

## BEBER DE LAS FUENTES. EL DRAMA FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE SIMONE WEIL

BARTOMEU ESTELRICH BARCELÓ  
BOSTON COLLEGE  
BOSTON

Simone Weil creció en un ambiente familiar carente de todo substrato religioso<sup>1</sup>. Ella misma lo afirma en una carta dirigida al padre Perrin –publicada tras su muerte bajo el título de *Autobiografía Espiritual*– poco antes de su partida para los Estados Unidos: “Fui educada por mis padres y mi hermano en un agnosticismo completo; y jamás he hecho el menor esfuerzo por salir de él, jamás he tenido el menor deseo de hacerlo, con buen criterio en mi opinión”<sup>2</sup>. A pesar de ello, Weil reconoció que toda su vida estuvo misteriosamente bañada por la luz sobrenatural del cristianismo, y que aunque el nombre de Dios nunca hubiera formado parte de sus pensamientos durante su juventud, “tenía respecto de los problemas del mundo y de la vida la concepción cristiana de manera explícita, rigurosa, incluidas las nociones más específicas que tal concepción implica”<sup>3</sup>. Fue, sin embargo, des-

---

<sup>1</sup> La tradición familiar de la que procede Simone Weil es agnóstica-atea de raíces judías. Simone Pétrement escribe como la madre del doctor Bernard Weil (padre de Simone) “era una mujer muy respetuosa respecto de las prácticas de la religión judía. Siempre que iba a casa del doctor –e iba casi todos los domingos– seguía a la señora Weil hasta la cocina para asegurarse de que no se hacía allí nada contrario a las prescripciones de la Ley. // El padre del doctor había sido también piadoso, pero no de forma tan rigurosa. Parece que en una ocasión su esposa, la madre del doctor, llegó a decir que preferiría ver a su nieta muerta antes que casada con un hombre que no fuera judío. Por su parte, el doctor era agnóstico e incluso puede decirse que ateo. Aunque pensara que debía respetar los sentimientos religiosos de su madre” (S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil* [Madrid 1997] 17-18). Por otra parte y “contrariamente a los padres del doctor, los padres de la señora Weil no seguían las prácticas judías. Quizá deístas, eran en todo caso judíos liberales que habían abandonado la práctica religiosa” (PÉTREMENT, 19).

<sup>2</sup> S. WEIL, *A la espera de Dios* (Madrid 1993) 58; *Attente de Dieu* (París 1966) 75-76.

<sup>3</sup> WEIL, *A la espera de Dios*, 38; *Attente de Dieu*, 37.

pués de sus experiencias espirituales en Portugal, Asís y Solesmes, es decir, después de que fuera –según relata expresamente en su *Autobiografía–tomada por Cristo*<sup>4</sup>, y de que el concepto “Dios” pasara de ser una noción exógena a una realidad vivida, cuando Éste tuvo un espacio central en su reflexión y sus escritos. A partir de ese momento, Weil centró su tarea filosófica en indagar las causas que pudieran explicar y legitimar una experiencia tal; intentó descubrir las razones para creer en una fuente absoluta de Bien más allá del espíritu humano; e indagó en la intuición originaria de las grandes religiones, así como la de algunos místicos<sup>5</sup>.

No obstante, y pese a este cambio evidente de orientación espiritual, Simone Weil continuó siendo quien siempre había sido. Nada de su pasado se borró, ni sus experiencias anteriores cobraron un significado diferente. Weil continuó siendo la mujer rebelde, en continua lucha interior consigo misma, y apasionada por la justicia y el cambio social, que siempre había sido, con la particularidad que, desde el momento en que Cristo *irrumpió* en su vida<sup>6</sup>, decidió que “sólo Dios merece que uno se interese en él, y absolutamente nada más”<sup>7</sup>, afirmó que “la crucifixión es la conclusión, el cumplimiento de un destino humano”<sup>8</sup> y se preguntó si era “posible que un ser cuya esencia consiste en amar a Dios tenga otra vocación, cuando se encuentra en el espacio

---

<sup>4</sup> “Cristo mismo descendió y me tomó” (WEIL, *A la espera de Dios*, 41) (“Christ lui-même est descendu et m’a prise”, *Attente de Dieu*, 45).

<sup>5</sup> Según Simone Pétrement (PÉTREMENT, 503 y 525) fue durante esta época cuando Weil leyó por primera vez el *Libro de los muertos* y el *Antiguo Testamento* entero. Gracias a su lectura, Weil quedó fuertemente impresionada por algunos Salmos, el Cantar de los cantares, Isaías, Daniel y, sobre todo, por el libro de Job. Posteriormente leyó la *Selección de textos religiosos asiro-babilónicos* (P. DHORME [ed.], *Études bibliques. Choix de textes religieux assyro-babyloniens* [Paris 1907]). De ese volumen quería leer, sobretodo, dos poemas: el que lleva por título *El justo sufriente* y *La epopeya de Gilgamés*. Al mismo tiempo, y debido al creciente interés por el catarismo, leyó las “*Homilias Maniqueas*” (H. J. POLOTSKY [ed.], *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Cheter Beatty*, vol. I: *Manichäische Homilien* [Stuttgart 1934]). Fue también durante esta época cuando leyó el *Bhagavad Gîtâ*, el *Ísâ-upanisad*, y a San Juan de la Cruz.

<sup>6</sup> Para un análisis más detallado sobre la irrupción crística en la vida de Simone Weil, véase: B. ESTELRICH, “‘Christ lui-même est descendu et m’a prise’. An approximation of the irruption of Christ in Simone Weil’s life as interpreted through the Christian tradition”. Próxima aparición en *Cahiers Simone Weil*.

<sup>7</sup> S. WEIL, *El Conocimiento Sobrenatural* (Madrid 2003) 66; *La Connaissance Surnaturelle* (Paris 1950) 74.

<sup>8</sup> S. WEIL, *Cuadernos* (Madrid 2001) 464; *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 2 (Paris 1997) 375.

y en el tiempo, que la de la Cruz”<sup>9</sup>. Por este motivo, ahora que vamos a profundizar en la concepción teológica de la filosofía weiliana, hay que tener mucho cuidado en no caer en una interpretación sesgada de su pensamiento, al introducir dos etapas completamente diferentes en su proceso de elaboración filosófica: la de antes del contacto con Cristo –con una S. Weil absolutamente agnóstica y sólo comprometida con la materialidad de este mundo– y la de después de ese contacto –con una S. Weil renovada interiormente y despreocupada de las implicaciones político-prácticas de su pensamiento. Ambas interpretaciones son incorrectas. La Simone Weil de los últimos años (1939-1943) continuó siendo la chica judía que mantuvo una pugna interior contra su bagaje religioso-cultural, la joven agnóstica a la que le costaba creer, la líder sindical comprometida en la lucha por la igualdad social, la filósofa absolutamente fascinada por la idea de Bien, la neoconversa al catolicismo preocupada por la comprensión de sus dogmas y disgustada por sus disposiciones eclesiales, y la mujer rebelde e inquieta que buscaba dar una formulación propia a sus experiencias. Por ello, detrás de la elaboración filosófica de estos años, y pese a que en muchos momentos utilizara un lenguaje, y unas imágenes, procedentes del ámbito católico –fundamentalmente de fórmulas dogmáticas, epístolas paulinas y de los Evangelios– hay una estructura especulativa propia –forjada desde su juventud y embebida de pitagorismo, platonismo, estoicismo, y gnosticismo– a la que pretende profundizar y dar continuidad.

