imposible de someter al otro a una estricta obediencia, a una esclavitud que, en el extremo, supondría su reducción a materia, a algo inerte. Tal fin, sin embargo, resulta inalcanzable. En primer lugar, porque el hombre, a diferencia de la materia, es siempre activo, no puede dejar de serlo; siempre habrá resistencia, sin contar con que los sometidos suelen ser los más, por lo que el dominio total es ilusorio. El amo nunca podrá estar seguro, y se ve obligado a un proseguido intento de refuerzo de su posición cuyo último grado, la reducción a materia, supondría la eliminación contradictoria por el poder de su objeto, significaría la muerte del sometido. Por todo ello, no cabe aseguramiento alguno, «todo poder es inestable», «un desequilibrio sin remedio»²². Esta es su paradoja.

En realidad, el poder es sustituido por la *carrera por el poder*. Una carrera o lucha «sin término, sin límite, sin medida», por la razón apuntada, el desequilibrio constante conduce a un reforzamiento sin fin, que tiene por contraste una oposición, no menos pertinaz, unos y otros teniendo que sacrificar a ello todo, de tal manera que nadie se

²⁰ *Ibid.*, p. 297.

²¹ Weil, S.: «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlerisme», en *Écrits historiques et politiques*, OC, II, 3, *op. cit.*, p. 218.

²² Weil, S.: *Réflexions sur les causes... op. cit.*, p. 56.

libra del sometimiento, de un lado y otro, al gran medio, a ese objeto inalcanzable, que nunca se controla, se posee, que siempre se echa en falta, se exige más²³. Esta es su lógica *sacrificial*, como también nos diría Zambrano, todo se subordina a su obtención: «El poder, por definición, no constituye sino un medio (...) Pero la búsqueda del poder, por el hecho mismo de que es esencialmente impotente para hacerse con su objeto, excluye toda consideración de fin, y llega, por una inversión inevitable, a ocupar el lugar de todos los fines»²⁴.

El foco puesto en el poder, unido a su propia experiencia como obrera en la fábrica de maquinaria Alsthom recién terminada la escritura de sus *Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*, le permitía analizar el ámbito del trabajo desde una perspectiva distinta a la habitual. Simone Weil observaba que en Marx se daba la falta paradójica de un verdadero análisis del trabajo, más allá de la abstracción de las sin duda esenciales consideraciones sobre el valor tiempo de la fuerza de trabajo, la función de extracción de plusvalía en sus variadas formas, etc. A Weil le parecía clave pensar en las relaciones inmanentes de poder que se generaban debido a las divisiones internas del trabajo, a la relación con las máquinas, a la capacidad de pensamiento del obrero, la posibilidad de abarcar mentalmente el conjunto de la producción en todos sus pasos, etc. Por ello estimaba que la propia organización del trabajo era algo más decisivo que la cuestionada propiedad de los medios como capital. Los medios mismos eran lo decisivo, la técnica, la división del trabajo, sus relaciones internas, etc. En todo ello una estructura se destacaba, que no era otra que la que recorría toda la sociedad: la de la división entre los que dirigen y ejecutan, verdadero eje de la opresión –Arendt también lo vería así²⁵. «Desde el momento en que la sociedad se divide en hombres que ordenan y hombres que ejecutan, toda la vida social es dominada por la lucha por el poder, y la lucha por la subsistencia no interviene apenas más que como un factor, a decir verdad indispensable, de la primera»²⁶.

No bastaba, entonces, un cambio en las relaciones de propiedad, había que cambiar toda la organización del trabajo, e ir más allá, transformar críticamente toda una cultura maquinista e industrial, lo que nos llevaba a cuestionar el tipo de ciencia y de técnica en las que se había basado. Se requería todo un cambio civilizatorio. Si en realidad empleásemos el *método materialista*, que para Weil es el de los medios y no el de los fines, no el deudor de conceptos como el de progreso insertos en toda una filosofía de la historia, entonces, podría hacerse frente a las estructuras de poder que se sitúan ya en la propia instancia económica. No podía hablarse de revolución sin una transformación, sin la aniquilación de esas verdaderas estructuras de la opresión.

4. La bestia social

Un caso especial de manifestación de la fuerza en nuestra existencia es eso que Weil

²³ *Ibid.* pp. 56-57.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ Sobre la división originaria entre el iniciar y el hacer, el *archein* y el *pratein* en la praxis: H. Arendt, *La condición humana*, trad. R. Gil, Barcelona, Paidós, 1993, p. 243. Arendt se refiere al libro de Weil, *La condition ouvrière*, en la obra mencionada (p. 155) y en su *Diario filosófico 1950-1973*, Ed. U. Ludz, I. Nordmann, trad., R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, pp.193, 200-201.

