

# EXPERIENCIA, *MALHEUR* Y AMOR. AUTOGNOSIS Y CONOCIMIENTO DE DIOS SEGÚN SIMONE WEIL

Juan Manuel Vargas García  
Universidad Católica Lumen Gentium  
[jmvg\\_unam@hotmail.com](mailto:jmvg_unam@hotmail.com)

**Resumen:** Después de contextualizar históricamente el pensamiento de Simone Weil y de trazar algunas comparaciones en el terreno del pensamiento, examino, en un primer momento, la posibilidad efectiva de toda persona de efectuar la autognosis y cómo esa efectividad se trunca una vez que el sufrimiento y el desarraigo han causado la desdicha (*malheur*) en su alma. En un segundo momento, después de explorar algunas consecuencias antropológicas del análisis filosófico de la desdicha, sitúo el problema de la posibilidad de un descenso de Dios como una de las vías legítimas de conocerlo con autenticidad. Frente a las pruebas o demostraciones que intentan explicitar la coherencia o necesidad lógica o metafísica de Dios, Simone Weil apela al rescate que Cristo, el desdichado de la cruz, gana para los que se hallan desgarrados por la violencia y la maldad. En el camino que atraviesa la vivencia de la desdicha, Weil piensa que hay una garantía frente a las formas falsificadas o idolátricas de conocimiento de sí y de la divinidad.

**Palabras clave:** desdicha, autoconocimiento, antropología.

**Recibido:** diciembre 1, 2022. **Revisado:** junio 15, 2023. **Aceptado:** junio 29, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.892>

DEVENIRES. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 173-200

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

# EXPERIENCE, *MALHEUR* AND LOVE. AUTOGNOSIS AND KNOWLEDGE OF GOD ACCORDING TO SIMONE WEIL

Juan Manuel Vargas García  
Universidad Católica Lumen Gentium  
[jmvg\\_unam@hotmail.com](mailto:jmvg_unam@hotmail.com)

**Abstract:** After historically contextualizing Simone Weil's thought and then drawing some comparisons in the field of thought, I examine, first, the effective possibility for every person to seek autognosis, and how that effectiveness is truncated once suffering and uprooting have caused affliction (*malheur*) in the soul. In a second moment, after exploring some anthropological consequences of the philosophical analysis of affliction, I situate the problem of the possibility of a descent of God as one of the legitimate ways to know God authentically. Presented with proofs or demonstrations that try to make explicit the coherence or logical or metaphysical necessity of God, Simone Weil appeals instead to the rescue that Christ, the wretch of the cross, wins for those who have been torn apart by violence and evil. On the way through the experience of affliction, Weil finds a safeguard against falsified or idolatrous forms of self-knowledge and divinity.

**Keywords:** affliction, self-knowledge, anthropology.

**Received:** December 1, 2022. **Reviewed:** June 15, 2023. **Accepted:** June 29, 2023.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.892>

*DEVENIRES*. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 173-200

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

*Vivimos en una época sin precedentes y la universalidad que antaño podía estar implícita debe ser en la situación actual plenamente explícita. Debe impregnar el lenguaje y toda la manera de ser. Hoy, ni siquiera ser un santo significa nada; es precisa la santidad que el momento presente exige, una santidad nueva, también sin precedentes.*

SIMONE WEIL, *A la espera de Dios*

En medio de los avatares y turbulencias que marcaron el siglo xx, tanto en el ámbito del pensamiento como en la configuración del mundo social, encontramos grandes desarrollos científicos y tecnológicos, cambios en el manejo del poder económico y transformaciones de las condiciones materiales –cada vez más extremas y excluyentes–, el advenimiento de la guerra y una espiral, siempre ascendente, de dolor y miseria; en medio de ese panorama ambivalente podemos observar que, el sufrimiento a causa de la guerra, la violencia y la incertidumbre, acrecentaron en el espíritu humano, de un modo siempre nuevo, el anhelo por alcanzar respuestas, no sólo válidas sino verdaderamente satisfactorias a sus preguntas más profundas y capaces de servir como punto de partida para la renovación personal y colectiva. En consecuencia, en la filosofía del siglo xx se da una vuelta a tematizar el objeto, el ser y la existencia; los filósofos que intentan alcanzar estos problemas habitualmente tocan el núcleo de su propia existencia y vuelven a las preguntas por la realidad, por la propia identidad y por Dios.

Esta búsqueda de respuestas satisfactorias es, no obstante, aunque responsabilidad de la humanidad misma, una tarea que el filósofo, en cuanto “funcionario de la humanidad”,<sup>1</sup> asume. La tarea, como ha evi-

---

<sup>1</sup> Cf. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* §7, (Barcelona: Altaya, 2000), 18.

denciado Sócrates en la época clásica de la filosofía griega,<sup>2</sup> requiere una reconducción de la mirada, un aprender a ver. En esta reconducción de la mirada, con la misma autenticidad filosófica que Edmund Husserl y quizá un compromiso vital mayor, la “virgen roja” –como le llamaban sus compañeros de la Sorbona– indagaba las profundidades de los problemas que se levantaban a sus ojos. De hecho, como es claro al leer el primero de los epígrafes colocados a las *Reflexiones sobre las causas de la opresión*, redactado en 1934 y publicado póstumamente por Albert Camus en 1955, podemos notar que el afán filosófico que la motiva es el de la “comprensión”,<sup>3</sup> pues citando a Spinoza nos dice lo decisivo

<sup>2</sup> Esta idea aparece, entre otros lugares, en la afinidad que Miguel García-Baró encuentra en el ideal que se halla en el corazón de la filosofía socrática y que se abre camino hasta desplegarse en el movimiento fenomenológico. Cf. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* §1, (Madrid: Trotta, 1999) 13-22.

<sup>3</sup> No es la primera vez que se establece una comparación, paralela o perpendicular, entre Simone Weil y otros pensadores. Por ejemplo, se ha buscado su cercanía, vital y filosófica, con otras mujeres filósofas como María Zambrano, Hannah Arendt o Edith Stein. Cf. R. Rius Gatell, “María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo”. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 8 (2007): 74-82; García, Edgar. “(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil”. *Ambigua: revista de investigaciones sobre género y estudios culturales* 5 (2018): 26-38; Przywara, Erich y Henri Leroux. “Edith Stein et Simone Weil essentialisme, existentialisme analogie”. *Les études philosophiques* 11.3 (1956): 458-472. Aunque el vínculo con Edith Stein suele acentuar el cristianismo, la mística y la metafísica como criterios de convergencia, anticipa la posibilidad de acercarla –al menos de algún modo– a cierta forma de fenomenología. Es una posibilidad que, ciertamente, reclama su propia indagación y no ha sido lo suficientemente tematizada pues solo existen un par de artículos sobre ello (Cf. Missaggia, Juliana, and Paola Ramos Ávila. “O corpo fenomenológico em Edith Stein e Simone Weil”. *Veritas (Porto Alegre)* 66.1 (2021):1-16). Me interesa subrayar aquí otra posible comparación, a saber, entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Simone Weil a propósito de lo concreto. Existen en la literatura reciente diversos textos que, directa o indirectamente, establecen una cierta comparación entre Husserl y Stein (Cf. Orellano, Carlo. “Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de Edmund Husserl y Simone Weil”. *Estudios de Filosofía* 19 (2021): 108-128.), sin embargo, notamos que estos textos no tematizan el problema del aparecer mismo ante la vida, es decir, en la articulación –apenas superable– entre vida y mundo. Este gusto por lo concreto es una afinidad que puede dibujarse, por ejemplo, entre Albert Camus –que sería, años después de la muerte de Weil, uno de sus más proliferos editores– y Edmund Husserl, fundador del movimiento fenomenológico, ha sido descubierta y desarrollada por Antonio Ziri6n, Cf. Antonio Ziri6n Quijano. “Camus, Husserl y el gusto por lo concreto”. *Investigaciones Fenomenol6gicas* 6 (2015):

que resulta “en lo que concierne a las cosas humanas, ni réir, ni llorar, ni indignarse, sino comprender”.<sup>4</sup>