Sobre la base de este interés, Weil elaborará una metafísica que, pese a sus lagunas históricas y doctrinales, tiene como objetivo volver a las fuentes filosóficas de donde bebieron todas las religiones y tradiciones místicas. En su ida hacia esa *filosofía primera*, origen de todas las demás, los Evangelios no serán sino un momento privilegiado de su desarrollo histórico posterior; y la encarnación de Cristo la manifestación plena de una verdad intuida ya por el genio griego: “El Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego, así como la *Ilíada* es la primera; el espíritu de Grecia se deja ver no sólo en que se ordena buscar, con exclusión de cualquier otro bien, ‘el reino de Dios y la justicia de nuestro Padre celestial’ (Mt 6,33), sino también en que ahí se expone la miseria humana, y esto en un ser divino al mismo tiempo que humano”<sup>10</sup>. El sueño de Simone Weil será el de crear una filosofía

---

<sup>9</sup> *Ibid.* Para esta triple constatación me baso en M. VETÖ, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil* (París 1971) 16.

<sup>10</sup> S. WEIL, *La fuente griega* (Madrid 2005) 41; *EAD.*, “L’*Ilíade* ou le poème de la force” en: S. WEIL, *Simone Weil Œuvres* (París 1999) 550-551.

que vuelva a beber de las fuentes originales de donde ha salido, y sobre todo, una filosofía que sea capaz de descubrir, en la observación atenta de la realidad, un reflejo del mundo trascendente, como ya había descubierto, mucho antes que el cristianismo, la filosofía griega.

El resultado de todo este proceso es una reflexión sobre Dios pretendidamente ecléctica<sup>11</sup> en la que confluyen, además de las tradiciones filosóficas antes mencionadas, escritos tan dispares como los textos sagrados del hinduismo<sup>12</sup>, la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, mitos griegos, epopeyas homéricas, cuentos populares, el *Nuevo Testamento*, o el *Libro de los muertos*, por sólo citar los más representativos. Su afán por rastrear en todos estos libros vestigios de la divinidad, no sólo pone de manifiesto el hecho de

---

<sup>11</sup> Sobre el eclecticismo de Simone Weil en su discurso sobre Dios véase: R. ESPOSITO, "Simone Weil y Europa": *Archipiélago* 43 (2000) 37-44. Especialmente interesante es su propuesta de interpretar el "platonismo cristiano" y el "cristianismo agnóstico" weiliano, desde su irreducible contradicción, es decir, "como presencia simultánea de contrarios que no han de ser conciliados porque son inconciliables y que, a pesar de ello, han de ser pensados en una única figura desgarrada, en una única tensión" (ESPOSITO, 44); L. GOLDMANN, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* (Londres 1964). En este estudio, Goldmann mantiene que el discurso sobre Dios de Simone Weil es esencialmente "trágico", lo cual le permite integrar aspectos conflictivos en el seno de la divinidad imposibles de compaginar mediante un discurso sistemático: "mientras la ortodoxia cristiana tiende a integrar los dos conceptos de Dios [Goldmann se está refiriendo a la furia e ira divina, por una parte, y la misericordia y clemencia, por otra]... la visión trágica tiende a separar la una de la otra" (GOLDMANN 78); CH. MOELLER, "Simone Weil y la incredulidad de los creyentes", en: *Literatura del siglo XX y cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios* (Madrid 1981) 291-331. Este capítulo define la filosofía weiliana como fruto de la gnosis, el estoicismo, el maniqueísmo y el catarismo que Weil profesaba. A pesar de estar escrito en un tono apologético más bien agresivo, y de que muchas de las conclusiones que saca son, bajo mi criterio, erróneas, es interesante su interpretación del pensamiento weiliano como manifestación tardía del estoicismo griego [por oposición al romano, eminentemente voluntarista] y del misticismo neo-platónico (cf. MOELLER, 306ss); M. ROSS, "Transcendence, Immanence, and Practical Deliberation in Simone Weil's Early and Middle Years", en: E. J. DOERING-E. O. SPRINGSTED (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil* (Notre Dame, Indiana 2004) 44. En este capítulo, Ross enumera las fuentes filosóficas de las que bebe Simone Weil (sobre todo modernas) y tilda su trabajo de recopilación, y acomodación de ellas a sus propios intereses, como de eclécticos; Véase también J. M. PERRIN-G. THIBON, *Simone Weil telle que nous l'avons connue* (Paris 1967) 63-80.

<sup>12</sup> Desde que Weil empezó a leer en sánscrito el *Bhagavad Gîtâ*, y el *Isâ-upanisad*, sintió una gran atracción por los textos sagrados del hinduismo. De la larga lista de Upanisad, Weil cita con una cierta asiduidad el *Brhad-âraryaka-U* y el *Chândogyâ-U* –dos de los Upanisad más antiguos–, y con menos frecuencia el *Kena-U*, *Katha-U*, *Mândûkyâ-U*, *Mundaka-U*, *Praśna-U*, *Taittirîya-U*. Cf. A. DEGRÂCES, "L'Inde ou le passage obligé", en: S. WEIL, *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 1 (Paris 1994) 37ss.

que Weil nunca se sintiera satisfecha por el corpus conceptual de una determinada religión, sino su interés por descubrir, al margen de ellas, el substrato común que las hacía esencialmente idénticas. Por todo ello, y teniendo como objetivo último el descubrir tal substrato, los capítulos siguientes rastrearán las cuatro fuentes filosóficas de las que bebió Simone Weil, analizando lo que tomó de ellas, y revelando cómo éstas paulatinamente configuraron su discurso sobre Dios.

#### LAS RAÍCES PITAGÓRICAS DEL PENSAMIENTO WEILIANO

Weil quiso descubrir el sustrato común a toda religión verdadera en la filosofía pitagórica, la cual, a su vez, consideraba heredera de una forma de espiritualidad previa que hundía sus raíces en los albores de la humanidad y de la que no se tiene documentación histórica: “Antes del tiempo histórico, iberos, pelagos –o sea egeo-cretenses–, troyanos y asimilados, fenicios, sumerios y egipcios debieron de construir alrededor del Mediterráneo una espiritualidad sobrenatural y pura”<sup>13</sup>. Esa corriente espiritual –camuflada en multitud de composiciones poéticas, musicales, arquitectónicas, y escultóricas; así como en toda manifestación de la ciencia pura, como la aritmética, la geometría, o la astronomía– fue la que los pitagóricos transfirieron a su filosofía y la que recorre toda la antigüedad hasta el cristianismo. Por ello, el estudio de los textos pitagóricos en que esta corriente aparece reflejada, se convertirá, para Weil, en la mejor vía de acceso al conocimiento de Dios.

Perfilar las características del pitagorismo, sin embargo, no es tarea fácil. En primer lugar, por el carácter fragmentario de los escasos escritos que han llegado hasta nosotros, y en segundo lugar, por la existencia –ya desde sus comienzos, y atestiguado por Parménides y Aristóteles– de dos sistemas totalmente contrapuestos en su mismo seno, a saber, el ‘místico’ y el ‘científico’. Según F. M. Cornford<sup>14</sup>, estos dos sistemas, aún teniendo a Pitágoras en su origen, se desarrollaron en dos momentos históricos diferentes y produjeron conceptualizaciones filosófico-teológicas radicalmente contrarias. Así, el primero se desarrolló en el siglo sexto a.C. y combinó una explicación monis-

---

<sup>13</sup> S. WEIL, *Intuiciones Precristianas* (Madrid 2004) 96; *Intuitions Pré-chrétiennes* (Paris 1951) 109.