²⁶ Weil, S.: *Réflexions sur les causes... op. cit.*, p. 60.

denominaba, con términos tomados de la *Politeía* platónica, *le gros animal (mega zoon)*²⁷, la bestia social, o simplemente lo social, y que el gran filósofo griego había descrito tan negativamente. Al igual hace Weil. Todo el encadenamiento social, división del trabajo, administrativa, organizativa, funcionamiento institucional, todo lo que en nosotros hay de dimensión transindividual, subconscientemente colectiva, que se nos impone y que tiene un comportamiento propio, autonomizado, eso es el gran animal. El miedo a la muerte, tan capital en la construcción teórica hobbesiana, sería la pasión básica, según Weil, que haría que la gente experimentara una tendencia a la sumisión. En general la gente tendería a ser sumisa respecto de la colectividad, se inclinaría constantemente a seguirla, a acomodarse a ella. El sentirse unidos a un gran grupo que excluye justificaría la peor de las violencias, volvería a los individuos inconscientes frente al mal; ese es el dominio de la Bestia. Los nacionalismos, la organización de partido único, los propios partidos promoverían intensamente esos sentidos de pertenencia. Lo social aparece, pues, para Weil, como un absoluto de carácter ciego al que se reverencia. En la comunidad, entonces, se daría una estricta *idolatría*, consistente en atribuir el carácter de lo absoluto a lo que en sí es relativo e introducir la *infinitud* en algo finito. Ese falso absoluto es descrito como una bestia poderosa sin *logos* alguno, es de por sí incapaz de pensamiento, propiedad única de los individuos; la colectividad, pues, es inepta, como nos dice nuestra autora, para realizar una simple suma, ya que uno no puede sumar el dos que piensa otro; la colectividad no capta la *relación*, ese elemento esencial del verdadero pensamiento y de toda construcción científica; no puede, pues, apresarse lo relativo, de donde su tendencia epistémica hacia la absolutización, hacia la idolatría²⁸.

El pensamiento es prerrogativa del individuo, pero eso no quiere decir de la persona o de lo personal. Además, ocurre que la condición de soledad que el pensamiento requiere se opone a la presencia misma de la colectividad. Se necesitaba el acceso individual en lo impersonal. «No se da nunca en aquél que se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un “nosotros”. Los hombres en colectividad no tienen acceso a lo impersonal siquiera bajo las formas inferiores [...]. Lo personal es opuesto a lo impersonal, pero existe un paso de lo uno a lo otro. No existe paso de lo colectivo a lo impersonal»²⁹.

Desde aquí se comprenden las reservas de Weil respecto de los partidos. Para ella, «los partidos y organizaciones similares son también extraños a los escrúpulos de la inteligencia»³⁰. Su posición última abogaba por su supresión, pues la *pasión colectiva* impedía el pensamiento, y «un partido político es una máquina de fabricar pasión colectiva»³¹. Los partidos eran en sí mismos un buen ejemplo de lo que se daba en toda la sociedad: «la inversión de la relación entre los fines y los medios», pues eran medios convertidos en fin, toda vez que «el primer fin, y, en último análisis, el único

²⁷ El célebre paso de Platón, tantas veces mencionado por Weil es *República*, 493 a-d, Weil lo traduce en «Dieu dans Platon», *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*, IV, 2, Paris Gallimard, 2009, pp. 85-86.

²⁸ Weil, S.: *Cahiers*, III, Paris, Plon, 1956, pp 271-272; «Cette guerre est une guerre de religions», *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019, p. 252.

²⁹ Weil, S.: «Collectivité-Personne-Impersonnel-Droit-Justice», *Écrits de New York et de Londres*, OC, V, 1, *op. cit.*, p. 217.

³⁰ *Ibid.*, p. 215.

³¹ Weil, S., «Note sur la suppression générale des partis politiques», *Écrits de New York et de Londres*, OC, V, 1, *op. cit.*, p. 403. Véase sobre este punto: Rita Fulco, «La radici totalitaria dei partiti politici. Simone Weil critica del collettivo», en Amigoni F. E Manara F.C.: *Pensare il presente con Simone Weil*, Torino, Effatà, 2017, pp. 213-234.

fin de todo partido político es su propio crecimiento»³². Muy significativamente acudía a los conceptos rousseauianos: la Voluntad General no podría ser posible en el medio de los partidos, solo a su pesar podría abrirse paso la verdad y por tanto la justicia. Weil nunca pareció estimar el tipo de deliberación que se producía en medios asamblearios, en donde la tendencia a la pérdida de la individualidad le parecía lo común.

La misma configuración de lo social como negación del pensamiento tiene en la ley de inversión de la relación entre medios y fines uno de sus factores principales. Los medios que antes denominábamos puros por su gran capacidad, el dinero, el poder, la administración burocrática, tienen la facultad de automatizar una gran cantidad de intercambios y conexiones que a los individuos les resultan inabarcables, de manera que la sociedad se automatiza, como si alguien pensara por los individuos, aparece como un sucedáneo de *lógos* adquiriendo, pues, una enorme autoridad sobre el individuo. Refiriéndose a aquellos medios (máquinas, moneda, instituciones, etc.) afirma: «todas esas cosas ciegas imitan engañosamente el esfuerzo del pensamiento»³³. Solo sociedades poco desarrolladas, por tanto sin necesidad premiosa de recurrir a los mediadores que coordinen las relaciones generadas (moneda, instituciones, máquinas, poder, sistemas múltiples de signos, etc.), podían evitar la configuración de la *bête sociale*, solo ellas podían escapar a la ley de inversión de la relación medios-fines. Todo el desarrollo moderno estaría sometido a ella, y por tanto a la lucha contra la bestia. Era un mal definitivo, bíblico, «lo social es irreductiblemente el dominio del diablo»³⁴. «El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, cualquiera que sea»³⁵. Solo cabía atenuarlo en la medida de lo posible, ese era el imperativo ético-político. Y la pregunta que surge es si para ello cabría utilizar el mismo mal.