Simone Weil<sup>5</sup> nacida el 3 de febrero de 1909, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, escribe en uno de los momentos más oscuros y complejos del mundo contemporáneo, sin duda su filosofía fue estructurándose y madurando a partir de las diversas circunstancias de su vida; desarrolló una filosofía que pretende un esclarecimiento de la presencia cruda de lo real frente a toda pretensión intelectualista, por lo que es difícil encasillarla en alguna “escuela”.<sup>6</sup> No obstante subsiste en su filosofía un afán comprensivo sobre la realidad más profunda, que identifica con el bien y que se sitúa, como apunta García-Baró, al comienzo de su obra:

El principio del pensamiento de Simone Weil es el mismo que el de Platón, que el de Sócrates: la certeza de que el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él, si queremos usar la terminología pedantesca de los filósofos contemporáneos. Pero sólo se puede vivir dirigido al bien absoluto; jamás la vida llega a ser propiamente vivible para el hombre cuando en lo que consiste es en adhesión a algo que queda infinitamente por debajo del bien perfecto. No hay nada, pues, en este mundo por lo que se pueda vivir. Y, en cambio, es cierto, más cierto que cualquier otra realidad, que existe el bien puro, precisamente porque falta por completo del mundo.<sup>7</sup>

---

397-419. Si comparten o no el mismo espíritu filosófico es cosa discutible, lo cierto es que hay una afinidad por la indagación de aquello que compone el fondo mismo de la experiencia –al menos de un modo muy evidente en la primera etapa del pensamiento de Simone– y que conformaría el comienzo de la actividad filosofante.

<sup>4</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político* I, § 4 citado en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 21.

<sup>5</sup> Acerca de la vida de Simone Weil puede consultarse la biografía de Simone Pe-trement, *La Vida de Simone Weil*. (Madrid: Trotta, 1997).; o bien la de Carmen Revilla. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. (Madrid: Trotta, 2003).

<sup>6</sup> Cf. Adrià Chavarria, “Simone Weil y el judaísmo” en Emilia Bea (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, (Madrid: Trotta, 2010), 95.

<sup>7</sup> Cf. Miguel García-Baró, “El misterio de la caridad según Simone Weil” en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 171-172.

Su existencia<sup>8</sup> estuvo cargada de la experiencia del dolor, la enfermedad, el sufrimiento, la soledad, el anhelo de la verdad y la búsqueda incesante de Dios. De estas experiencias surge un interés radical, genuinamente filosófico, por la verdad, que la llevó a ser crítica con los diversos soportes teóricos y prácticos de la realidad haciendo imposible enmarcarla dentro de una corriente o institución concreta pues su existencia se sitúa más allá de los límites que, inequívocamente, pone el tiempo y el espacio a toda vida humana. Su profunda necesidad de alcanzar las últimas dimensiones de la realidad humana la condujo a solidarizarse con los movimientos obreros, cultivando una vida espiritual profunda, y solidarizándose con los oprimidos y desdichados. Su pensamiento reviste una singularidad y espontaneidad única, se distingue que “el enfoque general de sus planteamientos (están) dirigidos a la transformación de las condiciones materiales y espirituales alienantes para el hombre”.<sup>9</sup> En ello, evidentemente, hay una similitud con la filosofía política de Marx pero, como la misma Simone nos dice, “Marx da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión capitalista, pero lo hace sin mostrar apenas cómo este mecanismo podría dejar de funcionar”.<sup>10</sup> Lo importante no es para ella solo la denuncia de la injusticia, sino su radical transformación.

Así el pensamiento weiliano avanza –aunque con las dificultades que implican algunas de sus ideas más radicales y poco matizadas, que a menudo se organizan en modo poco riguroso o asistemático– por los derroteros de una heterodoxia pesimista,<sup>11</sup> de una teología mística, a través de una filosofía política que recurre al lenguaje alegórico; no obstante, a pesar de lo disímil de las características de su pensar, no hay modo de desestimar

---

<sup>8</sup> “Los acontecimientos históricos que nuestra autora, como otros miles de personas, tuvo la desgracia de vivir, influyeron decisivamente en su trayectoria vital más íntima, así como en el contenido de buena parte de sus escritos”. Anna Berenguer, “Biografía de Simone Weil” en Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995), 13.

<sup>9</sup> Emilia Bea Pérez, *Simone Weil: La memoria de los oprimidos*, (Madrid: Encuentro, 1992), 14.

<sup>10</sup> Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 25.

<sup>11</sup> Cf. Scott B. Ritner, *The Critical Spirit. The Pessimistic Heterodoxy of Simone Weil* (Tesis doctoral), New School for Social Research, 2018.

sus intuiciones más originales, mismas que explicitan el rigor intelectual, la convicción y sinceridad con las que esta peregrina del siglo xx indagó aquellas cuestiones más fundamentales de la existencia, en un continuo seguimiento de la verdad, luchando contra las fuerzas opresoras y encarnando en sí misma, de un modo insólito y atípico aun entre los filósofos,<sup>12</sup> las consecuencias de tal compromiso al punto de alcanzar, como vemos en el epígrafe a este escrito, la vivencia religiosa. Ella misma nos recuerda que la falta de sinceridad en la búsqueda de la verdad conduce a un extravío terrible, así, “las más brillantes facultades se corrompen en cuanto se las ejerce con vistas a otra cosa que no sea la verdad”.<sup>13</sup>

## 1. Filosofía, experiencia y fenomenicidad

La verdad y la claridad en las cuestiones fundamentales son, posiblemente, las más difíciles de alcanzar. Esto es así sobre todo en la actividad teórica, porque los fundamentos o principios son aquella base sobre la que se apoyan los demás elementos; de modo que, si éstos se mueven, todo el edificio teórico se tambalea. La crítica ayuda a la teórica a establecer sus límites y comprender más su propia naturaleza. Por eso es incómoda la filosofía, al menos la filosofía que se realiza de modo riguroso, pues tomando como punto de partida una determinada comprensión de la realidad, exige revisar el modo en que uno dirige esa mirada sobre esa realidad y los modos en los que se produjeron los diferentes sentidos que el mundo tiene para nosotros. Sin importar los efectos que estos descubrimientos tienen para el orden de cosas en el terreno social, moral, político.

Maurice Merleau-Ponty señala en *Filosofía y lenguaje* que el filósofo es capaz de hacer una transformación o ampliación del sentido que adquiere el mundo, tal como éste aparece en el horizonte cotidiano de la percepción, hacia lo que aparece, incluso en el campo mismo de la

---

<sup>12</sup> Así lo piensa, por ejemplo, Ana Patricia Pahlén Santaella. “Una filósofa y escritora atípicamente comprometida: Simone Weil”. *Sur: Revista de literatura* 10 (2017): 12.