<sup>14</sup> Para el análisis del Pitagorismo me baso fundamentalmente en F. M. CORNFORD, “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”: *The Classical Quarterly* 16 (Jul.-Oct. 1922) 3, 137-143.

ta de la realidad con un sistema dualista de la naturaleza, todo ello dentro de un marco místico-religioso. Y el segundo, desarrollado fundamentalmente durante el siglo quinto a.C., elaboró una forma incoada de atomismo dentro de un marco científico ajeno a toda explicación religiosa. De estos dos sistemas, Weil asumirá el primero, y adaptará en su filosofía seis de sus características fundamentales: el ideal de 'llegar a ser como Dios'; la noción de *mimesis*; la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos; la concepción de armonía; y la doctrina sobre los números, tal y como es simbólicamente interpretada en la *tetractis*.

Para Weil, al igual que para los pitagóricos, el objetivo último al que debe tender todo ser humano consiste en seguir a Dios (πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ Θεῷ), y alcanzar la comunión plena con lo divino, a través de un proceso de purificación del alma. El medio para conseguir este objetivo será, para ambos, la *filosofía*, es decir, el ejercicio continuado de contemplar el orden (κόσμος) en el que Dios misteriosamente habita. Para los pitagóricos, la comunión plena con lo divino será posible por dos postulados fundamentales: a) el que afirma que entre Dios y el alma no existe una frontera infranqueable, sino una comunidad fundamental de naturaleza. Y b) el que recalca que el orden (cosmos) es el nexo de unión entre el universo (macrocosmos) y el individuo (microcosmos). Yuxtaponiendo ambos postulados, los pitagóricos deducirán que, a través de la contemplación del cosmos, el individuo es capaz de reproducir miméticamente (μιμεῖσθαι) ese mismo orden, convirtiéndose en κόσμιος, o "entonado" con la armonía celestial. El concepto de armonía, en este contexto, pasará a significar el proceso de ajustamiento de las pequeñas partes (microcosmos-individuo) con el todo (macrocosmos-universo).

Weil, por su parte, asumirá estos postulados, y los aplicará a su filosofía. Así, por ejemplo, no es difícil descubrir el trasfondo pitagórico en su explicación de armonía como "proporción" y "unidad de los contrarios"; en la relación de identidad que establece entre ἀριθμός y λόγος; en sus referencias al macro y microcosmos; o en su visión de un universo ordenado por planos. Además, Weil utilizará frecuentemente la simbología numérica para referirse a las relaciones entre las personas divinas en el interior de la trinidad y, a su vez, entre ellas y lo creado; y asumirá completamente la identificación pitagórica de lo ilimitado con lo material, y de lo limitado con lo divino<sup>15</sup>. Todo ello

<sup>15</sup> Cf. WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 33, 112-113; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 35, 129-130; WEIL, *La fuente griega*, 104-105; *La Source Grecque*, 111; cf. F. M. CORNFORD, "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition (continued)": *The Classical Quarterly* 17 (January 1923) 1, 2.

llevará a que Weil conciba su filosofía como un intento de armonizar lo humano con el orden natural, y a ambos con lo divino; a que establezca una correspondencia entre orden y belleza, belleza y Dios, y belleza y procesos de purificación humana; y a que participe de lo que algunos filósofos consideran el sello distintivo del espíritu de la antigüedad: el sentimiento hondamente optimista de que el hombre está en casa en el universo<sup>16</sup>.

Sin embargo, y pese a la importancia que tienen todos estos aspectos, el punto en el que más claramente se ve reflejada la doctrina pitagórica en la filosofía weiliana es en su explicación de la Trinidad. Weil define la vida intratrinitaria como una comunidad de personas en constante tensión y en perfecta amistad<sup>17</sup>. Para llegar a esta conclusión, Weil utiliza dos formulas pitagóricas. La primera –procedente de Filolao (DK 44 B10)– que explica el significado de Armonía: ἔστι ἁρμονία πολυμιγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συνφρόνησις. La armonía es la unidad de una mezcla de varios, y el pensamiento único de pensantes separados”. Y la segunda –procedente de una fuente desconocida citada por Diógenes Laercio (DK 58 B33)– que explica el significado de amistad: φιλίαν ἑαρμόδιον ισότητα. La amistad es una igualdad hecha de armonía<sup>18</sup>. Uniendo ambas fórmulas, Weil define la Trinidad como una comunidad de persona en continua tensión, en la que reina “la suprema armonía y la suprema amistad”<sup>19</sup>. Para explicar tal tensión, Weil recurre a la simbología de la tetractis. Así, divide la Trinidad en una Unidad originaria (Dios Padre), que contiene en su núcleo la totalidad del ser; y dos parejas de contrarios, la díada (el Hijo) y la tríada (el Espíritu), los cuales, a través de su interacción dan origen a todo lo creado. Siguiendo esa misma lógica, Weil señala a la justicia como el resultado de la interacción armónica entre las personas divinas, y como la imagen perfecta del amor intratrinitario.

El hecho de que Weil explique la concepción pitagórica de Dios con palabras y estructuras explicativas procedentes de la dogmática cristiana no tiene que llevar a confusión. Weil consideraba que el cristianismo primigenio era una manifestación de la corriente pitagórica y, como tal, esencialmente idéntico a ella. Por este motivo, el Cristo de los evangelios y los títulos pitagóricos

<sup>16</sup> Cf. S. M. TAUBES, “The Gnostic Foundations of Heidegger’s Nihilism”: *The Journal of Religion* 34 (Jul. 1954) 3, 158; S. K. HENINGER, Jr. “Some Renaissance Versions of the Pythagorean Tetractis”: *Studies in the Renaissance* 8 (1961) 15-16.

<sup>17</sup> S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas* (Madrid 2000) 153; *Écrits de Londres et dernières lettres* (París 1957) 165.

<sup>18</sup> WEIL, *La fuente griega*, 152; *La Source Grecque* (París 1953) 165.

<sup>19</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 112; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 129.

de “Alma del Mundo”, “Verbo ordenador”, λόγος, ο αριθμός, por ejemplo, no son sino, a su juicio, manifestaciones de un mismo ser desde ámbitos y tiempos distintos. El recurso weiliano a acudir a la jerga teológica de la dogmática cristiana tiene, como motivo principal, el amor personal que sentía por Cristo y, como motivo secundario, la facilidad que le brindaban las estructuras dogmáticas para vincular la Trinidad con la doctrina pitagórica. No obstante, como decía antes, este hecho no debe llevar a confusión. Entre la filosofía weiliana y la teología cristiana hay una brecha que las separa radicalmente. Esa brecha es causada por los diferentes objetivos que tanto una como otra persiguen: mientras que el objetivo de la teología cristiana es el de mostrar como la plenitud de la revelación se halla en Cristo, el objetivo de la filosofía weiliana es el de mostrar como la revelación no se ha dado definitivamente en una persona determinada, sino en todas aquellas que han consentido plenamente en que el Bien habitara en sus almas y guiara su actuación. Por ello, a diferencia de la teología cristiana, para la filosofía weiliana Cristo no es la plenitud de la revelación, sino la protofigura, el arquetipo y la imagen perfecta de todos aquellos que han buscado al Dios verdadero en cualquier tiempo de la historia.