5. Uso del mal

La pregunta por el uso del mal está, evidentemente, implicada en la cuestión relativa a los medios y fines. Simone Weil se la planteó una y otra vez a lo largo de toda su vida. Resulta muy difícil, cuando no imposible, ofrecer una visión del todo coherente y sistemática de su posición al respecto, no sólo ya por lo que es un rasgo permanente en su obra, su fragmentación y los distintos contextos y etapas por los que pasó, sino por el carácter inconcluso de su reflexión en torno a este punto; como si no estuviera satisfecha con sus diversas iluminaciones anotadas, retornaba a ella sin fin.

Si en su momento pacifista animaba una y otra vez a oponerse al uso de la violencia, en su momento último nos los formularía en otro lenguaje: lo puro no podía tener contacto alguno con la violencia, con la fuerza; Dios sería absolutamente ajeno a ella; donde ella aparece Él está ausente, no cabe conjugación alguna, por mucho que las religiones históricamente lo hubieran intentado. Y, con todo, Weil sabía que el mejor de los seres humanos se vería en más de una ocasión empujado a emplearla, no ya en virtud de la finitud, de la Caída, de la débil condición humana, sino ante el daño

³² *Ibid.*

³³ Weil, S.: *Réflexions sur les causes...*, *op. cit.*, p. 96.

³⁴ Weil, S.: *Cahiers*, II, Paris, Plon, 1953, p. 239.

³⁵ Weil, S.: *Réflexions sur les causes...* *op. cit.*, p. 133.

superior que se desencadenaría de no hacerlo. Sabemos cómo ella misma se unió a un grupo anarquista que operó en el frente de Aragón en la Guerra Civil española, y luego asumiría la necesidad de la lucha armada contra el nazismo. ¿Significaba todo esto que terminó por considerar justificable, legítimable el adentrarse en el mal, el uso de la fuerza en condiciones determinadas? No, nunca pensó que pudiera hacerse, ni siquiera en los casos en que ella misma llegó a considerar como inevitable. No cabía una justificación por vía del bien superior logrado a través de un mal causado, o por vía de la apelación a la justicia de la causa. «Por justa que sea la causa del vencedor, por justa que sea la del vencido, el mal que hace sea la victoria, sea la derrota, no es menos inevitable»³⁶. Ahora bien, hay circunstancias en que el uso del mal puede evitar un mal infinitamente mayor –no proporcionar un bien, pues esto no es posible–, en las que diríamos es razonable, inevitable hasta cierto punto, en que cualquier persona de buen carácter estaría dispuesta a adentrarse en aquella senda. Respecto de tales circunstancias, que cabría entender como marcadas por la *necesidad*, Weil hace unas consideraciones que podríamos interpretar como un intento de señalar qué habría por encima de todo observar de transitar aquella senda que, si bien no sirven de justificación, pues «hay una distancia infinita entre la esencia de lo necesario y la esencia del bien»³⁷, tampoco habría ser humano alguno que pudiera condenar a quien las respetara. Podríamos intentar compendiarlas: en primer lugar, habría de darse una conciencia clara de que lo que se hace es eso, un mal, que se causa un daño, que cualquiera cosa que fuere que nos propusiésemos como fin, por buena que fuera, siempre habría un valor destruido, y que tal sería irreparable; no hay compensación posible, no hay justificación de ello, como no la hay de ninguna lágrima derramada por un niño, como nos decía –lo que nos evoca a Iván Karamázov, el personaje de Dostoievski³⁸. El terreno del derecho es un mal aliado en estos casos, porque para Weil, es un medio meramente de negociación y cálculo, lo que no se compadece con la justicia, que nada sabe de esto. Sabemos lo que detestaba la fuente romana en ese campo, que lo condenaba en su totalidad a estos efectos³⁹. En consistencia con ello, en ningún caso la acción debiera guiarse por el cálculo de lo que solemos denominar mal menor; la actitud calculística, de plan, debiera estar ausente.