<sup>13</sup> Simone Weil, “Cuestión de la igualdad de los espíritus” en *Primeros escritos filosóficos*, (Madrid: Trotta, 2018), 234.

percepción, si aprende a reconducir la mirada hacia aquello que se manifiesta en el conjunto del aparecer como desencajado, de modo que el filósofo inicia una búsqueda por llevar la claridad y la distinción de la comprensión hacia lo insospechado, lo no tematizado, lo diferente y lo irracional; de este modo, “el filósofo aprende a conocer, al contacto de la percepción, una relación con el ser que hace necesario y posible un nuevo análisis del entendimiento”.<sup>14</sup> En el fondo, esta comprensión no es otra cosa que un nuevo ensayo, cada vez más riguroso, sobre el ser de la experiencia. Este análisis suele retrotraerse a la percepción porque, como señalara Kant en la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, “no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”.<sup>15</sup>

¿Cómo tomar, siendo seres de experiencia, otro camino? Parece que, de no ser imposible, requeriría una amplia justificación colocar un comienzo más originario que la experiencia. No es extraño encontrar en la obra temprana de Simone Weil un intento sincero por descifrar los problemas y los misterios —si seguimos aquella división que hiciera Maurice Blondel de los temas filosóficos— que componen el mundo.<sup>16</sup> Entre sus *primeros escritos filosóficos* encontramos que se interesó por la teoría cartesiana de la ciencia y la explicación del mundo material como extensión.<sup>17</sup> Aparece también una identificación entre percepción y experiencia que supondrá el sustrato, incluso en los ulteriores estratos de su producción escrita, del que partirá cualquier desarrollo conceptual. De hecho, como apunta Andrés E. García, “Weil se acerca más al intento fenomenológico de abordar ‘las cosas mismas’, ‘la experiencia muda’ prerreflexiva y antepredicativa a la que ya es inherente un sentido que luego es posible llevar a la expresión”.<sup>18</sup>

Este interés por la radicalidad, que pasa necesariamente por la crítica, produce un desplazamiento conceptual en la manera de abordar la

---

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, (Buenos Aires: Proteo, 1969), 11.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* B1, (Madrid: Taurus, 1997), 41.

<sup>16</sup> Cf. Gabriel Marcel, *Diario Metafísico*, (Buenos Aires: Losada, 1956), 163-164.

<sup>17</sup> Simone Weil, “Ciencia y percepción en Descartes” en *Sobre la ciencia*, (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006), 9-93.

<sup>18</sup> Cf. Andrés Esteban García, *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil* (Tesis doctoral), (Buenos Aires: UBA-FFyL, 2015), 19.

experiencia en la obra de Simone Weil;<sup>19</sup> así, la caracterización de la experiencia humana primeramente centrada en la percepción –más propia de los escritos de juventud– pasa –en la etapa que va de 1939 a 1943– a entender la experiencia humana como una “lectura” de significaciones. La lectura, a diferencia de la percepción, implica un cierto misterio que excede el darse inmediato de un objeto a nuestra sensibilidad. El análisis de la percepción contribuye a la elaboración de una ciencia más rigurosa pero alcanza la profundidad última de la urdimbre que es el ser humano. Por eso es que avanza hacia esta lectura de la existencia, pues, como ella misma señala, “hay un misterio en la lectura, un misterio cuya contemplación puede ayudar, sin duda, no ya a explicar, sino a aprehender otros misterios de la vida de los hombres”.<sup>20</sup>

A pesar de esta diferencia terminológica, notamos que los temas desarrollados en las obras de madurez se encuentran ya en el centro de sus preocupaciones en los primeros años de reflexión filosófica, y, desde esa época, elabora diversos intentos por responder al modo en que interactúan y se integran en la experiencia humana problemas de tipo gnoseológico, ético, político, histórico y religioso. Las experiencias, los problemas y las vidas que llevaron a Simone Weil a profundizar su comprensión de la historia de la filosofía y de la religión, la estructura de la experiencia y los engranajes que mueven el mundo constituirán un motivo continuo para la reflexión; a lo largo de toda su obra sus pensamientos están marcados por el límite como un motivo teórico sobre el que dirigir la atención. A esto es, sin duda, a lo que se refería Jan Patočka cuando afirmaba que frente al mundo que solo es capaz de ver la proyección mundana de la filosofía, “la filosofía, en cambio, ve el mundo tal y como es, pues su tema no es otro sino este”.<sup>21</sup>

Para la filósofa francesa se produce –en el mundo y en la esfera de lo social– un orden como consecuencia del juego de unas fuerzas y energías que se limitan y equilibran entre sí o ejercida produciendo transforma-

---

<sup>19</sup> Cf. Miklós Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

<sup>20</sup> Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, en AA.VV., *Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, *Revista Anthropos* 211, 2006, 66.

<sup>21</sup> Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*, (Salamanca: Sígueme, 2007), 22.

ción, dolor, opresión e, inclusive, la muerte. En el texto que Simone Weil redactó sobre la *Iliada*, que bien puede ser considerado el primer escrito de la etapa de madurez, aparece un tema en el pensamiento clásico que se asocia directamente con la existencia que es, precisamente, el de la fuerza. La fuerza que ejercemos contra otros, que es ejercida contra nosotros o que somete el mundo. “El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre”.<sup>22</sup> La transformación del hombre en un cadáver se produce, además de por el paso del tiempo y las contingencias inherentes a la finitud del cuerpo, por la fuerza a la que nos hallamos sometidos; esto es, si una fuerza se ejerce contra nosotros hasta el “extremo”, es decir, por encima de nuestros límites, no habrá nadie, ahí donde antes había alguien. Esta reflexión la llevaría a pensar en la relación, tan complicada, entre vida, dignidad, derecho y sufrimiento. Así, pasó a considerar que en realidad es el ser humano concreto, y no la persona, lo que hay de sagrado en cada uno de nosotros. “En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente”.<sup>23</sup> Estas palabras remiten a la necesidad de una antropología como fase esencial –acaso primera en cuanto a su importancia– para el trabajo filosófico. No dejan, sin embargo, de recordar aquel pasaje de *Moby Dick* cuando se antepone el problema del sentido de la existencia personal como clave hermenéutica de las ulteriores realidades.

Champollion descifró los rudos jeroglíficos egipcios. Pero no hay un Champollion que descifre los misterios de cada persona y de cada rostro humano. La fisionomía, como las demás ciencias, no son más que fábulas pasajeras. Si Sir William Jones, que leía en treinta lenguas, no podía leer en el rostro simple de un campesino sus profundos y sutiles sentidos, ¿cómo un analfabeto como este Ismael espera leer el difícil idioma impreso en la frente de la ballena? Pongo esa frente delante de ustedes: traten de leerla.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Simone Weil, “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega* (Madrid: Trotta, 2005), 15.

<sup>23</sup> Simone Weil, “La persona y lo sagrado” en *Escritos de Londres y últimas cartas*, (Madrid: Trotta, 2000), 17.

<sup>24</sup> Cf. Herman Melville, *Moby Dick* LXXIX.

Así, develado el misterio del hombre parece que los demás velos se transparentan y comienzan a dejar que se manifieste aquello que velan. Por eso el mecanismo de la opresión busca anular necesariamente la subjetividad reflexiva y, por eso, nada hay sobre la faz de la tierra más malo que buscar poner a los hombres en ese estado de indefensión tal que no sean para ellos mismos más que parte del entramado del mundo y no ya sujetos constructores de ese mundo. Vemos que esta preocupación antropológica exhibe un corazón capaz, como dijera Simone de Beauvoir al conocerla, de latir –con autenticidad y radicalidad– “a través del universo entero”.<sup>25</sup>

## 2. Autognosis, *malheur* y amor: antropología y teología

Uno de los problemas centrales –en lo que podemos llamar la antropología de Simone Weil– es si existe, en cada hombre, la posibilidad efectiva de conocerse a sí mismo y, derivado de esto, si la facultad de *autognosis* resulta ser esencialmente constitutiva, es decir, un criterio de diferenciación de lo humano, parte de su esencia. Afirmarlo sin ninguna resistencia sería asumir una postura esencialista un tanto ingenua. ¿Verdaderamente podemos afirmar, en un mundo que se empeña en inventar modos siempre nuevos de esclavitud y miseria, que todo hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo, sin importar las circunstancias en las que se encuentra inmerso? ¿Sería posible plantear una objeción a la postura socrá-

---

<sup>25</sup> Es bastante conocida la anécdota del encuentro entre Simone Weil y Simone de Beauvoir en la Sorbona; diferencia, envidia y distancia caracterizaron el momento. A continuación reproduzco la anécdota del encuentro tal como nos es contada por Simone de Beauvoir: “Una gran hambre acababa de asolar a China y me habían contado que al enterarse de esta noticia, ella se había echado a llorar: esas lágrimas forzaron mi respeto aún más que sus dones filosóficos. Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí, de manera no menos perentoria, que el problema no era hacer la felicidad de los hombres, sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: ‘Se ve que usted nunca ha tenido hambre’, dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí”. Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, (Barcelona: Edhasa, 1983), 247-248.