#### LAS RAÍCES GNÓSTICAS DEL PENSAMIENTO WEILIANO

La propuesta teológica weiliana, sin embargo, no sólo se nutre de ideas procedentes del pitagorismo, sino también del gnosticismo. Prueba ello son sus numerosas referencias a documentos y tradiciones gnósticas, maniqueas y cátaras dispersas en todos sus *Cahiers*, y en algunos de sus ensayos. De entre todos los rasgos característicos que definen al gnosticismo, Weil utilizará en su filosofía precisamente aquellos que ofrecen un contrapunto a la visión optimista del pitagorismo. Así, por ejemplo, asumirá la concepción de un Dios completamente ajeno a la realidad creada, el cual por pura iniciativa decide retirarse<sup>20</sup>, y la equiparación –constatable no sólo en textos típicamente gnósticos, sino también en textos neotestamentarios como el evangelio de Juan y las epístolas paulinas– entre κόσμος y σκότος, es decir, entre el

---

<sup>20</sup> WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, 63; *Écrits de Londres et dernières lettres*, 74; Cf. PÉTREMENT, 674; Sobre las raíces judeo-gnósticas de la retirada divina, y sus conexiones con el concepto de *Tzimtzum* en Isaac Luria y Chaim Vital, véase: J. M. SANZ, “El espíritu de Cam: imprecando sobre Israel”: *Archipiélago* 43 (Sep–Oct 2000) 56; L. DUPRÉ, “Simone Weil and Platonism. An Introductory Reading”, en: DOERING-SPRINGSTED, *The Christian Platonism of Simone Weil*, 15; VETÖ, 20.

binomio “mundo”-“oscuridad/tinieblas”<sup>21</sup>. Para ella, al igual que para el pensamiento gnóstico, el “mundo” es un espacio y un tiempo ajeno a lo divino, en el que el hombre se percibe a sí mismo como un extraño. Y es precisamente gracias a este sentimiento de “extrañeza” y “no pertenencia al mundo” cómo el hombre descubrirá la necesidad de ponerse en camino hacia “la realidad trascendente”, donde habita lo “puro”. Weil dará el nombre de “distancia” a la brecha ontológica que separa al mundo de Dios, es decir, a esa porción espacio-temporal que existe entre el origen creacional y el momento presente, la cual debe ser remontada, a solas, por cada individuo, para encontrar redención. Este proceso purificativo conllevará la asunción en su filosofía de una concepción antropológica eminentemente pesimista, en la que el hombre es concebido como un ser cautivo entre las paredes de su propia existencia, y contra las cuales debe ejercer violencia para salir de su estado. Un ser que, viviendo en la inconciencia del momento presente, necesitará de una “llamada” exterior para “despertar” a la verdadera realidad. Una llamada que, en la filosofía weiliana, es capaz de atravesar las paredes del mundo, y penetrar en la conciencia humana, revelando al hombre su situación de extranjero, de extraño y de caído, al mismo tiempo que su necesidad de redención y plenitud. Plenitud, en este contexto, pasará a significar lo completamente opuesto a lo que el mundo es capaz de ofrecer, y aquello que sólo Dios puede dar. Y, puesto que el mundo ofrece todo lo que el hombre puede imaginar, y Dios es, según los gnósticos, “nada” y “no-ser” (ὁ οὐκίόν θεός)<sup>22</sup>, la plenitud divina consistirá, paradójicamente, en un vaciarse de todo lo que uno imaginariamente posee, y alcanzar, de ese modo, el estado de “descreación”.

Además de en todos estos aspectos, el gnosticismo weiliano es también apreciable en su tendencia a intelectualizar el concepto de fe y el proceso de salvación; en su obsesión por la pureza; en su opción por conceder preponderancia al individuo por encima de la institución; en su consideración de la mediación eclesial como un obstáculo para el desarrollo espiritual<sup>23</sup>; en su

---

<sup>21</sup> Cf. TAUBES, “The Gnostic Foundations of Heidegger’s Nihilism”, 158; WEIL, *A la espera de Dios*, 77, 101-102; *Attente de Dieu*, 103, 153.

<sup>22</sup> Cf. TAUBES, “The Gnostic Foundations of Heidegger’s Nihilism”, 159.

<sup>23</sup> En este sentido, los postulados weilianos son totalmente coincidentes con los de los gnósticos cristianos del los siglos segundo y tercero en su pugna contra los ortodoxos. Véase E. PAGELS, *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas* (New York 2004); *Id.*, *The Gnostic Gospels* (New York 1981); S. WEIL, *Carta a un Religioso* (Madrid 1998); *Lettre à un Religieux* (Paris 1951).

tendencia a oponer creación a redención; en su concepción dualista de la divinidad<sup>24</sup>; en su afirmación de que el universo y el pensamiento humano son los dos únicos “libros” verdaderamente revelados<sup>25</sup>; en su constante alerta ante un orden mundanal cuasi-mecánico capaz de aprisionar y engullir al hombre; y en su afirmación de la existencia en el alma de una partícula divina en constante lucha contra el dinamismo mundanizante del cuerpo y de su propio psiquismo<sup>26</sup>.

Sin embargo, y pese a la importancia que tienen todos estos aspectos, la originalidad del pensamiento weiliano no se agota en las similitudes que guarda con el gnosticismo, sino en los aspectos en que difiere. Así, por ejemplo, Weil no utilizará en sus escritos elementos mito-escatológicos gnósticos para explicar el porqué de estos procesos, ni equipará, como hacen ellos, a Dios con la luz, el esplendor, la alegría o la vida<sup>27</sup>. Weil, consecuente con la idea de un Dios que ha “renunciado a ser todo”<sup>28</sup> y que, vaciándose, “ha abdicado de su poder”<sup>29</sup>, eliminará de sus escritos todo discurso triunfalista que pueda llegar a ofuscar la nada divina y su total ausencia en la creación. En este sentido, Weil será más consecuente con los postulados gnósticos que los mismos gnósticos, puesto que llevará hasta el extremo la lógica “atea” que subyace a su planteamiento teológico<sup>30</sup>. Así, para ella, la única imagen que realmente explicará la identidad divina será la cruz y no, como los gnósticos, la luz o la alegría. Es por ello por lo que la cruz será el símbolo hacia el cual el hombre deberá dirigir su atención para descubrir la esencia de Dios, el verdadero significado de su no-existencia, de su vaciamiento, y, por ende, la respuesta de lo que significa el sufrimiento y la desgracia humana. Según Weil, la única respuesta válida a todas estas preguntas es la no-respuesta, el silencio, la amarga constatación de que, en Dios, no hay consolución posible, ni desahogo, ni alivio, sino tan solo ausencia. No es extraño, pues, que la propuesta weiliana de salvación sea a través de un proceso de “ateísmo purificador” en el que la persona niega la *existencia* de Dios para

---

<sup>24</sup> DUPRÉ, 15.

<sup>25</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 145; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 171.

<sup>26</sup> S. A. TAUBES, “The Absent God”: *The Journal of Religion* 35 (Jan. 1955) 12.

<sup>27</sup> TAUBES, “The Absent God”, 12.

<sup>28</sup> WEIL, *La gravedad y la gracia*, 82; *EAD.*, *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 2, 270.

<sup>29</sup> WEIL, *El Conocimiento Sobrenatural*, 61, 80, 221-222; *La Connaissance Surnaturelle*, 67, 90, 264; WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, 43; *Écrits de Londres et dernières lettres*, 48.

<sup>30</sup> TAUBES, “The Absent God”, 6.

llegar a su *realidad*<sup>31</sup>; y a través de una mística negativa que busca la purificación del alma por medio de la plena identificación con el vacío divino. Es por ello que S. Weil puede ser considerada, siguiendo la expresión de J.J. Lozano, una mística “*post mortem Dei*”<sup>32</sup> la cual, a través de experimentar la total ausencia de Dios en su vida y en lo creado, es capaz de percibir su contacto.