Una segunda condición nos exigiría que tal opción por el camino emponzoñado debiera presentarse siempre como último recurso, habiéndose lógicamente desenvuelto antes todas las otras posibilidades. Una tercera exigencia se referiría a la actitud con la que afrontamos y realizamos tal daño. Weil nos dice que habría que desear fervientemente el bien de la víctima, y aun que nosotros quisiéramos para nosotros mismos ese mal causado, que si fuera posible lo experimentaríamos realmente. En tal tesitura, además, el yo personal no debiera verse implicado, esto es, el acto debiera realizarse con toda *impersonalidad*, como un desesperado intento

³⁶ Weil, S.: *Cahiers I*, Paris Plon, 1951, p. 46.

³⁷ Weil, S.: *Intuitions pré-chrétiennes*, en *Écrits de Marseille*, OC, IV, 2, *op. cit.*, p. 212. Hay que tener presente el debate que Weil puede establecer con Maquiavelo en la idea del nexo necesidad –uso del mal. Rosa Rius Gatell hace un recorrido por los lugares en que la pensadora francesa retoma al florentino: «Simone Weil lectora de Maquiavelo» en C. Revilla, E. Bea, *Simone Weil*, Buenos Aires, Katz, 2018, pp. 77-98; Fulco, Rita. «Pensare l'evento nella congiuntura: Simone Weil e Machiavelli», *Quodlibet*, 2022, pp. 313-322.

³⁸ Weil, S.: *Cahiers*, III, *op. cit.*, p. 32.

³⁹ Sobre la cuestión del derecho véase: T. Greco, «Derecho y justicia en Simone Weil», en E. Bea (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 207 ss.; E. Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro E., 1992, pp. 269 ss.

de distanciar nuestro espíritu de la impureza en que se sumerge. Desesperado, por cuanto que, como apuntamos, en tal momento uno no puede estar más alejado de Dios, no cabe apelación alguna a lo más Alto; «es preciso al contacto con el hierro sentirse separado de Dios»⁴⁰. Finalmente, tendríamos que guiarnos en todo momento por el criterio de reducir el daño, de aminorar la violencia hasta donde se pudiese; el mal que ha de evitar el mal habría de ser el mínimo que esté a nuestro alcance en una acción que por lo demás se propone ser eficaz.

Esquemáticas de esta manera pareciera que disponemos de una especie de *vademecum* para un determinado tipo de conducta, pero a las claras está que, por un lado, esto es solo un frágil intento de codificar una posición que se reflexionaba continuamente sin llegar a un aquietamiento en una propuesta última; por otro, se da uno cuenta de inmediato de la tensión inevitable en tales disposiciones, no sólo en lo que se refiere a su consistencia, sino de su dificultad, cuando no de la imposibilidad de realización. Esta era —y es— la angustiada complejidad y en definitiva el carácter irresoluble del problema.

En todo caso, por medio del daño no obtendríamos sino algo siempre *negativo*. Se trata en ello en todo momento de eliminar algún obstáculo o impedimento, algo que ejerza de gravedad y quiera dar con nosotros por tierra, pero no forma parte de los medios que elevan. La fuerza nunca podrá ejercer tal efecto. «No se permite más que hacer un uso negativo de la fuerza»⁴¹. La fuerza nunca sirve para la construcción. El espíritu solo se eleva en la lejanía de la fuerza.

6. Equilibrio y justicia

Disponemos en nuestra cultura de una noción central que podría guiarnos en toda esa lucha contra la fuerza, una noción de justicia que Weil encuentra en los griegos. Es la noción de equilibrio. «Los griegos tenían horror a la fuerza y sabían que todo es fuerza, salvo en un punto. El equilibrio, relación de pesos, se sustrae a la gravedad»⁴². Es una antigua noción que los griegos identificaban con la justicia y que veían proyectada en el cosmos. El fragmento celeberrimo de Anaximandro relativo a la injusticia en el cosmos, tan caro a Weil, no nos mostraría otra cosa⁴³.

Ese punto que refleja el fiel de la balanza nos daría una imagen sensible de la justicia, el punto en que las fuerzas se neutralizan. Es esta una imagen que se habría conservado en diversas culturas, desde el *Bhagavad-gītā* indio a la filosofía griega o el Evangelio cristiano⁴⁴. El mal es el desequilibrio, u otra forma del mismo: la desmesura o lo infinito, lo sin límite. Es el caso de la desigualdad social en que la presencia del infinito se da en el hecho de que lo necesario para la subsistencia de

⁴⁰ Weil, S.: *Cahiers*, I, op. cit., p. 48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² Weil, S. *Cahiers*, III, op. cit., p. 76. Sobre la noción de equilibrio, véase: Gabriela Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Paris, Ed. du Felin, 1987, pp. 41 ss.; Pau Matheu Ribera, «La justicia i la mesura. Pensar la justicia y la injusticia a partir de Simone Weil i Plató», *Oxímora*, 10, en-jun. 2017, pp. 85-100.

⁴³ Weil traduce el fragmento en: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, en Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 2, Paris Gallimard, 2013, p. 349. Comentarios al fragmento de Anaximandro, además del lugar citado, se encuentran en *Intuitions pré-chrétiennes, en Écrits de Marseille*, 2, op. cit., pp. 103 ss.; *Cahiers*, III, op. cit., pp. 48, 71, 227.