tica del γνωτί σεαυτόν, es decir, podría haber uno o más casos en los que el hombre estuviera imposibilitado para la *autognosis*? ¿Cómo afirmar la capacidad reflexiva del ser humano cuando hay tantos seres humanos que son cosificados en favor de los más frívolos intereses? ¿Esta afirmación de la sustancia del alma y sus facultades es suficiente para salir al paso ante las atrocidades en el terreno social y político de una humanidad que parece devorarse a sí misma? ¿Cómo pensar, si no como abandono, que Dios haya creado al alma capaz de Él y de la verdad pero atada a una contingencia irrefrenable? Es conocido que la antropología cristiana se apoya en la filosofía de la interioridad que desarrolló san Agustín;<sup>26</sup> esta antropología asume que el acceso a Dios, o al menos uno de los caminos posibles a Dios, se da a través de la interioridad. Esto es evidente si recordamos aquellas palabras del *De vera religione* cuando afirma que “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas”.<sup>27</sup>

No es extraño, después del Curso en el College de France (1981-1982), pensar que el ascenso y entronización del γνωτί σεαυτόν relegó o al menos eclipsó en algún modo al concepto de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ que, según Michel Foucault, al ser más originario le da el sentido propio y que, con el advenimiento del cristianismo, sería radicalmente modificado en el decurso de la historia de las ideas que implicaron la construcción de nuevos conceptos occidentales de “sujeto” y “verdad”, condicionando así la antropología al servicio de una moral religiosa. El hombre, bajo esta visión, al no ser capaz de la verdad, no al menos sin hacer alguna conversión o preparación, necesita un trabajo que Foucault denomina “espiritualidad”, y que en Occidente reviste dos modos fundamentales: ἔρωσ and ἄσκησις. Este ascenso espiritual del sujeto lo realiza y transforma, por eso el gnosticismo sería tan rechazado en la antigüedad cristiana pues implica un movimiento que satura el acto de conocimiento como vía de acceso a la verdad divina.<sup>28</sup> Esta unidad del cómo tener acceso a

---

<sup>26</sup> Cf. Felix Gabriel Zombobah, “Augustine’s anthropology: homo capax Dei”, en *Journal of African Studies and Sustainable Development* 3, 5 (2020): 470-479.

<sup>27</sup> Agustín de Hipona, *De vera religione* I, 39, 72.

<sup>28</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France* (1981-1982), (México: FCE, 2012).

la verdad y la práctica de la espiritualidad se rompería con la filosofía de Aristóteles, pues constituye una excepción y no la cumbre del pensamiento clásico.

En cualquier caso, y esto me parece una simple extensión de la propuesta de Simone Weil a la cuestión de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, parece que existen condiciones en las que le resulta imposible al hombre conocerse y, en tal circunstancia, también quedaría anulada la inquietud de sí (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Esa condición es lo que denomina *malheur*. El siglo pasado, con su violenta crisis existencial para la humanidad, suscitó en nosotros la conciencia de la dificultad, la finitud, la perversidad y, siguiendo el pensamiento de Weil, de la diferencia entre dolor, sufrimiento y desdicha (*malheur*).<sup>29</sup>

El siglo xx –con toda la crudeza de las desdichas que sus años han producido– nos ha revelado, contra las metafísicas de la bondad, que el mal existe y que el peor mal no es el que se sufre, sino el que se ejerce. Ha devuelto interés a las palabras del Gorgias platónico que enseñan que es mejor sufrir una injusticia que cometerla. Los estragos causados a la humanidad por las guerras mundiales<sup>30</sup> cambiaron la manera en que el hombre se interesó por explicar su modo de ser, por la acción, la justicia, el mal y la política. El mal se presenta como un límite. “No hay que buscar demasiado en la historia de la filosofía para ver cómo la pregunta acerca del mal, desde siempre, se manifiesta como algo muy problemático y enlazado con lo que nos impide hacer algo”.<sup>31</sup>

Es precisamente en este periodo de la guerra y la posguerra que, frente al problema del mal y su articulación con la antropología, surgen los existencialismos –ateos y cristianos–, la filosofía personalista y a partir

---

<sup>29</sup> Las traducciones al español de las obras y escritos de Simone Weil han dado el término de desdicha (a veces también traducida como desgracia) como el equivalente del *malheur* francés, como está en las versiones originales, literalmente podría traducirse como “mala suerte”, pero no tendría demasiado sentido hacerlo así, ya que en español esa frase no tiene el mismo significado que tiene en francés.

<sup>30</sup> Cf. Pierre Renouvin. *La crisis europea y la primera guerra mundial (1904-1918): La expansión intelectual*, (Ediciones Akal, 1990); Wolfgang Benz y Hermann Graml, *Europa después de la Segunda Guerra Mundial*. (Madrid-México: Siglo XXI, 1986).

<sup>31</sup> Stefano Santasilia, “Sugerencias para una posible fenomenología del límite”, en *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 1.1 (2016): 109.

de ella la psicología humanista<sup>32</sup> con ese sobrado entusiasmo por la persona. En realidad,

Simone Weil no pretendió elaborar una serie de propuestas sugestivas o sugerentes. Su actividad intelectual es el esfuerzo sostenido por dejar aparecer lo que la realidad es, con toda la riqueza de posibilidades que ésta, cuando lo es, es decir, cuando no se presenta ficticiamente encubierta, por sí misma ofrece. Este esfuerzo, que no aparece en la forma de un pensamiento dotado de biografía propia, se desarrolla en una pluralidad de niveles; de él nos llega una escritura, en parte, indefensa y, en parte, incisiva; una escritura que altera los moldes semánticos y argumentativos habituales y, al hablarnos de sí y de su entorno, incita a una permanente reflexión.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> La psicología humanista entra al terreno de la psicología en la segunda mitad del siglo XX como una cierta “tercera fuerza” entre el psicoanálisis y la psicología conductual. Su aparición no se da tras el desarrollo teórico de un determinado pensador o una publicación inaugural, como sí ocurre con las figuras de Sigmund Freud (*Die Traumdeutung*, 1900) y John B. Watson (*Psychology as the behaviorist views it*, 1913). El humanismo surge de la inconformidad de ciertos teóricos y psicoterapeutas que se mantenían resistentes a adoptar el conductismo o el psicoanálisis de forma rigurosa; subyacía una idea de superar el mecanicismo que compartían tanto el psicoanálisis como la psicología conductual. La crítica del humanismo a estas posturas psicológicas se dirige a la idea de ser humano que subyace en ellas. “El primero contemplaba al individuo como un sujeto pasivo, una especie de máquina respondiente a la estimulación y las provocaciones ambientales. El segundo lo había definido como un ser indefenso, esclavo de las motivaciones inconscientes”. (Francisco Tortosa y Cristina Civera, *Historia de la psicología*, Madrid, McGraw Hill, 2006, p. 419.) La psicología humanista expresa una orientación holística, un acusado interés por la consideración global de la persona, al tiempo que plantea un descreído de la psicología que adopta un modelo naturalista. Su constitución formal se producía en 1961 y fue fundada por A. H. Maslow, Ch. Buhler y R. May. Un año más tarde, celebraba su primera reunión nacional la American Association for Humanistic Psychology (AAHP, nombre que cambió en 1969 por el de Association for Humanistic Psychology) y aparecía también el primer número del *Journal of Humanistic Psychology*. La llamada “tercera fuerza” procede de la confluencia de diversos grupos psicológicos que coinciden en su base filosófica existencialista y personalista. Algunos autores hablan de una base fenomenológica, tomando ésta como sinónimo del existencialismo, o este último como la evolución de ella. Nombres como los de Edmund Husserl, Martín Heidegger, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas, suelen ser asociados a esta postura. Ambos términos filosóficos se toman casi como sinónimos. La simpleza con que se da esta apropiación de la filosofía fenomenológica es indicativa de la profunda desconexión entre ambos proyectos, desde esa óptica parece que la fenomenología es una simple consideración subjetivista, de la prioridad que tiene la experiencia en primera persona y la “validez total” de la interpretación y reporte que el sujeto hace de tal experiencia sin interés por la teoría fenomenológica de la evidencia, de la verdad o de la constitución objetiva de la realidad.

