



Emmanuel Levinas y Simone Weil: acuerdos y desacuerdos

Descripción

Simone Weil, con una vida que apenas rebasó los treinta años (1909-1943), es testimonio del convulso siglo XX. Ella es la última aventurera. Su aventura pasa por el compromiso con las víctimas del dolor, pero también por una búsqueda singular de lo sagrado. Emmanuel Levinas (1906-1995) es, por su parte, el más importante filósofo judío del siglo xx, empeñado en conciliar el existencialismo y la fenomenología de Husserl con la exigencia ética del Talmud hebreo y que a lo largo de su vida fue estrechando su contacto con la teología católica. El artículo que sigue trata del grave desencuentro entre ambos pensadores –los dos de origen judío–, pero también del diálogo inevitable entre ellos. Ella, **Simone Weil** es la pensadora de la fuerza, de la fuerza que nos hace esclavos y la que nos libera de la esclavitud. A la primera la llama «**gravedad**», «**gracia**» a la segunda. Desde esos dos conceptos puede comprenderse su compleja evolución intelectual, pues no hay una ruptura entre la joven sindicalista y la creadora de las más bellas y genuinas páginas de filosofía mística que podemos recordar. Hay, eso sí, un evidente desencanto personal respecto de la intervención política que medió entre una y otra. Pero ese desencanto obedece a la coherente tenacidad de su pensamiento.

El espectáculo del mundo era inequívoco para [Simone Weil](#): en todas partes reinan el mal y la desventura. El alma humana solo es una península, como escribe al final de su vida: «todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia».

Ser humano, por tanto, es llevar la marca de la esclavitud. Somos esclavos de nuestras pasiones, de la imaginación y de la indiferencia hacia el que sufre. Para Simone Weil, la ley natural no es sino dolor. El dolor que sufrimos, el que causamos y el que no podemos aceptar. Hasta aquí la gravedad. Todo lo demás es ya sobrenatural. Es la divina excepción de la gracia.

Desde la gravedad y la gracia se comprende la compleja evolución intelectual de Simone Weil: no hay ruptura entre la joven sindicalista y la creadora de bellísimas páginas de filosofía mística

La gracia resulta precisa, entre otras cosas, para no engañarnos, para que la imaginación no nos confunda acerca de este espectáculo del mundo y, sin embargo, seamos capaces de amar el dominio mismo de la gravedad física, este lugar que Dios ha dejado vacante para que nosotros podamos ser. El mundo en su conjunto es el sacrificio de Dios, y Cristo es el signo de nuestra respuesta posible a ese sacrificio. La gracia consiste en recibir el daño sin devolverlo.

Para Simone Weil, todo es cuestión de mirada, de una orientación individual de la mirada que se traduce en el **amor fati** y en la responsabilidad hacia la desventura de los otros. Personalmente, ella solo quiso alimentarse de luz, pero no por ello dejó de pensar en los alimentos terrestres y espirituales de la humanidad. Para atender estas necesidades escribió, desde el exilio y en condiciones difícilísimas que le llevaron a la muerte, su teoría del arraigo: [L'enracinement](#).

Ser planta

Esa metáfora de la raíz está pensada desde las necesidades del alma, desde aquello que la alimenta o, por el contrario, la deja desnutrida. El arraigo es en sí mismo la necesidad más importante del alma. Nos dirá Simone Weil que el ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del porvenir. Hecho de memoria y prognosis, el arraigo implica, por lo tanto, una relación singular e identificable con el tiempo. Si el tiempo es, sobre todo, tiempo de la carencia, distancia entre lo que soy y lo que deseo, encuentra sin embargo en el arraigo una satisfacción comunitaria que excede la desventura original. Como escribe en sus *Pensamientos desordenados* de forma impresionista: «Un pueblo cristiano es un pueblo en el que se va a misa el domingo y se prohíbe decir juramentos a los niños».

Esta metáfora vegetal y orgánica no solo se refiere al vínculo de un medio colectivo con el tiempo. También involucra al destino espiritual individual en su doble polaridad de gravedad (necesidad causal, determinismo del mal) y gracia. Por eso escribe Weil que nosotros estamos clavados al suelo y que, sometidos a la necesidad, somos libres tan solo para orientar la mirada: somos como plantas cuya única elección consiste en colocarse o no a la luz.

Clavados al suelo, sometidos a la necesidad, somos libres solo para orientar la mirada:
somos como plantas cuya única elección consiste en colocarse o no a la luz

Del mismo modo que la energía solar desciende sobre la tierra y permite a la planta, apegada al suelo, crecer verticalmente de abajo hacia arriba, así el alma puede disponer su hospitalidad para la imprevisible gracia. En este sentido, Weil consideró el trabajo campesino como una importante intervención en el drama sagrado de la relación entre Dios y lo creado. El esfuerzo campesino no es menos sublime que el privilegio del sacerdote en la Eucaristía. En ambos casos acontece el cuerpo y la sangre de Cristo. Y así todo alimento es, en definitiva, una imagen de la comunión.