⁴⁴ En el *Bhagavad-gītā*, algunos de cuyos fragmentos ella misma tradujo del sánscrito, la noción para equilibrio es la de *dharma* (*Cahiers*, II, op. cit., p. 428).

unos pueda ser una cantidad de bienes absolutamente despreciable para lo que poseen otros; entre ellos se daría una infinitud como la existente entre el todo y la nada. Toda la sociedad estaría recorrida por desequilibrios, por el imperio de unas fuerzas sobre otras. «En todo lo que es social hay fuerza. Sólo el equilibrio anula la fuerza»⁴⁵. El desequilibrio debe ser contrarrestado, y, entonces, surge espontáneamente la posibilidad del recurso a una fuerza de contrapeso. Es en ese momento en que se nos plantea la cuestión del uso del mal. «Si sabemos en qué lugar la sociedad está desequilibrada, hay que hacer lo que se pueda para añadir peso en el plato demasiado ligero. Aunque el peso sea el mal, manejándolo con esta intención, quizá no nos mancillemos»⁴⁶.

Algo en sí, en cierto modo, contradictorio, pues el mal comporta lo ilimitado, como, a su modo de ver, ocurriría con el recurso a las armas: «No quiero pues infligir al enemigo más que un daño limitado, pero no puedo pues el uso de las armas encierra lo ilimitado»⁴⁷.

Bien entendido, esta idea de las fuerzas niveladas no consiste más que una *imagen* de la justicia y como tal inexacta, pues esta en realidad no cabe en el mundo sensible, nos dice platónicamente, pues la justicia en verdad significa la pureza absoluta, la ausencia de fuerza, el no ser siquiera tocados por ella. Pero, al fin, eso es lo que podemos tratar de hacer, lograr una visión clara de la Verdad, del Bien, que no son de este mundo, ascender con dificultad para salir de la caverna, y regresar, con no menos dificultad, para plasmar en este mundo invadido por la fuerza algo semejante a aquella Idea del Bien, de la Justicia. De ese modo, algo de aquella, algo de Bien penetrará en este. A Weil no le cabía duda de que esa orientación podía guiar incluso todo un plan institucional, que abarcaba sobre todo lo relativo a lo que llamaba *región media*, en que la justicia estricta no podía plasmarse, como era el dominio del derecho. Y a esbozarlo se dedicó en su última obra⁴⁸.

El impulso místico de la última Weil se unía espontáneamente a las exigencias de cambio social y político que siempre le habían comprometido. Por un lado, trataba de tener presentes las demandas, digamos «realistas», que nos conducen al uso del mal aun con todas las reservas mencionadas, a introducir cambios en la *región media*, al diseño institucional, etc.; pero, por otro, no se resigna a esa disminución de la presencia de la pureza, de lo que es auténticamente el Bien, la Belleza, la Verdad, a que las formas de nuestro mundo comunitario no estén hondamente perfiladas según su canon. Por eso, no desiste y nos plantea otra posibilidad: la del *amor*. Esta podría ser la *fuerza-no fuerza*, el vector que podría neutralizar la fuerza. El amor podría generar grandes solidaridades, movimientos que no emplearan la violencia, como de hecho pensaba Weil se habían dado históricamente de forma no tan excepcional. El amor sería socialmente una pasión contagiosa, y no solo capaz de generar cohesión sino igualmente capaz de lograr que gentes que se sitúan en el lado de la fuerza, de la opresión, abandonen su actitud, se vean atraídos, y con ello debiliten ese bando. Como en el *Timeo* de Platón, el Bien consigue vencer la necesidad no por otro medio

⁴⁵ Weil, S.: *Cahiers*, III, op. cit., p. 84.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷ Weil, S.: *Cahiers*, I, op. cit., p. 47.

⁴⁸ En este punto discrepamos de la inclusión que hace Esposito de Weil en el *paradigma destituyente*. La concepción weiliana, especialmente a la luz de lo expuesto en su última obra, *El desarraigo*, ofrece muchas disonancias con tal paradigma. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020, véase en particular el cap. I.

que la persuasión (*peithein*), no con otra fuerza, sino con esta fuerza que no lo es exactamente; así ocurriría con todo lo divino, que citando a Esquilo nos decía: «Dios no se arma de violencia alguna. Todo lo que es divino es sin esfuerzo»⁴⁹. De esas características tendría que ser lo que denominaba *action non agissante*, acción no activa, un tipo, pues, especial de acción que, tomando como referencia fundamental el concepto de decreación y neutralización del yo, el modelo del pensamiento contradice en sí misma toda la lógica de instrumentalidad que rige en la relación medios-fines⁵⁰.