<sup>33</sup> Carmen Revilla, “Descifrar el silencio del mundo” en Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995), 39.

En ese sentido, la antropología de Weil no es personalista, ni puede serlo, pero, como señalan Carmen Revilla y Miguel García-Baró, resulta ser, pese al tono sombrío y oscuro de algunas de sus obras, genuinamente optimista,<sup>34</sup> pues no deja al hombre encerrado en el completo sinsentido, en el inconmensurable abismo del mal; sino que, pese a todo, parece haber una esperanza que requiere coraje, compromiso y responsabilidad. Así, la antropología de Simone Weil se mueve en coordenadas peculiares. La libertad, lejos de ser metafísicamente definida como un ente abstracto, se sitúa como una realidad entre dos extremos, así “un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procediesen de una fuente distinta a su pensamiento, bien las reacciones irracionales del cuerpo, bien el pensamiento de otro”;<sup>35</sup> de este modo, la libertad auténtica no es la fantasía hedonista del narcisista en la que tiene una vida llena de privilegios y satisfactores, privado de prohibiciones, límites y negativas. La libertad tampoco será vivir bajo la sombra de la industria o la sociedad; en ambos casos vemos que el hombre queda reducido a una pieza dentro de una gran máquina. Ambas son formas inauténticas de vivir, pues truncan –sea bajo el dominio directo o bajo la ilusión de ser el que domina– la auténtica razón de la vida e imposibilitan la reflexión. Despojan al alma de sí misma y condenan al hombre a ser un mero pedazo del mudo, pasa a ser una cosa de uso de sus opresores, un mero útil cuyo modo de ser, como dijera Heidegger, es *estar a la mano* (*Zuhandenheit*).<sup>36</sup>

La vida, siempre que no se viva de cara a una búsqueda radical del bien y de la verdad, se vuelve insoportable por lo que solo es vivible bajo el manto de la mentira. La paciencia, frente a un mundo que se revela lleno de falsedad, violencia y sufrimiento, no parece suficiente. Se requiere una virtud más allá de la paciencia, la vida de cara a la verdad exige valor. Frente al mundo que se nos revela como “gravedad”, es decir, una fuerza

---

<sup>34</sup> Miguel García-Baró, “El misterio de la caridad según Simone Weil” en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 174 y Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995).

<sup>35</sup> Simone Weil, “Bosquejo teórico de una sociedad libre” en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 67.

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* §15, (Madrid: Trotta, 2020), 90-91.

sometida de modo ciego a la necesidad, aparece en el horizonte una segunda fuerza, ya no natural sino sobrenatural, que Weil llama “gracia”. La gracia, frente al descenso propio de la gravedad, es una fuerza capaz de resistirla e incluso superarla mediante un ascenso. “La resistencia impávida en la verdad dolorosa sobre el peso muerto del mundo, en donde nada hay por lo que se pueda vivir, atrae sobre sí la llegada de esta segunda fuerza y de una segunda lógica. Además de la lógica natural de la gravedad, existe la lógica sobrenatural de la gracia”.<sup>37</sup> Precisamente el mundo sometido a la necesidad, es decir, en la necesidad de lo necesario se muestra un bien que se sitúa más allá de esa necesidad a través de la verdad, la belleza y el bien. Por eso la creación es un desgarramiento de Dios, pues sostiene —en cada caso— la propia existencia, libre, frágil y capaz del mal por el amor. Que existan, como sostenidas en el ser por Dios, realidades capaces del mal solo constituyen una prueba del amor tan grande que es Dios.

Sin duda que el mal, el sufrimiento, la dificultad comportan problemas tematizados por la filosofía a lo largo de su historia. No obstante Simone Weil plantea una diferencia radical entre todo ello y la desdicha. La desdicha (*malheur*) es resultado de lo que, en la actualidad, podemos llamar violencia estructural y sistemática cuando su efecto es una mutilación del alma que la experimenta. A diferencia del sufrimiento padecido y del castigo merecido, en la desdicha el alma no es capaz de anticipar, no encuentra salidas, pues realiza una degradación del sentido de la propia existencia. Simone Weil empleó, por primera vez, el concepto de *malheur* para describir la experiencia —que también vivió en carne propia— de la explotación que la clase obrera padecía en la fábrica. Ahí reconoció que hay un dolor que trasciende el límite del cuerpo y afecta las profundidades del alma. Es una esclavitud y humillación que llevan a la persona —en ese caso al obrero, aunque no exclusivamente— a sentirse indigno de cualquier derecho propio.

En uno de sus primeros escritos, Simone Weil hace una crítica a los fundamentos ideológicos sobre los que la guerra se yergue como algo po-

---

<sup>37</sup> Miguel García-Baró, “El misterio de la caridad según Simone Weil” en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 173.

sitivo, a pesar de sus consecuencias sociales,<sup>38</sup> hace un diagnóstico descriptivo de la guerra moderna.<sup>39</sup> En esta misma línea describe una relación entre la guerra y la economía capitalista, en donde la guerra armada sólo es una proyección de una guerra mayor, menos evidente, pero más enraizada en el corazón humano, es decir, en la competencia. La materialización de la competencia se da en la violencia y ¿qué circunstancia hay que sea más violenta que la guerra?, realmente ninguna, la guerra es una concretización auténtica de la violencia y, a la vez, es colectora de todas las formas de violencia porque en su esencia es el anhelo de uno o más hombres por exterminar a otro hombre o grupo de éstos, siendo su objetivo la aniquilación. Weil aclara que la diferencia fundamental entre el régimen capitalista y la guerra es el nivel de coerción que se ejerce sobre los subordinados; los patronos sólo pueden amenazar al trabajador con el despido, pero los soldados son condicionados con su propia vida, la cual puede serles arrebatada por el estado ante cualquier ápice de desobediencia, el trabajador –en cambio– puede simplemente buscar otro trabajo. Esta realidad, tan cercana, de la guerra le permitió descubrir que el hombre tiene dos alternativas, se encuentra frente a dos caminos entre los cuales elegir, puede optar por la guerra, o bien, por la opresión, pero cualquiera que fuera su elección tiene por resultado perder.<sup>40</sup>

Estas reflexiones y experiencias se concretaron en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, en ese ensayo realizó, además de una crítica al marxismo, el planteamiento de un problema fundamental, a saber, el de la dignidad. Si estamos tan determinados por las condiciones materiales de la existencia, por la naturaleza y la historia, “¿cómo hablar de libertad?, ¿cómo puede haber dignidad humana? ¿Cómo pueden tener los seres humanos alguna responsabilidad sobre su destino?”<sup>41</sup> La respues-

---

<sup>38</sup> Simone Weil, “*Reflexions sur la guerre*”, en *Œuvres complètes, t. II: Écrits philosophiques et politiques, vol. 1: L’engagement syndical (1927-1934)* (París: Gallimard, 1988), 288-299.

<sup>39</sup> Cf. María Clara Lucchetti, *Simone Weil: La fuerza y la debilidad del amor*, (Estella: EVD, 2009), 89.

<sup>40</sup> María Clara Lucchetti, *op. cit.* p. 92.