#### LAS RAÍCES PLATÓNICAS DEL PENSAMIENTO WEILIANO

La filosofía por la que Weil siente una profunda admiración, y que va a utilizar profusamente en sus escritos para fundamentar su discurso teológico, es la platónica. La importancia de esta filosofía no sólo se debe a que Weil la considere el momento culminante del pensamiento griego, y a Platón el místico y heredero de él<sup>33</sup>, sino también a que ésta le permitirá integrar, en un todo armonizado, los aspectos antitéticos que asume del pitagorismo y del gnosticismo, es decir, el optimismo cosmológico del primero y el pesimismo antropológico del segundo. De entre todos los conceptos que Weil tomará del platonismo, el más básico, y sobre el que va a fundamentar su metafísica, es el de *participación* (μέθεξις). Como es sabido, Platón divide la realidad en dos planos antitéticos: El plano supraceléstico de lo inmortal, en el que habita el Bien, la sabiduría y lo divino –al que Weil llamará “realidad fuera del mundo” (“réalité hors du monde”)–, y el plano de los mortales, en donde reina la ignorancia y la confusión –al que llamará “realidad de aquí abajo” (“réalité d’ici-bas”)<sup>34</sup>. Entre ambos planos, Platón descubre la existencia de una *separación* ontológica radical (χωρισμός), la cual, al mismo tiempo que impide su fusión, los mantiene íntimamente unidos. La tarea de la filosofía será, en este contexto, construir conexiones –o “puentes”, según S. Weil– entre ambos planos que permitan transformar la *separación* en *participación*. Para Platón, las dos vías principales que posibilitan tal transformación son el conocimiento y el amor. A la primera de ellas dedica *La República* y el *Teeteto*, mientras que a la segunda el *Fedro* y *El Banquete*. Pero será en el *Timeo*, donde Pla-

<sup>31</sup> TAUBES, “The Absent God”, 6-8.

<sup>32</sup> J. J. LOZANO, “Queridísima e irritante Simone”: *Archipiélago* 43 (Sep-Oct 2000) 18.

<sup>33</sup> WEIL, *La fuente griega*, 77, 80; *La Source Grecque*, 73, 77; véanse también los comentarios de DUPRÉ, 11-12; M. NARCY, “The Limits and Significance of Simone Weil’s Platonism”, en: DOERING-SPRINGSTED, *The Christian Platonism of Simone Weil*, 25-26.

<sup>34</sup> WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, 63; *Écrits de Londres et dernières lettres*, 74.

tón fusionará ambas vías, y expondrá, asumiendo los postulados pitagóricos, los fundamentos de su planteamiento metafísico-teológico<sup>35</sup>. Weil, consciente de ello, seguirá en sus dos obras fundamentales sobre el platonismo –“*Dios en Platón*” y “*El amor divino en la creación*”–, un esquema similar al seguido por Platón. En la primera de ellas, Weil analizará la vía no-intelectual –Amor y Belleza– que aparece en el *Banquete* y en el *Fedro*, y que culmina en la cosmo-teología del *Timeo*. En la segunda, Weil retomará el análisis del platonismo en el punto donde lo había dejado “*Dios en Platón*”, y lo llevará a su culminación en el apartado titulado “*Acerca de la Doctrina Pitagórica*” en donde expondrá pormenorizadamente su teoría sobre la *mediación*. En ambos ensayos, Weil analizará, y asumirá como propia, la tensión platónica entre “*separación-participación*” (χωρισμός-μέθεξις), y señalará las tres grandes *mediaciones* (μεταξυ) que permiten establecer un puente entre “la realidad de aquí abajo” y la “fuera del mundo”: la Belleza (*El Banquete*), el Orden del Mundo (*Timeo*), y el Sufrimiento (*La República*)<sup>36</sup>. En ellas descubrirá que el elemento que las convierte a todas en radicalmente semejantes es su participación en un λόγος común –Cristo– el cual será señalado como la mediación perfecta, entre las personas divinas, entre la Trinidad y la creación, entre Dios y los humanos, entre los mismos humanos, entre lo puramente material, e incluso en el interior del alma<sup>37</sup>.

Gracias a la relación que establece entre mediación y logos (μεταξυ-λόγος), Weil integrará en su filosofía dos de los aspectos que mejor definen su propuesta teológica: la relación entre Alma del Mundo y Belleza, por una parte, y la relación entre Justo Sufriente y Descreación, por otra. Weil, asumiendo la concepción pitagórica de que todo es número, y de que Dios es la Unidad que da identidad a todo lo creado, señalará –en clara continuación con *Timeo* 36c– que el Alma del Mundo es el “medio proporcional” entre Dios y la creación. A su vez, al indicar que “el alma del mundo no es otra cosa que el orden del mundo concebido como una persona”<sup>38</sup>, y que esa persona es el “Verbo ordenador” o Cristo<sup>39</sup>, Weil establecerá una conexión entre la función

<sup>35</sup> E. GABELLIERI, “Reconstructing Platonism. The Trinitarian Metaxology of Simone Weil”, en: DOERING-SPRINGSTED, *The Christian Platonism of Simone Weil*, 133-158.

<sup>36</sup> GABELLIERI, 139-140.

<sup>37</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 140; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 165; EAD., *El Conocimiento Sobrenatural*, 32; *La Connaissance Surnaturelle*, 33-34; EAD., *La fuente griega*, 154; *La Source Grecque*, 168; GABELLIERI, 140.

<sup>38</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 130; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 152.

<sup>39</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 106, 131; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 120-121, 154.

que tiene el Orden del Mundo para los pitagóricos y la función que tiene la belleza en *El Banquete*. Por otra parte, partiendo de la concepción gnóstica del hombre como ser caído, y uniéndola a la imagen del justo sufriente de *La República* (II, 360ss.), Weil establecerá una conexión entre la situación existencial del hombre y la mediación que ofrece Cristo a través de su pasión y muerte en Cruz. Así, el sufrimiento –entendido en su forma radical como desaparición y aniquilación del sujeto– se convertirá, en la filosofía weiliana, en mediación y en posibilidad de participación de lo humano con lo divino. De esta forma, Cristo –Alma del mundo y Siervo doliente– será, en la filosofía weiliana, el puente que permite la comunicación entre los dos planos de la realidad; el δαίμων-*amor* que hace posible la “unión del todo consigo mismo”<sup>40</sup>; y el mediador supremo (λόγος) entre Dios y lo creado (Cristo cósmico), y entre el Creador y sus criaturas (Cristo encarnado)<sup>41</sup>.

Esto supuesto, y siguiendo la imagen del amor que aparece en *El Banquete*, Weil propondrá una soteriología que tiene como aspecto básico el ascenso progresivo del alma hacia Dios. En ella, el hombre, a través de su deseo de comunión con lo divino, y de su constante ejercitación en contemplar la creación como reflejo del Bien trascendente, participará de su misterio y obtendrá la salvación. A juicio de Weil, tal proceso ascensional sólo es posible si se presupone en el hombre la existencia de “algo”, externo a él, que lo guíe. Para ella, ese “algo” es “la semilla de amor divino”<sup>42</sup> que Dios ha depositado en el alma y que ve prefigurada en la imagen del hombre-planta que aparece en el *Timeo*, en el “grano de mostaza” del Evangelio, y en el “grano de granada” del Himno Homérico a Deméter. Según Weil, este “germen de amor sobrenatural”<sup>43</sup>, a pesar de ser del tamaño de un átomo<sup>44</sup>, es capaz de reorientar la mirada del hombre, y hacer que éste, en vez de mirarse a sí mismo, dirija su atención hacia el Bien<sup>45</sup>, y alcance, de este modo, la salvación. Tal dinamismo, a su juicio, procede del carácter increado, divino y sobrenatural de la semilla. Y de la misma forma que Cristo en el seno Trinita-

<sup>40</sup> PLATÓN, *El Banquete* 202 e – 203 a. Los comentarios weilianos a este texto se encuentran en WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 57-58; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 64-65.

<sup>41</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 120; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 140.

<sup>42</sup> S. WEIL, *Pensamientos desordenados* (Madrid 1995) 55, 71-72; *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Paris 1954) 76, 101-103.

<sup>43</sup> WEIL, *El Conocimiento Sobrenatural*, 220; *La Connaissance Surnaturelle*, 262.