A este mismo tenor de reflexiones, en que se hermanan realismo y mística, pertenecía la idea de que el conocimiento riguroso de los mecanismos sociales tendría que acompañar al papel del amor, pues la acción que desencadenase tendría que ser certera en cuanto al lugar y al tiempo, al contexto de incidencia; solo en unas determinadas condiciones materiales la *belle action* podía con muy poco cambiar mucho, tal como ocurriría en el campo estudiado por las ciencias naturales, donde un pequeño grupo de moléculas operan de catalizador de una gran reacción química, o, aplicada en el punto adecuado, una pequeña fuerza contrarresta la gravedad de una gigantesca masa, como Arquímedes enseñara. Así es como operaría algo que calificaba de sobrenatural, una noción que las ciencias sociales tendrían que incorporar. «El verdadero conocimiento de la mecánica social implica el de las condiciones en las que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de bien puro, situada en el punto conveniente, puede neutralizar la gravedad»⁵¹. «Eso confirma que el bien desciende sobre la tierra solo en la medida en que ciertas condiciones son de hecho realizadas sobre la tierra»⁵².

Estos eran los caminos que seguía el intento weiliano de una alternativa al marxismo. Su singular combinación de mística y materialismo, filosofía platónica y ciencia social⁵³. Decía Gramsci que si el hombre acaba por tener una conducta previsible es en virtud de que un conjunto de condiciones materiales y culturales lo conforman, reducen su autonomía individual, algo semejante a lo que pensaba Weil cuando planteaba la posibilidad de una ciencia del alma y de una ciencia social que tendrían que observar en los fenómenos sociales, en la acción humana lo que hay de *materia*, lo que como tal, por su «obediencia ciega», por su tendencia al sometimiento ante la necesidad, experimenta la pesantez, la gravedad, el efecto de la fuerza, y en esa medida está regida por las leyes; serían estos los hombres en los que el alma habría quedado demediada. Este sería el necesario materialismo que ha de comprender toda ciencia social verdadera, en definitiva, conocer las leyes del *gros animal*.

⁴⁹ Weil, S.: «Y-a-t-il une doctrine marxiste?», *Écrits de New York et de Londres*, 1, op. cit., p. 311. Es un paso que Weil reitera en diversos lugares: *L'Enracinement* (op. cit., p. 350), en *Intuitions pré-chrétiennes* (op. cit., pp. 171-172) traduce y comenta los pasajes del *Timeo* (47e-48a) y de *Las suplicantes* de Esquilo (vv. 95-101).

⁵⁰ Sobre este punto véase: Tarantino, S.: *áneu metró/senza madre. L'anima perduta dell'Europa*. María Zambrano e Simone Weil, Napoli, Diotima, 2014, pp. 171 ss.; Álvarez Yágüez, J.: «De la crítica de dos conceptos políticos: sujeto y acción», en *Política común*, 10, 2016, Universidad de Michigan, recogido en G. Muñoz (ed), *Giorgio Agamben. Arqueología de la política*, Leiden, Almenara Press, 2022.

⁵¹ Weil, S.: «Y-a-t-il une doctrine marxiste? (Ébauches et variantes)», *Écrits de New York et de Londres*, OC, V, 1, op. cit., p. 609.

⁵² Weil, S.: *L'Enracinement*, op. cit., p. 329.

⁵³ Sobre esta unión, ver Chenavier, R.: «Franchir un seuil sans changer de direction», en: L'Yvonnet, F. (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris, Albin Michel, 2006, pp. 61-86.; Cristina Basili, «Simone Weil pensatrice del reale», *Rivista Italiana de Filosofia Política*, 3, 2022, pp. 195-218; Alejandro del Río, «Habitar la ciudad en estado de vigilia. Mística y política en Simone Weil», en *Diálogo Filosófico*, 78, 2010, pp. 441- 460.

No es esto todo, esta es solo una parte de la tarea, pues debía ser complementada por la inclusión de la noción de lo *sobrenatural*⁵⁴, es decir de lo relativo a la posibilidad de esa *belle action*, del amor, de lo que se desprende, por ejemplo, cuando alguien alcanza a contemplar en el mismo orden del mundo, que se nos revela científicamente, la gran Belleza, la Divinidad, el camino del Bien. Así, podía reconocer que Marx estaba en lo cierto al sostener que la opinión de las gentes se sometía a lo que determinaba la sociedad de la época, el gran animal, una tesis de Platón, pero con una salvedad: «La sola diferencia entre él y Platón en este tema consiste en que él ignora la posibilidad de excepciones operadas por la intervención sobrenatural de la gracia»⁵⁵. La ciencia social necesitaba de su Galileo (el estudio de la fuerza), pero también de su Juan de la Cruz, que habría acertado como nadie a comprender las características de lo sobrenatural y las habría descrito con precisión científica⁵⁶. No todo son seres en los que las leyes de la gravedad, de la fuerza mueven como a autómatas, pues los hay que se conducen con libertad o, dicho de otro modo, con obediencia completa a la Divinidad, esto es, seres que alcanzan ese contacto con el Bien, por lo que su pureza les libra de aquella mecánica de la pesantez. En otro momento nos dice que el deseo hondo del bien mismo haría que este pudiera realizarse. «Todo deseo real de un bien puro a partir de un cierto grado de intensidad hace descender el bien correspondiente»⁵⁷, ese amor al bien es lo que con su sola fuerza-no fuerza hace que seamos capaces de generarlo, hace que se cumpla. Imposible no evocar aquí el impercedero discurso sobre la servidumbre de La Boétie, que Weil conocía bien, en particular aquella idea central de que basta realmente desear la libertad para tenerla, lo que nos lleva espontáneamente a decir No al poder, a la fuerza que nos somete, y si tal no ocurre es porque no se desea realmente. En palabras de Weil: «Si el efecto no se produce, el deseo no es real, o es demasiado débil, o el bien deseado es imperfecto, o es una mezcla de mal»⁵⁸.