<sup>41</sup> Simone Weil (ed. Eric O. Springsted), *Escritos esenciales*, (Santander. Sal Terrae, 2000), 22.

ta que esboza es que, a pesar de que no podemos librarnos de un modo completo de la necesidad, lo cierto es que sí podemos reconocerla y, en un segundo momento, hacer de esta necesidad algo propio, dándonos a ella desde la libertad, entonces el hombre alcanza la dignidad humana en el reconocimiento y elección libre del trabajo. Esto no es posible en condiciones de opresión y anulación de la subjetividad.

El contacto con el objeto de su reflexión le permitiría llevar claridad al discurso para la transformación de la sociedad. Este ejercicio de estudio no fue el de un espectador ajeno, sino de observador participante –según la jerga de las ciencias sociales– en el más genuino sentido, pues la filosofía la condujo a insertarse en la vida obrera de su época; como es sabido, de 1934 a 1935 trabajó en tres fábricas de París, viviendo en un barrio obrero y únicamente con el sueldo que ganaba. La experiencia resultó ser un tanto más complicada para ella que para la mayoría de las compañeras que tenía, esto debido a su debilidad corporal; sus continuas migrañas y su torpeza física le hacían muy difícil seguir el ritmo de producción fabril, esto causó considerables estragos a su salud. Lo más importante que descubrió en las fábricas es “que el trabajo en esas condiciones era humillante para todos y destruía todo sentido de la dignidad humana”.<sup>42</sup> Esa humillación causaba estragos en el alma de los obreros, llegaba a las profundidades de su ser y producía un efecto al cual llamó desdicha (*malheur*). La marginación social forzada, la hambruna, la colonización, la exclusión, son caminos para producir el desarraigo necesario para esa ruptura en el alma. La desdicha está claramente diferenciada del sufrimiento, son cosas distintas. Mientras que el sufrimiento es una experiencia en la que todo refiere al dolor físico o que es análoga a este tipo de dolor, la desdicha es una realidad específica, que se apodera del alma. Simone Weil lo refiere así: “En el ámbito del sufrimiento, la desdicha es algo aparte, específico, irreductible: algo muy distinto al simple sufrimiento. Se adueña del alma y la marca hasta el fondo con una marca que sólo a ella pertenece: la marca de la esclavitud”.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibidem* p. 23.

<sup>43</sup> Simone Weil, “El amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 61.

Weil plantea que el verdadero enigma de la vida no es el dolor, como se ha pensado muchas veces. El dolor meramente físico es efímero y no deja huellas en el alma, una vez que ha pasado el sufrimiento no tiene efecto profundo en el hombre. Por eso las vejaciones incidentales no destruyen el alma aunque sean terriblemente dolorosas o humillantes; la exposición prolongada y sistemática a ello, sin embargo, condicionan y rompen la existencia de un modo, la mayor de las veces, irreparable. Precisamente si este dolor le hace sufrir de modo continuo pocas veces dejará el alma en paz; así, poco a poco, se convertirá en una perturbación más profunda del alma, tocará las honduras más sensibles de la vida del ser humano y la convertirá en algo, la habrá degradado. Este mal es más que el mero sufrimiento –que es ya algo terrible–, la persona probablemente habrá alcanzado la desdicha, porque la desdicha va generalmente asociada con el dolor físico y habrá quedado esclavizada su propia interioridad reflexiva.

La desdicha, en términos de Simone Weil, “es un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte”,<sup>44</sup> este “desarraigo” significa arrancar lo humano del hombre, es una condición en la que no se puede actuar libremente, es una aniquilación de la persona, tiene la capacidad real de matar el alma humana aunque su corporalidad siga viviendo, implicando una degradación de lo personal (físico y psicológico) y de lo social. La concurrencia de estos tres elementos configura, si alcanza a degradar lo humano del hombre, la desdicha. Ésta sólo es real cuando el acontecimiento que la causa inunda todo el ser, cuando se adueña de la vida, cuando alcanza todas y cada una de las partes (social, psicológica y física) revistiendo especial importancia la degradación social.<sup>45</sup> La desdicha es deshumanizadora, “es un estadio extremo en el que se manifiesta la verdad de la condición humana”,<sup>46</sup> y ya que un mismo hecho puede sumir a una persona en la desdicha y a otra no, sólo se puede experimentar desde la vivencia; no es posible para alguien (incluso

---

<sup>44</sup> *Ibidem* p. 62.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> Emilia Bea Pérez. *op. cit.*, p. 222.

alguien que ha sufrido mucho) comprender lo que significa la desdicha si no ha entrado en contacto con ella.<sup>47</sup>

El problema con la desdicha se hace más grande porque “aquellos que han sido mutilados por la desdicha no están en condiciones de prestar ayuda a nadie y son incapaces de desearlo”,<sup>48</sup> la desdicha deja al hombre en el vacío, imprime en el alma una repulsión de sí mismo, y poco a poco inyecta un sentido de inercia, esto provoca una complicidad del desdichado con la propia desdicha, “esta complicidad obstaculiza cuantos esfuerzos pudiera hacer para mejorar su suerte y hasta le impide buscar los medios para liberarse; a veces le impide incluso el deseo mismo de lograrlo”.<sup>49</sup> Por eso, a pesar de que se le trate de ayudar a un desdichado no habría efecto alguno; aunque se le devolvieran sus derechos, su dignidad, el poder, sería en vano porque no ha quedado nadie dentro de ese cuerpo que pueda ejercerlos, vive en una aparente conformidad, no hay posibilidad de volverse hacia sí mismo y buscar los medios para liberarse, se es esclavo de la desdicha. Pero, aunque de modo dramático, el alma experimenta la incompatibilidad entre la desdicha y la verdad, entre la mentira y la vida, por lo que la adhesión radical a la verdad implica soportar con valor el peso de la desdicha, ahí donde queda apenas algún ápice de sentido, ahí donde el alma se siente anulada y atada al engranaje ciego del mundo y su necesidad. De este modo, la resistencia a la subordinación a la mentira conduce a un, nada sencillo, compromiso político. En medio de este horror que entra en el alma hay una ausencia de amor y de motivos para amar, pero resulta fundamental que el alma continúe amando en el vacío, o que por lo menos alguna ínfima parte de sí desee amar, si esto no sucede la ausencia de Dios se hará definitiva.<sup>50</sup>

Esto no significa que haya hombres naturalmente no-libres, porque la desdicha no es en ningún caso algo propio de la naturaleza humana, es causada por el ejercicio del poder que unos hombres realizan con el objeto de someter a otros; cuando éstos han logrado infundir la desdicha en

---

<sup>47</sup> Simone Weil, “*El amor a Dios*”. *op. cit.*, 63.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> *Ibidem* p. 65.

<sup>50</sup> *Ibidem* p. 63.

el alma de alguien (aun sin saber lo que es la desdicha o las consecuencias que tendrá), el desdichado queda imposibilitado para la libertad, se anula esa facultad y la vida se reduce a un camino unidireccional, anula la identidad de la persona humana, lo reduce a una realidad individual y anónima, lo reduce a un objeto y, habiendo llegado a esta condición, nunca creerán que son alguien,<sup>51</sup> serán como objetos dejados caer y precipitados hacia el suelo por la gravedad.