Desarraigo: bosque y desierto

¿Y qué ocurre con el desarraigo? pues que el origen de la violencia está precisamente en él. En la potencia mecánica con la que nos impulsa a codiciar el bien del otro y a devolverle, incluso con creces, nuestro propio mal. Por esto se ha hablado del arraigo como objetivo político, como lucha por la independencia simbólica de los oprimidos (así *Wanda Tommasi* en *Simone Weil. Descifrar el silencio del mundo*, 1995). El arraigo es un proceso de valorización de quien nada vale. Justo ese proceso es el que impide el desencadenamiento mimético de la agresión al otro.

Aparentemente, es en esta teoría del arraigo donde **Levinas** encuentra una diferencia insalvable con

Simone Weil. Parece como si hubiese dos metáforas extremas de la vocación ética, del lugar (*ethos*) en el que se responde a esa llamada: el bosque y el desierto. Dos pantallas que esconden otras metáforas más profundas: los dioses y el libro. Desde el desierto del libro –del texto y la ley– Levinas interpela a Simone Weil, porque «el advenimiento de la Escritura no es la subordinación del espíritu a una letra, sino la sustitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz. Es sobre el suelo árido del desierto, en el que nada se fija, donde el verdadero espíritu desciende en un texto para cumplirse universalmente», escribirá Levinas en su *Simone Weil contre la Bible (Difficile liberté, Essais sur le judaïsme, 1990)*. Simone Weil estaba contra la Biblia, entendiendo por tal el Antiguo Testamento.

Que, por otra parte, ese arraigo, ese *enracinement*, se trasplante a una durísima polémica con una filosofía relativamente afín al nacionalsocialismo no deja de ser significativo. Pues tal como escribe Levinas en *Heidegger, Gagarin et nous*: «He aquí la eterna seducción del paganismo, el infantilismo de la idolatría. Lo sagrado se filtra a través del mundo –el judaísmo no puede ser sino la negación de eso–. Destruir los bosques sagrados: ahora comprendemos la pureza de ese pretendido vandalismo». Ésta es la respuesta del superviviente a la catástrofe histórica derivada de una exaltación fanática de lo patrio.

A pesar de la violencia inhabitual con la que Levinas se enfrenta a Simone Weil, no puede evitar el respeto hacia «una mujer santa»

A pesar de la violencia inhabitual con la que Levinas se enfrenta a Simone Weil, no puede evitar el respeto hacia «una mujer santa» capaz de llegar al sacrificio de su vida en la lucha contra el nazismo. Es cierto que Simone Weil identificó en alguna ocasión el imperialismo de Roma e Israel con el de la Alemania hitleriana: esta fuerte injusticia hacia el patrimonio moral del judaísmo no había pasado todavía por la prueba de la *Shoah* y la persecución. La última carta de Weil al padre Perrin, desde Marsella, muestra un claro cambio de perspectiva: «ni siquiera creía posible plantearme la cuestión del bautismo. Sentía que no podía abandonar honestamente mis sentimientos respecto a las religiones no cristianas y a Israel». ¿Deseó tal vez de permanecer judía? Probablemente, pero no en un sentido confesional –que nunca conoció– sino como quien elige la suerte del vagabundo y del mendigo. Como quien, con una muy precisa voluntad de exilio y soledad, no quiere encontrarse en casa.

Recuperar el diálogo

A pesar de todo, es posible reconstruir el diálogo entre ambos pensadores. Un diálogo que no surge de nuestro capricho, sino de la misma dificultad para hablar entre un judío todavía demasiado griego y una griega todavía demasiado judía, protagonistas los dos de esa conversación interminable entre Atenas y Jerusalén, esto es, de la conversación misma de Occidente. Pero esta conversación, que afecta a Europa como tejido y texto, no se separa ni un ápice de la materialidad de la escritura. Porque Levinas nunca renuncia a Weil, aunque sí lo haga –y de manera no poco misteriosa– a la polémica. El año 1972 sería el punto de inflexión de esa charla.

No es casual la elección de esta fecha, puesto que se apoya en el comentario de Levinas a la poética de Paul Celan. Comentario que se resume con un paso, con una transición o pasaje: «del ser al otro» (*de l'être a l'autre*), esto es, de la ontología –incluso aun poetizada, como en el caso de Hölderlin y

Heidegger– a la ética. Precisamente al hilo de esa nueva trascendencia ética en la que estriba la desustancialización del yo por apertura al otro, decide Levinas incluir en *Nombres propios* (1987), y sin ninguna exégesis, una cita de Simone Weil a modo de nota (¿aclaratoria?): «Padre, arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer de ellos cosas para ti y no dejar subsistir de mí eternamente otra cosa que este mismo arrancar».

Las dificultades de su diálogo fueron las de un judío demasiado griego y una griega demasiado judía, protagonistas los dos de esa conversación interminable entre Atenas y Jerusalén, esto es, la conversación misma de Occidente

Misteriosa desnudez la de esta cita, que es preciso perseguir en sus repeticiones en contextos diversos. Por ejemplo, en *De otro modo que ser*, al escribir de la interioridad como exilio y puro desenraizamiento de sí, o bien en su curso del año 1976 sobre Dios y la onto-teología, donde arriesga una escueta valoración sobre la perspicacia de Weil para medir la violencia de la pasividad como desgarramiento. Esa pasividad que es, sobre todo, exilio, deportación y sustitución del otro. Parece claro en ambos casos que Levinas ha terminado por dar con una cierta cercanía y una interlocución posible, incluso invirtiendo la trayectoria de Weil desde la raíz al desarraigo.