A veces, por algunas observaciones, Weil parece plantearnos que el gran efecto político de la irrupción de lo sobrenatural, del amor, es algo que solo en los momentos de especial crisis tendría lugar. Y se nos viene a la mente lo que Arendt sostenía respecto del hombre moral, que, como Sócrates, podía tener su gran momento político en la ciudad cuando esta corría grave peligro de ruina; solo en esos momentos excepcionales, el hombre no político, el filósofo, el hombre de bien, moral tenía unos efectos políticos extraordinarios. Algo semejante nos transmite Weil en relación con el loco de amor, con la locura de amor, esa que mueve a la compasión por el otro con una fuerza incomparable, esa locura que los hombres cuerdos y razonables de los tiempos normales no sienten, que tiene su gran momento cuando todo corre peligro y, entonces, el loco puede emerger como el realmente cuerdo y ocupar su lugar en la ciudad. «Pero si el orden del universo es un orden sabio, debe haber en él algunos momentos en que, desde el punto de vista de la razón terrestre, solo la locura de amor resulta razonable. Esos momentos no pueden ser más que aquellos en que, como hoy,

⁵⁴ «La ciencia del alma y la ciencia social son una y otra completamente imposibles si la noción de lo sobrenatural no es rigurosamente definida e introducida en la ciencia a título de noción científica, para ser manejada en ella con toda precisión» (Weil, S.: *L'Enracinement*, op. cit., p. 358).

⁵⁵ Weil, S.: «Y-a-t-il une doctrine marxiste?», op. cit., p. 317.

⁵⁶ «La obra entera de san Juan de la Cruz no es sino un estudio rigurosamente científico de los mecanismos naturales. La filosofía de Platón no es otra cosa» (Weil, S.: *L'Enracinement*, op. cit., p. 329)

⁵⁷ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁸ *Ibid.*

la humanidad se ha vuelto loca a fuerza de falta de amor»⁵⁹.

Esta presencia de lo que Weil denomina la gracia, lo sobrenatural, no hay que entenderla, sin embargo, debida exclusivamente al esfuerzo de la ascensión como la que se nos cuenta en la alegoría de la caverna, digamos a través del difícil camino de la filosofía o de la mística, Weil pensaba también en experiencias menos excepcionales como la que podía darse ante la contemplación del orden del universo, o en el trabajo físico, en el laborar en contacto con la materia⁶⁰. Por distintas vías podía alcanzarse ese contacto con la Belleza, la Verdad o el Bien. Precisamente toda su orientación acerca del diseño de nuevas instituciones, de la organización del trabajo a la escuela, seguía en gran medida esta idea, la de lograr las condiciones en que aquella posibilidad del encuentro impersonal con lo divino fuera posible para los más.

Weil no podía sin contradicción ofrecernos una solución definitiva del uso del mal. Por lo demás, esta es una cuestión sobre la que sabemos que no caben cierres conclusivos, que no podemos aspirar más que a alcanzar alguna orientación o iluminación. Y eso es lo que nos ofreció Weil, una reflexión en la que ese uso del mal se articulaba con todo un análisis acerca de la relación entre medios y fines. Y, como todo en nuestra autora, fue hondamente experimentado, en una rara mezcla, sin igual, entre pensamiento y vida. Con ello estamos menos perdidos. Como nos enseñó, una vez que en el pensamiento se alcanza más luz lo demás espontáneamente se desencadena.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G.: *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Torino, B. Boringhieri, 2015.
- Álvarez Yágüez, J.: *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Álvarez Yágüez, J.: «De la crítica de dos conceptos políticos: sujeto y acción», en *Política común*, 10, 2016, Universidad de Michigan, recogido en G. Muñoz (ed), *Giorgio Agamben. Arqueología de la política*, Leiden, Almenara Press, 2022
- Arendt, H.: *La condición humana*, trad. R. Gil, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, H.: *Diario filosófico 1950-1973*, Ed. U. Ludz, I. Nordmann, trad., R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006.
- Basili, C.: «Simone Weil pensatrice del reale», *Rivista Italiana de Filosofia Politica*, 3, 2022, pp. 195-218.
- Bea, E.: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro E., 1992
- Bespaloff, R.: *De La Iliada*, trd. R. Rius Gatell, Barcelona, Minúscula, 2009.
- Chenavier, R.: «Franchir un seuil sans changer de direction», en: L'Yvonnet, F. (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris, Albin Michel, 2006.
- Del Rio, A.: «Habitar la ciudad en estado de vigilia. Mística y política en Simone Weil», en *Diálogo Filosófico*, 78, 2010, pp. 441- 460.