Sin embargo, éstos no pueden ser ayudados por aquellos que no han tocado la desdicha, pues su densidad es tal que son eventualmente arrasados por ella o incrementan con sus acciones la desdicha de los desdichados. “Aquellos que no han mirado la cara de la desdicha o no están dispuestos a hacerlo, no pueden acercarse a los desdichados más que protegidos por el velo de la mentira o la ilusión”.<sup>52</sup> La realidad funciona sometida a unas leyes ciegas y precisas, que funcionan con independencia a las necesidades y anhelos humanos. El ser humano está inserto en el universo sometido a estas pautas estructurales que gobiernan la misma realidad, generando en él necesidades que posibilitan la desdicha como un estado de total incumplimiento de sus necesidades más básicas.<sup>53</sup> Consecuentemente, el desdichado, que deja de reconocerse a sí mismo, deja de dirigir sus propias acciones, está imposibilitado para conocerse, porque no hay a nadie a quién conocer dentro de sí. “Por este motivo, quienes precipitan en la desdicha a los que no están preparados para recibirla matan sus almas”.<sup>54</sup>

Ante una situación tan extrema de la realidad, en donde la desdicha es una posibilidad universal para el alma humana que es frágil y puede ser destruida, surge la pregunta ¿cómo Dios puede dar el poder a la desdicha de introducirse en el alma humana y apoderarse de ella? Esta pregunta, por cierto, provoca en Simone Weil un giro espiritual, un anhelo de verdad que la encaminó hacia una aproximación mística al núcleo del cristia-

---

<sup>51</sup> *Ibidem* p. 66.

<sup>52</sup> Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 81.

<sup>53</sup> Cf. Josep Otón. *El camino espiritual de Simone Weil*, (Madrid: San Pablo, 2009), 78.

<sup>54</sup> *Ibidem* p. 64.

nismo: Cristo crucificado. La fe no era en Simone Weil una mera posición intelectual, pero tuvo profundas consecuencias intelectuales porque responde a realidades que la inteligencia apenas puede vislumbrar. Weil explica que no es que la providencia divina esté ausente o sea inexistente, sino que el mecanismo ciego, al cual refieren las escrituras sagradas del cristianismo (*Cfr.* Mt. 5,45) es funcional por la necesidad, y es justamente la necesidad el velo de separación que existe entre Dios y el hombre.<sup>55</sup> En esta imparcialidad es que Weil justifica que la realidad (y por tanto Dios) sea susceptible de ser considerada injusta, pero más bien explica que la realización se da en la consecución del obrar con respecto al ser. Cuando se vive inmerso en la desdicha, por esa indiferencia propia del mecanismo, podría pensarse en que Dios verdaderamente ha abandonado al desdichado, un punto en el que no somos capaces ni de seguirla soportando, ni tampoco de ser librados de ella.

La filósofa francesa reconoce algunos personajes que encarnan la noción de desdicha, entre ellos Prometeo y Job, pero distingue en la persona de Cristo la imagen perfecta del desdichado, porque desde lo más profundo de su humanidad se sintió abandonado por Dios, esto le permitió inferir que incluso, en medio del sufrimiento deshumanizador —característico de la desdicha—, Dios podía estar perfectamente presente, como lo estuvo con Cristo en la cruz.<sup>56</sup> La desdicha entonces puede ser utilizada, puede servir para destruir la cortina del yo que nos separa de Dios y que para nosotros mismos resultaría imposible romper, en este sentido se puede entender cuando Weil dice que “la extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento”.<sup>57</sup> Pero aunque este uso pueda conducir al alma a un encuentro real con el amor, aclara que nunca es una realidad deseable:

---

<sup>55</sup> Josep Otón, *op. cit.* p. 79.

<sup>56</sup> Simone Weil, *Escritos Esenciales. op. cit.* p. 26.

<sup>57</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia.* (Madrid: Trotta, 2007), 120.

no hay que desear la desdicha, eso es contrario a la naturaleza; es una perversión; y, sobre todo la desdicha es por esencia lo que se sufre a pesar de uno mismo. Si no se está hundido en ella, se puede tan sólo desear que, en el caso de que sobrevenga, constituya una participación en la cruz de Cristo.<sup>58</sup>

Así, en la oración de Jesús en Getsemaní (Mt 26,36; Lc 22,39-45) se pone de manifiesto que Cristo no es un masoquista que desee con ansias los tormentos de la desdicha de la cruz; parece, sin embargo, una locura aceptar dicha realidad. En el caso concreto del desdichado no se trata de la elaboración más rigurosa de la teología natural, ni siquiera de las elaboraciones filosóficas cristianas a partir del nombre divino:

Para saber qué es Dios, es a Dios mismo a quien Moisés se dirige. Queriendo conocer su nombre, se lo pregunta, y esta es la contestación: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos* (Éxodo, III, 14). Aquí también, ni una palabra de metafísica, pero Dios ha hablado, la causa se entiende, y el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa.<sup>59</sup>

Ese no el camino que sigue Weil. Como se observa en *Carta a un religioso* hay diversas aristas de Dios en el cristianismo y lo manifiestan con diferente grado de claridad. Comienza diciendo "...cuando leo el catecismo del concilio de Trento, me da la impresión de que no tengo nada en común con la religión que en él se expone. Cuando leo el Nuevo Testamento, los místicos, la liturgia, cuando veo celebrar la misa, siento con alguna forma de certeza que esa fe es la mía o, más exactamente, que sería la mía sin la distancia que entre ella y yo pone mi imperfección".<sup>60</sup> Con ello expresa que existen modos adecuados e inadecuados para acceder a la realidad de Dios; los modos inadecuados crearían una versión falsificada de Dios ya que carecerían de la fuerza acreditante de la experiencia y los modos auténticos se retrotraen a experiencias auténticas de encuentro y santidad. En este sentido, como dice en *La gravedad*

---

<sup>58</sup> Simone Weil, "El amor a Dios" *op. cit.* p. 67.

<sup>59</sup> Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, (Madrid: RIALP, 2020), 43.

<sup>60</sup> Simone Weil, *Carta a un religioso*, (Madrid: Trotta, 2011), 15.

y la gracia, “hay que preferir el infierno real al paraíso imaginario”.<sup>61</sup> Esta opción radical por la evidencia, por la realidad sugiere que la única vía para alcanzar a Dios es la experiencia. El asentimiento de la fe y la restauración del alma del desdichado no son el resultado de una prueba o demostración de la existencia divina, se trata de la irrupción del amor más puro en el alma del desdichado. La fe auténtica no es nunca engañarnos con vanas ilusiones o esperanzas huecas. Se trata del horizonte que hace más visible la desdicha y la claridad que arrojan en el alma el amor de Dios.

La infinitud del espacio y el tiempo nos separan de Dios. ¿Cómo buscarlo? ¿Cómo ir hacia él? Aunque caminásemos durante siglos no haríamos más que girar alrededor de la tierra. Incluso en avión no podríamos hacer otra cosa; no nos es posible ascender verticalmente, no podemos dar un paso hacia los cielos. Dios atraviesa el universo y viene hasta nosotros.<sup>62</sup>

El amor de Dios que le pertenece a la identidad de Dios mismo, contra toda presentación abstracta, aunque sea metafísicamente consecuen- te, se manifiesta sobre el que ha alcanzado el conocimiento de la cruz por la desdicha; esta experiencia “borra” la distancia entre el benefactor de Cristo y los que en él se reconocen desdichados; así, se traza entre los hombres y Dios un puente a través de la cruz de Cristo, ya que “la única fuente de claridad lo bastante luminosa como para iluminar la desdicha es la cruz de Cristo”.<sup>63</sup> Sólo el que ha conocido la alegría pura, que no es sino el despliegue efectivo del amor en nuestra vida, al menos por un momento, puede alcanzar a vivir la desdicha y el rescate que, tras la desgarradora experiencia del desarraigo, el sufrimiento y la espera en medio del silencio de Dios, puede alcanzar. “Pues si permanece fiel, en el fondo de sus propios gritos encontrará la perla del silencio de Dios”.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia*. (Madrid: Trotta, 2007), 97.

<sup>62</sup> Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 79.

<sup>63</sup> Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 85.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 90.

### 3. Conclusión

La pregunta por el hombre es, desde Sócrates hasta nuestros días, innegablemente fundamental para la filosofía pues en él se revela una esencial problematicidad. El ser humano, particularmente el que filosofa, continúa preguntándose por sí mismo. En este lapso de tiempo ha elaborado las más disímiles e incluso absurdas respuestas a la pregunta por su propio ser; algunas de éstas le han satisfecho parcialmente y otras se han mostrado profundamente inconsistentes con la realidad y han sido desechadas; muchas de ellas han perdido vigencia por situarse en la superficie de la cuestión y exigen de nosotros una continua reconducción de la mirada.