No menos importante se nos antoja la fórmula tomada en cuenta para ello, esto es, esa repetición casi muda y religiosa. La reverencia con la que parece otorgarle un poder místico a la frase. Como si para ella valiese lo que Weil había escrito sobre la oración del Padre Nuestro en *A la espera de Dios* (1993), es decir, que «no cabe pronunciarla con atención plena en cada palabra sin que un cambio, quizá infinitesimal pero real, se opere en el alma».

El yo como rehén moral

La raíz es alegoría del don. De una expropiación a-económica. Es el don, incluso el don sin reserva que consiste en dar la muerte, el que funda la responsabilidad, la respuesta al otro que nos convoca desde su absoluta y paradójicamente imperiosa dependencia. Esta llamada nos desestructura: el yo no puede ser pensado sino como el «hème aquí» de la respuesta en acusativo. Esta idea del rehén, del yo en cuanto rehén moral, definitoria del pensamiento de Levinas, la encontramos también literalmente defendida en Simone Weil: uno se ofrece como rescate por otro. El genio del amor ético sin concupiscencia, el genio de la caridad, consisten en cierta capacidad de mirar a lo que casi ya no existe: a la carne malherida y hambrienta que yace abandonada junto al camino de la Historia. Pero esto supone, de otra manera, el desarraigo y la quiebra del yo. Porque la responsabilidad es para Weil del orden de la gracia y el milagro: «Solo Dios es capaz de amar a Dios. Lo único que nosotros podemos hacer es renunciar a nuestros sentimientos propios para dejar paso a ese amor en nuestra alma» (Simone Weil, en *Pensamientos desordenados*, 1995).

Esta idea del rehén, del yo en cuanto rehén moral, definitoria del pensamiento de Levinas, se encuentra también en Simone Weil: uno se ofrece como rescate por otro

Nos atrevemos a decir que hay arraigo, en este sentido, para el pueblo judío cuando Levinas lo piensa como juez de la Historia y relativamente ajeno a ella, a sus compromisos y crueldades. Cuando lo piensa bajo una permanencia que no es tanto autosatisfacción como vigilante exigencia ética. De esa exigencia proviene la conversión de la raíz en escritura: «¡Ah, el tamarindo que planta Abraham en

BaarSheba! Uno de los raros árboles de la Biblia y que surge con su frescura y con su color para encantar a la imaginación en medio de tantas peregrinaciones, a través de tantos desiertos. Pero cuidado. El Talmud teme que nos dejemos perder en su canto bajo el viento del Me- diodía y que no busquemos el sentido del ser. Nos arranca de nuestros sueños: Tamarindo es una sigla, las tres letras que hacen falta para escribir su nombre en hebreo son las iniciales de Alimento, Bebida y Morada, tres cosas necesarias para el hombre y que el hombre ofrece al hombre» (Emmanuel Levinas, en *Heidegger, Gagarin et nous*, en *Difficile liberté*).

Desde caminos diferentes, y casi como un abrazo entre dos derivas que se alejan, Simone Weil y Levinas piensan en el enigma del compromiso moral. Ella lo hace a partir de una conmoción mística de la mirada. Esa que le permite decir en *Intuitions pre-chretiennes* (1985): «Cuando se ha comprendido hasta el fondo del alma que la necesidad es solo uno de los lados de la belleza, siendo el otro el bien, entonces todo lo que torna sensible a la necesidad, contrariedades, dolores, deviene una razón suplementaria para amar». A pesar de este amor a lo que sucede, o precisamente por ello, Weil no se ahorrará ningún cuidado hacia el otro, pues, como escribe en *La gravedad y la gracia*, «hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible, porque la desgracia no sirve para nada más que para la gracia, y esta sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desgracia para los elegidos».

Habitados como estamos a la débil complacencia, a la administración de las más variadas estrategias de exoneración moral, estas palabras nos parecerán el fruto de un insoportable narcisismo. Por lo menos tan insoportable como el de Levinas cuando, citando a **Dostoievski**, asigna al yo la máxima culpabilidad allí donde todos son culpables. Cómo aceptar una responsabilidad sin satisfacción. Cómo admitir que lo necesario de la respuesta se funda precisamente en la imposibilidad. La raíz y la arena de la escritura confluyen allí donde la razón instrumental y calculadora resulta excedida. En el orden del día de la ética no se incluyen riesgos ni beneficios: está en un orden diferente al de la ideología. También lejos de la vida planificada en la que todos los valores se han disuelto como el humo. Más allá de los bosques o de la *Lichtung* de **Heidegger**, donde podría incubarse el horror, pero también allende los desiertos de **Nietzsche**, que crecen («Die Wüste wächst») y que se albergan en el corazón.

Fecha de creación

29/03/1997

Autor

Isabel Ruiz de Temiño y Julio García Caparrós