⁵⁹ Weil, S.: «Luttons-nous por la justice? », *op. cit.*, p. 249.

⁶⁰ «El trabajo físico constituye un contacto específico con la belleza del mundo, e incluso en los mejores momentos, un contacto de una plenitud de la que en ninguna otra parte puede encontrarse un equivalente» (Weil, S.: «Formes de l'amour implicite de Dieu», *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*, IV, 1, Paris, Gallimard, 2008, p. 307). Véase: Wanda Tommasi, «Lo bello como encarnación», en E. Bea (ed), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 51-61.

- Esposito, R.: *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996.
- Esposito, R.: *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.
- Fiori, G.: *Simone Weil. Une femme absolue*, Paris, Ed. Du Felin, 1097.
- Fulco, R.: «La radici totalitaria dei partiti politici. Simone Weil critica del *collettivo*», en Amigoni F. E Manara F.C.: *Pensare il presente con Simone Weil*, Torino, Effatà, 2017, pp. 213-234
- Fulco, Rita. «Pensare l'evento nella congiuntura: Simone Weil e Machiavelli», *Quodlibet*, 2022, pp. 313-322.
- Greco, T.: «Derecho y justicia en Simone Weil», en E. Bea (ed), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010.
- Loroux, N.: *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997.
- Maquiavelo, N.: *El príncipe*, trad. M. Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.
- Matheu Ribera, P.: «La justicia i la mesura. Pensar la justicia y la injusticia a partir de Simone Weil i Platón», *Oxímora*, 10, en-jun. 2017, pp. 85-100.
- Morales Ortiz, A.: «La fuerza en la Iliada. Las lecturas de Homero de Simone Weil y Rachel Besspaloff», *Nova Tellus*, 40/2, jul-dic. 2022, pp. 177-198.
- Muller, J-M.: «Simone Weil, l'esigenza di nonviolenza», en F. Amigoni, F. C. Manar (a cura di), *Pensare il presente con Simone Weil*, Torino, Effatà Ed., 2017, pp. 105-124.
- Rius Gatell, Rosa. «Simone Weil lectora de Maquiavelo», en C. Revilla, E. Bea (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires, Katz, 2018, pp. 77-98.
- Schein, Seth L.: «Reading Homer in Dark Times. Rachel Besspaloff's On the Iliad», *Arion*, 26.1, Spring-Summer, 2018, pp. 17-35.
- Tarantino, S.: *áneu metrós/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. Maria Zambrano e Simone Weil*, Napoli, Diotima, 2014.
- Tommasi, W.: «Lo bello como encarnación», en E. Bea (ed), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 51-61.
- Weber, M.: *El político y el científico*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1967.
- Weil, S.: *Cahiers I*, Paris Plon, 1951.
- Weil, S.: *Cahiers*, II, Paris, Plon, 1953.
- Weil, S.: *Cahiers*, III, Paris, Plon, 1956.
- Weil, S.: Lettre à Georges Bernanos, *Écrits historiques et politiques*, I, Paris, Gallimard, 1960.
- Weil, S.: «Lettre à Joë Bousquet» (12-V-1942), en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.
- Weil, S.: «Réflexions sur la guerre», *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes*, II, 1, Paris, Gallimard, 1988
- Weil, S.: «Réflexions sur la barbarie», *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes*, II, 3, Paris, Gallimard, 1989.
- Weil, S.: «L'Iliade ou le poème de la force», *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes*, II, 3, Paris, Gallimard, 1989.
- Weil, S.: «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlerisme», en *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes*, II, 3, Paris, Gallimard, 1989.
- Weil, S.: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, en *Écrits historiques et politiques, Oeuvres Complètes* II, 2, Paris, Gallimard, 1991.
- Weil, S.: «Formes de l'amour implicite de Dieu», *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*, IV, 1, Paris, Gallimard, 2008.
- Weil, S.: «Dieu dans Platon», *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*, IV, 2, Paris Gallimard, 2009.

- Weil, S.: *Intuitions pré-chrétiennes*, en *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*, IV, 2, Paris, Gallimard, 2009.
- Weil, S.: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, en *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 2, Paris Gallimard, 2013.
- Weil, S.: «Collectivité-Personne-Impersonnel-Droit-Justice», *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019.
- Weil, S., «Note sur la suppression générale des partis politiques», *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019.,
- Weil, S.: «Luttons-nous pour la justice? », *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019.
- Weil, S.: «Y-a-t-il une doctrine marxiste? », *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019.
- Weil, S.: «Y-a-t-il une doctrine marxiste?, (Ébauches et variantes) », *Écrits de New York et de Londres, Oeuvres Complètes*, V, 1, Paris, Gallimard, 2019.
- Young-Bruhel, E.: *Hannah Arendt*, trad. M. Lloris Valdés, A. Torregrosa, Valencia, Alfons el Magananim, 1993.