Sócrates inauguró una tradición que colocaba la autognosis como vía a la interioridad y comienzo efectivo de la responsabilidad epistémica y moral; esto es verdaderamente una posibilidad en todo hombre, todo hombre tiene esa facultad de reflexión, misma que es realizable sólo en un estado ideal. Es decir, no es siempre una posibilidad efectiva. Esto significa que, bajo ciertas condiciones concretas que agrupamos bajo el concepto de desdicha (*malheur*), es posible que el hombre no se conozca a sí mismo. Estas condiciones no son iguales en todas las personas, épocas, latitudes y culturas, porque ante un mismo hecho dos personas actúan y leen de formas distintas los mismos acontecimientos, de este modo una guerra o una persecución pueden desencadenar desdicha en uno y en otro no.

No tenemos la posibilidad de estandarizar el parámetro general de los hechos generadores de desdicha, pero lo cierto es que requiere un desarraigo, violencia, constancia en el tiempo y dolor físico; también es posible establecer es que la desdicha no es igual al sufrimiento ni al dolor, la desdicha inunda el alma del afectado tras una combinación de sufrimiento, dolor y degradación social, lo va conduciendo hacia un repudio por sí mismo, una nulidad, lo convierte en un objeto que actúa consecuentemente con el mecanismo propio de la realidad, se va haciendo cómplice de su propia condición porque impide que los demás se acerquen a él buscando liberarle, aparentemente se siente pleno, pero

no es más que un esclavo, un objeto que se articula como parte de la realidad. En esto, el que está desgarrado por la desdicha se encuentra en una cierta situación de ventaja respecto del que no la vive, pues la desdicha solo tiene salida en el amor; el no-desdichado en cambio se enfrenta contra los ídolos del conocimiento de sí mismo y los ídolos religiosos y teológicos que falsifican la realidad divina; el camino hacia Dios implica un descenso de Dios mismo que restaura en el amor el alma del desdichado.

La resolución de la desdicha se presenta en Simone Weil como un camino más que como un estado del alma, el camino del amor, en el cual el afectado debe permanecer amando (o al menos queriendo amar) en el vacío, y entonces un día el amor inundará la realidad subsumida del desdichado y lo reconstituirá como un ser humano, esta operación es para Weil un milagro más grande que caminar sobre las aguas, que multiplicar panes e incluso que resucitar a un muerto.

## Referencias

- AGUSTÍN de Hipona, “De la verdadera religión”, en *Obras completas IV*, (Madrid: BAC, 1956).
- BEA Pérez, Emilia. *Simone Weil: La memoria de los oprimidos*, (Madrid: Encuentro, 1992).
- BEA Pérez, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, (Madrid: Trotta, 2010).
- DE Beauvoir, Simone. *Memorias de una joven formal*, (Barcelona: Edhasa, 1983), 247-248.
- BENZ, Wolfgang y Graml, Hermann. *Europa después de la Segunda Guerra Mundial*. (Madrid-México: Siglo XXI, 1986).
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France* (1981-1982), (México: FCE, 2012).
- GARCÍA, Andrés Esteban. *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil* (Tesis doctoral), (Buenos Aires: UBA-FFyL, 2015).
- GARCÍA, Edgar. “(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil”, en *Ambigua: revista de investigaciones sobre género y estudios culturales* 5 (2018): 26-38.

- GARCÍA-BARÓ, Miguel. “El misterio de la caridad según Simone Weil” en *De estética y mística*, (Salamanca: Sígueme, 2007) 171-198.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, (Madrid: Trotta, 1999).
- GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*, (Madrid: RIALP, 2020).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, (Madrid: Trotta, 2020).
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Barcelona: Altaya, 2000).
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Taurus, 1997).
- MARCEL, Gabriel. *Diario Metafísico*, (Buenos Aires: Losada, 1956).
- LUCCHETTI, María Clara. *Simone Weil: La fuerza y la debilidad del amor* (Navarra, EVD, 2009), 89.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, (Buenos Aires: Proteo, 1969).
- MISSAGGIA, Juliana, and Paola Ramos Ávila. “O corpo fenomenológico em Edith Stein e Simone Weil”. *Veritas (Porto Alegre)* 66.1 (2021): 1-16.
- ORELLANO, Carlo. “Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de Edmund Husserl y Simone Weil”. *Estudios de Filosofía* 19 (2021): 108-128.
- OTÓN, Josep. *El camino espiritual de Simone Weil*, (Madrid: San Pablo, 2009).
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, (Salamanca: Sígueme, 2007).
- PETREMENT, Simone. *La Vida de Simone Weil*. (Madrid: Trotta, 1997).
- PAHLÉN Santaella, Ana Patricia. “Una filósofa y escritora atípicamente comprometida: Simone Weil”. *Sur: Revista de literatura* 10 (2017).
- PRZYWARA, Erich y Henri Leroux. “Edith Stein et Simone Weil essentialisme, existentialisme analogie”. *Les études philosophiques* 11.3 (1956): 458-472.
- RENOUVIN, Pierre. *La crisis europea y la primera guerra mundial (1904-1918): La expansión intelectual*, (Ediciones Akal, 1990).
- REVILLA, Carmen, Berenguer, Anna et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995).
- REVILLA, Carmen. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. (Madrid: Trotta, 2003).
- RITNER, Scott B. *The Critical Spirit. The Pessimistic Heterodoxy of Simone Weil* (Tesis doctoral), (Nueva York: New School for Social Research, 2018).
- RIUS Gatell, Rosa. “María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo”, en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 8 (2007): 74-82.
- SANTASILIA, Stefano. “Sugerencias para una posible fenomenología del límite”. *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 1.1 (2016): 93-115.
- TORTOSA, Francisco y Civera, Cristina. *Historia de la psicología*, (Madrid, McGraw Hill, 2006).
- VETŐ, Miklós. *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

- WEIL, Simone. “*Reflexions sur la guerre*”, en *Œuvres complètes, t. II: Écrits philosophiques et politiques, vol. 1: L’engagement syndical (1927-1934)* (París: Gallimard, 1988), 288-299.
- WEIL, Simone. “El amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid: Trotta, 1995), 61-73.
- WEIL, Simone. “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, (Madrid: Trotta, 1995), 75-89.
- WEIL, Simone. “La persona y lo sagrado” en *Escritos de Londres y últimas cartas*, (Madrid: Trotta, 2000).
- WEIL, Simone. *Escritos esenciales* (ed. Eric O. Springsted), (Santander: Sal Terrae, 2000), 22.
- WEIL, Simone. “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega* (Madrid: Trotta, 2005), 15-43.
- WEIL, Simone. “Ciencia y percepción en Descartes” en *Sobre la ciencia*, (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006), 9-93.
- WEIL, Simone, “Ensayo sobre la noción de lectura”, en AA.VV., *Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, *Revista Anthropos* 211, 2006, 66-69.
- WEIL, Simone. *La gravedad y la gracia*, (Madrid: Trotta, 2007).
- WEIL, Simone. *A la espera de Dios*, (Madrid: Trotta, 2009).
- WEIL, Simone. *Carta a un religioso*, (Madrid: Trotta, 2011).
- WEIL, Simone. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015).
- WEIL, Simone. “Cuestión de la igualdad de los espíritus” en *Primeros escritos filosóficos*, (Madrid: Trotta, 2018), 234-236.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio. “Camus, Husserl y el gusto por lo concreto”. *Investigaciones Fenomenológicas* 6 (2015): 397-419.
- ZOMBOBAH, Felix Gabriel. “Augustine’s anthropology: homo capax Dei”, en *Journal of African Studies and Sustainable Development* 3, 5 (2020): 470-479.