<sup>44</sup> WEIL, *Cuadernos*, 609; *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3 (Paris 2002) 85.

<sup>45</sup> WEIL, *Pensamientos desordenados*, 33; *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, 42; WEIL, *A la espera de Dios*, 79, 85, 129; *Attente de Dieu*, 107, 120, 212.

rio cumple la función de mediador, la semilla, a imagen suya, tiene como tareas fundamentales mediar entre el alma y Dios, y encaminar el alma hacia la contemplación de lo puro.

Por otra parte, y en oposición a esta interpretación del alma como agente activo en el ascenso humano hacia el Bien, son muchos los pasajes en los que Weil señala precisamente todo lo contrario, es decir, la pasividad del alma en su ida hacia Dios; la importancia de la espera como clave de encuentro entre el Creador y la criatura; y el descenso de lo divino como culminación del proceso encarnatorio. Este aspecto pasivo de la soteriología weiliana, pese a tener su origen en la filosofía platónica, tiene muchos aspectos concomitantes con la filosofía neoplatónica, en especial de Plotino<sup>46</sup>. Al igual que él, para Weil, la espera (“attente”) –y no la “búsqueda” (“recherche”)– es la actitud del hombre ante lo divino en sus últimas fases. Y es a través de ella como el hombre entra en un estado de “atención” (“attention”), “silencio” (“silence”) e “inmovilidad” (“immobilité”)<sup>47</sup> que le permite descubrir en la realidad creada el vínculo que la liga a la trascendente<sup>48</sup>. Sin embargo, a diferencia del planteamiento plotiniano, Weil no considerará que la comunión mística sea la última etapa del proceso filosófico. A su juicio, el objetivo último al que debe apuntar la filosofía es a la encarnación del sujeto<sup>49</sup>. Con ello, Weil se aleja de una concepción de la filosofía como entidad abstracta, extática, ajena a lo creado, y desinteresada del mundo, y apunta hacia otra encarnada y en constante diálogo con la creación. Weil quiere que el filósofo-místico, una vez que ha sido transformado por el Bien, no se quede en las alturas, sino que, siguiendo la imagen de la caverna platónica, baje de nuevo a la tierra a iluminar con su conocimiento a los hombres, y luche contra las dinámicas deshumanizantes de la sociedad. Una sociedad que Weil define, siguiendo a

---

<sup>46</sup> Para esta comparación me baso en P. HADOT, *Plotinus or the Simplicity of Vision* (Chicago, Londres 1993) 54-57.

<sup>47</sup> WEIL, *A la espera de Dios*, 119; *Attente de Dieu*, 190.

<sup>48</sup> WEIL, *Pensamientos desordenados*, 55; *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, 76; WEIL, *A la espera de Dios*, 120; *Attente de Dieu*, 193; M. LARRAURI, “La creación de sí”, en: C. REVILLA (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (Madrid 1995) 102-103.

<sup>49</sup> “Después de haber arrancado el alma del cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna”. WEIL, *La fuente griega*, 100; WEIL, *La Source Grecque*, 105-106 ; GABELLIERI, 137-138.

Platón, como un “gran animal” (“gros animal”)<sup>50</sup> que se interpone entre el hombre y Dios. Un “animal” extremadamente poderoso y malo; generador de violencia en su entorno; copia desvirtuada de la realidad trascendente; cúmulo de fuerzas dispares que buscan cohesión; refugio al que acuden los individuos en busca de un falso sentimiento de seguridad colectiva; trampa que seduce fuertemente el alma; y objeto de veneración idolátrica. Pero una sociedad en la que, a fin de cuentas, no queda más remedio que encarnarse; y en la que el místico-filósofo tiene la “sagrada” tarea de reorientar hacia el Creador, y conseguir que la separación (χωρισμός) que los distancia se transforme en medio (μεταξύ) a través del cual el hombre pueda participar de la bondad, verdad, belleza y justicia divinas.

#### LAS RAÍCES ESTOICAS DEL PENSAMIENTO WEILIANO

La última tradición filosófica que S. Weil utilizará para fundamentar su teología es la estoica. Según Pierre Hadot, el estoicismo tardío –del cual Epicteto y Marco Aurelio son los representantes más notables– tiene como característica fundamental ser fruto de la fusión de tres grandes tradiciones filosóficas anteriores: la ética socrática; la física materialista heraclitiana; y la dialéctica megárica, platónica y aristotélica<sup>51</sup>. A través de la primera, los estoicos asumirán que el único *mal* que existe es el *mal moral* –y que por ello, muerte, enfermedad, o pobreza no son males en sí–, y que el valor absoluto del *bien moral* se descubre a través de un proceso racional –y que por ello la vida moral es un asunto relacionado con el ámbito del juicio y del conocimiento. Gracias a Heráclito, los estoicos descubrirán que el universo está en perpetua transformación; que el fuego es el elemento originante de ésta: y que tras todos los elementos aparentemente inconexos que componen la creación existe un λόγος ordenador, o Razón, el cual los une bajo una Necesidad universal. Gracias a los megáricos, platónicos y aristotélicos, los estoicos asumirán, de nuevo, la existencia de un λόγος común, el cual, en este caso, habita en el discurso humano y permite la elaboración de argumentos justos y racionales<sup>52</sup>. Weil, en concordancia con estos postulados, asumirá la existencia de un λόγος universal que mantiene la coherencia interna entre las

<sup>50</sup> PLATÓN, *La República* VI, 493 a-c.

<sup>51</sup> P. HADOT, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius* (Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra 1998) 73.

<sup>52</sup> HADOT, *The Inner Citadel*, 74.

proposiciones y sus antecedentes, entre las causas naturales, y entre los distintos aspectos que conforman la conducta humana. Y remarcará la importancia de llegar a un punto de equilibrio entre todos ellos. Para Weil, la meta del filósofo es convertirse en sabio, es decir, en un ser capaz, en cada momento de su existencia, de hacer coincidir la razón universal con la suya propia, y convertirse de ese modo en un “ciudadano del universo”. Al igual que los estoicos, Weil insistirá en la necesidad de incrementar la atención como actitud básica en la búsqueda diaria de la verdad, y en conseguir una actitud ante la vida que permita alcanzar la libertad individual a través de la *obediencia a la Necesidad*. Para alcanzar este último objetivo, Weil considerará necesario conectar los conceptos *fatum* y *λόγος*, de tal manera que sea posible reavivar en el alma humana el “*amor por la Necesidad*” (o *amor fati*). Al respecto dirá en *Intuiciones Precristianas*: “*Fatum* y *lógos* están (...) emparentados semánticamente. El *fatum* es la necesidad, la necesidad es el *lógos*, y el *lógos* es el nombre mismo del objeto de nuestro más ardiente amor”<sup>53</sup>. De hecho, y en continuidad con esta frase, el concepto estoico que más va a incidir en la soteriología weiliana será el de obediencia. Gracias a su capacidad obediencial, el hombre podrá establecer una conexión entre él y el *Orden del Mundo* (o *Necesidad*), y entre éste y Dios, rompiendo la separación ontológica (*χωρισμός*) que los separa. La obediencia se convertirá, de esta forma, en la actitud humana fundamental, puesto que, además de permitir al hombre conectar las dos realidades, le permitirá encarnar en su ser la característica básica de la que participa todo el universo –su obediencia pasiva–, y la actitud fundamental que define la identidad de Cristo –su obediencia total a Dios.

Al igual que para los estoicos, para Weil, el concepto de Necesidad es clave para definir la identidad de Dios y asegurar su trascendencia. Por *Necesidad*, Weil entiende el estrato intermedio que separa a Dios de lo creado; el vínculo que permite intuir la belleza divina tras las formas caprichosas de la materia inerte; el orden que subyace al constate devenir natural; y la obediencia que rinde la materia a Dios. Según Weil, Dios es el Bien<sup>54</sup>, y la Necesidad “una red de límites sin substancia más duros que diamante alguno”<sup>55</sup>, “una red de relaciones inmatrimales y sin fuerza”<sup>56</sup> que somete a toda la crea-

<sup>53</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 128; WEIL, *Intuitions Pré-chrétiennes*, 149.

<sup>54</sup> WEIL, *Cuadernos*, 645, 697, 737; WEIL, *Œuvres Complètes*. Tome VI. Vol. 3, 123, 185, 228.

<sup>55</sup> S. WEIL, *Echar raíces* (Madrid 1996) 220; WEIL, *Simone Weil Œuvres*, 1209.

<sup>56</sup> WEIL, *Echar raíces*, 222; WEIL, *Simone Weil Œuvres*, 1211.

ción imparcial y despiadadamente, el límite que Dios ha interpuesto entre Él y lo creado, la mecánica que rige el mundo, el velo que esconde la presencia de Dios en la creación, la pantalla (“écran”) que Dios ha interpuesto entre Él y los hombres, y el testimonio de Su ausencia absoluta: “La ausencia de Dios es el testimonio más maravilloso del amor perfecto, y por esa razón es tan hermosa la pura necesidad, la necesidad manifiestamente distinta del bien”<sup>57</sup>. Gracias al concepto de Necesidad, Weil reafirmará dos principios claves en su concepción de Dios: el de la no intervención divina en los procesos creados y el de la necesaria trascendencia de Dios para que la creación exista. De la misma manera, el concepto de Necesidad permitirá a Weil exonerar a Dios de todo cargo por los hechos que ocurren en el universo, y separar en Él dos ámbitos que tradicionalmente le han sido atribuidos: el ámbito de la gracia, que ni violenta ni ejerce fuerza sobre la creación –que Weil continúa atribuyendo a Dios– y el ámbito de la omnipotencia, imparcial y ciega –que Weil desliga de la divinidad y relega a la Necesidad<sup>58</sup>.

La Necesidad es el concepto weiliano que contiene en su interior un mayor número de nociones dialécticamente enfrentadas. Ella es, por una parte, la instancia intermedia que permite a Dios permanecer separado y distante de la realidad creada, a la vez que es el vínculo que permite su mediación. Es la que impide a Dios “evaporar” lo creado con su amorosa presencia<sup>59</sup>, a la vez que la encargada de someter y dominar la creación sin piedad. Es, por una parte, una estructura fría y distante, y por otra, un reflejo de la belleza y bondad divina<sup>60</sup>. Es orden, a la vez que obediencia<sup>61</sup>; desolación, a la vez

<sup>57</sup> WEIL, *La gravedad y la gracia*, 144; S. WEIL, *La Pesanteur et la Grâce* (Paris 1947) 123.

<sup>58</sup> VETÖ, 21.

<sup>59</sup> Según Weil, sin la pantalla que ofrece la Necesidad, la intensidad del amor divino evaporaría la creación como el agua al sol” y todo volvería a ser Dios... “puesto que si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor (...) nos evaporaríamos como el agua al sol” WEIL, *Cuadernos*, 610; WEIL, *Œuvres Complètes*. Tome VI. Vol. 3, 86.

<sup>60</sup> El orden del Universo es el aspecto de la creación que más maravilla a Weil, puesto que, si es contemplado con atención y amor, permite ir más allá de su aspecto brutal y despiadado (la Necesidad), y ser visto desde su infinita hermosura. El sentimiento de belleza es uno de los más fundamentales en la filosofía weiliana, puesto que –junto con los de desgracia y contradicción– permite al hombre experimentar el vacío de Dios en el universo, al mismo tiempo que lo lanza hacia un encuentro definitivo con Él. Esto es así, porque la belleza del universo muestra y esconde a la vez: Muestra que hay un artífice que ha ideado el Universo y que le ha traspasado parte de su ser: “La belleza misma es el Hijo de Dios, pues él es la imagen del Padre, y lo bello es la imagen del bien” (WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 35; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 37). Y esconde a ese autor, siendo ella la prueba de la diferencia que existe entre Él y su obra: “[El Alma del Mundo] es completamente distinta de él, y lo gobierna. Pero se nos hace visible a

que promesa. Su carácter jánico provoca en el hombre los sentimientos más encontrados: pequeñez, estupefacción, apabullamiento, fascinación, asombro, admiración... sentimientos que progresivamente le van transformando interiormente y le permiten, si no desfallece en el intento, no sólo descubrir intelectualmente la existencia de la Necesidad, sino amarla. Cuando esto ocurre, la necesidad se convierte en *μεταξυ*, es decir, en la mediación más poderosa que Dios tiene para atraer hacia sí al hombre puesto que el Universo entero se convierte en camino hacia el Bien.

#### EL DRAMA FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE SIMONE WEIL

Como hemos visto a lo largo de las páginas anteriores, el concepto weiliano de Dios es fruto de la combinación de distintos aspectos procedentes de la tradición pitagórica, gnóstica, platónica y estoica. Gracias a la primera, Weil elaborará su doctrina trinitaria y definirá su concepción de un universo armonizado. Gracias a la segunda, Weil entenderá el acto creador como retirada y abdicación divina, y propondrá, en su concepto de descreación, un método concreto para que el hombre pueda alcanzar redención. Gracias a la tercera, Weil dividirá la realidad en dos planos superpuestos, y propondrá, como tarea fundamental de la filosofía, el construir puentes (*μεταξυ*) entre ambos. Gracias a la cuarta, Weil identificará a la Necesidad como el elemento que separa a los dos planos de lo real (*χωρισμός*), y descubrirá en la obediencia la actitud humana fundamental que permite conectarlos. En todos estos elementos, Weil descubrirá pistas que la pondrán en camino hacia, y le permitirán vislumbrar, la esencia de Dios. Aunque no totalmente. A su juicio, para que estas piezas adquieran significación plena es necesario añadirles una pieza más. Una pieza que dé coherencia al sistema, y que permita su consolidación. Para Weil, Cristo es esa pieza. Cristo es la piedra angular que corona su edificio teológico-filosófico y que da significación plena al resto de piezas que componen su entramado. Y esto es así, porque, para Weil, Cristo es la persona divina que, al haber sido “hecha maldición y desgracia”, permi-

---

través de la belleza sensible, igual que un niño encuentra en la sonrisa de su madre o en una inflexión de su voz la revelación del amor de que es objeto” (WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 36; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 38).

<sup>61</sup> WEIL, *Echar raíces*, 223; *ID.*, *Simone Weil Œuvres*, 1211; *EAD.*, *Intuiciones Precristianas*, 130; *EAD.*, *Intuitions Pré-chrétiennes*, 152.

te la entrada de lo creado en el seno de la Trinidad<sup>62</sup>, y que, al ser “Verbo ordenador del Mundo”, plasma la belleza divina en todo lo creado en forma de distancia<sup>63</sup>. Cristo es el *siervo doliente*, el abandonado en su desgracia por los suyos y por el mismo Dios en quien había depositado su confianza. Cristo es el Justo que ha experimentado hasta el extremo la desgracia (“malheur”), y el perfecto contemplativo de la Belleza del mundo. Cristo es la protofigura en la que se inspiran –incluso sin conocerlo– todos los hombres de buena voluntad; es el *Nuevo Adán* que ha emprendido el camino de salida de la cueva a través de la vía de la contradicción, del dolor y de la muerte; es el *Hombre Nuevo* que ha transformado la autonomía en obediencia, la contradicción en camino hacia la verdad, y el dolor y la muerte en el paso obligado de encuentro con el Padre. Cristo es, además, el modelo perfecto de consentimiento; el que supo conjugar, sin mezclar, el reino trascendente de Dios con el mundo abandonado a la Necesidad; y el que por su obediencia perfecta a ella, ha sido engendrado de nuevo. Cristo es el mediador perfecto, la mediación misma, entre Dios y su creación<sup>64</sup>. A través de su muerte en cruz, y de su inclusión en el esquema trinitario, Cristo es la perfección de la armonía en sentido pitagórico: la armonía en la que los contrarios tienen la máxima distancia y la máxima unidad entre sí. Cristo es perfecta unión por su amor y perfecta separación por su muerte, puesto que amor y muerte son a Cristo, lo que separación y unión son al χωρισμός. Todo ello convierte a Cristo en el punto basculante sobre el que recae el peso de la mediación; el punto medio de la balanza divina que, según Weil, es la imagen perfecta de Dios.

Cristo es, por una parte, mediador entre Dios y nosotros, y, por otra, entre Dios y el universo. (...) Cristo es la mediación misma, la armonía misma. (...) Cristo es la llave que encierra al Creador juntamente con la creación<sup>65</sup>.

Y si Cristo es la pieza clave que da coherencia a todo el sistema, el amor es el elemento que le da su identidad. En primer lugar, porque el amor hace comprensible el significado profundo de la amistad trinitaria en la fórmula

---

<sup>62</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 139; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 164.

<sup>63</sup> WEIL, *Cuadernos*, 830-831; *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3, 343.

<sup>64</sup> Para un análisis en profundidad de Cristo como mediador entre Dios y la creación, véase el análisis de E. O. SPRINGSTED, *Christus Mediator. Platonic mediation in the thought of Simone Weil* (California 1983).

<sup>65</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 139; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 163-164. Véase también: WEIL, *El Conocimiento Sobrenatural*, 32; WEIL, *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3, 404; WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 140; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 165.

φιλίαν ἐναρμόνιον ισότητα. Permite descubrir que Dios es amistad perfecta porque el amor es la esencia de la mediación entre las Personas divinas: “Aplicada a Dios y al hombre, la definición pitagórica de la amistad presenta a la mediación como amor esencialmente y al amor como mediador esencialmente”<sup>66</sup>. Entendida desde el amor, la mediación no es un simple nexo que vincula a las Personas, sino un flujo continuo de comunicación que no sólo no disuelve sus diferencias, sino que las radicaliza hasta el extremo. Este dinamismo permite a la Trinidad estar centrada absolutamente en sí misma, y, al mismo tiempo, extender su dinamismo de amor a toda la Creación a través de Cristo. En segundo lugar, porque el amor permite establecer una conexión entre dos tipos de tiempo que, aunque totalmente diferentes, comparten un mismo origen en la Trinidad: el tiempo de la divinidad, que fluye eternamente sobre sí mismo sin cambio ninguno; y el tiempo cronológico que tiene como modelo al divino. Entre ambos tiempos no hay interferencia. Ambos pertenecen a dimensiones separadas que pueden seguir eternamente el curso que tienen fijado sin estorbarse. No obstante, Cristo, por haber sido hecho materia bruta en la Cruz y haberse convertido en el mediador perfecto entre la Creación y el Padre, permite que se establezca un vínculo entre ambos tiempos. Según Weil, la Cruz abre una brecha en el seno de la Trinidad porque introduce dolor en el circuito eterno de amor divino, y éste, según Platón, “es la disolución de la armonía, la separación de los contrarios”<sup>67</sup>. Al introducir dolor, la crucifixión interrumpe por unos instantes la armonía perfecta entre las Personas: “La crucifixión de Cristo casi abrió la puerta, y casi separó, por una parte, al Padre y al Hijo, y, por otra, al Creador y a su creación”<sup>68</sup>. De esta forma, la puerta que da acceso al círculo de amor divino queda entreabierta momentáneamente posibilitando que la creación, a través del dolor, pueda participar del amor que se tienen las personas divinas. La resurrección –entendida como alegría perfecta– la vuelve a cerrar<sup>69</sup>. Por su sufrimiento, Cristo no sólo es el mediador perfecto entre la Creación y el Padre, sino la puerta a través de la cual, todos aquellos que sufren indeciblemente, tienen acceso a la vida de Dios:

---

<sup>66</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 116; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 134.

<sup>67</sup> WEIL, *Intuiciones Precristianas*, 139; *Intuitions Pré-chrétiennes*, 164.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

Aquellos que tienen el privilegio infinito de participar con todo su ser en la Cruz de Cristo atraviesan esa puerta, y pasan del lado en el que se encuentran los mismísimos secretos de Dios<sup>70</sup>.

Por ello, Cristo es en la filosofía weiliana el símbolo perfecto de la plenitud humana y divina: el hombre que, a través de la atención, ha descubierto la belleza y la verdad que habitan más allá de las fronteras de este mundo, y el hombre que, a través de su sufrimiento, ha logrado introducir el dolor y la separación en el seno divino. Los seres humanos, por su parte, en la medida en que se les es dado participar del sufrimiento de Cristo, pueden convertirse también en mediadores entre Dios y la creación: “contamos con el extraordinario privilegio de ser en un determinado grado mediadores entre Dios y su propia creación”<sup>71</sup>. De hecho, para Weil, ser como Cristo, participar de sus mismos sentimientos, imitar su total obediencia al Padre, es el don que Dios ofrece al que ama el orden del mundo. Un don que conlleva sufrimiento puesto que implica necesariamente trascender los límites del mundo. Amar el orden del mundo es participar ya en esta vida de la justicia trascendente “que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45); es participar ya de la bondad divina, la única que es “buena con los ingratos y los perversos” (Lc 6,35); es participar ya de la verdad divina que no sólo se limita a iluminar la realidad, sino que se compromete a liberarla (Jn 8,32); es participar ya de la desconcertante lógica divina según la cual “el que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna” (Jn 12,25); es habitar en la realidad de aquí abajo sin pertenecer, ni amoldarse, totalmente a ella (Jn 17,14 y 16); es trascender lo creado y verlo desde su verdadera realidad. Por ello, el amor a Dios comporta rechazo. El rechazo de todos aquellos que, de hecho, no lo aman y que simplemente se amoldan a los dictados del mundo (Jn 15,18). Pero si uno continúa amando la creación y su orden subyacente, un día será alcanzado por la Belleza trascendente, y Dios se hará uno con él:

Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros. (...) Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí (Jn 17,21-23).

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

**Resumen.**- El concepto weiliano de Dios es uno de los más complejos y fascinantes de la producción literaria de Simone Weil. El presente artículo rastrea el origen de este concepto y descubre su conexión interna con cuatro tradiciones filosóficas fundamentales: pitagorismo, gnosticismo, platonismo y estoicismo. El análisis de estas tradiciones, y su comparación con algunos conceptos claves de la filosofía weiliana (como son, por ejemplo, armonía, descreación, distancia, abdicación divina, lógos, mediación, obediencia, Necesidad, o amor), permitirán descubrir la concepción teológica de S. Weil y el sustrato filosófico sobre el que elabora su discurso acerca de Dios.

**Summary.**- *The Weilian concept of God is one of the most complex and fascinating concepts of the literary production of Simone Weil. The present article combs the origin of this concept and discovers its internal connection with four fundamental philosophical traditions: Pythagorism, Gnosticism, Platonism, and Stoicism. The analysis of these traditions, and its comparison with some key concepts of the Weilian philosophy (for example, harmony, decreation, distance, divine abdication, logos, mediation, obedience, necessity, and love), will allow it to discover the theological conception of S. Weil and the philosophical substratum on which she elaborates her discourse about God.*