

SIMONE WEIL: HOMBRE, REGALO, REDENCIÓN

Lourdes Rensoli Laliga. Universidad Europea de Madrid
lourdesrl@hispavista.com
rensoli@hotmail.com

Resumen. Simone Weil es conocida como autora de una concepción místico-filosófica cuya principal característica es la paradoja. Se analizan aquí la influencia de Marx en sus ideas, su anti-judaísmo y la exclusión de la religión judía de una posible religión universal entendida como síntesis del Cristianismo, el islam y las religiones orientales.

Abstract. Simone Weil is known as author of a mystical-philosophical conception, whose principal characteristic is the paradox. An analysis is made of the Marx's influence on her ideas, of her anti-Judaism and on the exclusion of Jewish religion of a possible "universal religion", conceived as synthesis of Christianity, Islam and oriental religions.

Se hace difícil escribir sobre el pensamiento de Simone Weil porque sus claves son paradójicas. Podría ser más sencillo si se eligiera sólo uno de los aspectos particulares que lo conforman y se buscara desarrollarlo hasta las últimas consecuencias, prescindiendo del contexto general de sus reflexiones. Pero existen filósofos que, como ella misma, no admiten este tipo de estudios, so pena de ofrecernos una imagen parcial, posiblemente mutilada, de sus concepciones, y en todo caso contradictoria con el resultado de líneas diferentes de indagación. Son los filósofos cuyas doctrinas tienen como base la paradoja, si ésta puede considerarse una base, o, si se prefiere, en los que la paradoja constituye premisa indispensable para enfocar cualquiera de los temas que atrajeron su atención.

Tal es el caso de Simone Weil. ¿Indica ésta falta de coherencia en esas figuras y en ella en particular? Sería muy aventurado responder *a priori*, fuese cual fuese la respuesta, porque sería necesario tener solucionadas de inicio muchas cuestiones, y ello no siempre es posible. Simone Weil en especial fue filósofa, creyente apasionada en la mayor parte de los principios del Catolicismo, que no se decidió a abrazar por entero, mística, activista social, intelectual comprometida, antifascista, y antijudía (antisemita, decía ella, según era costumbre entonces¹), y en ello no desempeñó un papel secundario el hecho de haber descubierto tardíamente que ella misma era judía, después de haber asimilado profundamente el ambiente antijudío en la cultura francesa de la primera mitad del siglo XX, factor este último que suele pesar en el odio a sí mismos que experimentan ciertos

¹ Es curioso que en la propia cúpula del III Reich existiera una preocupación por la ambigüedad del término *antisemita*. Esto no se debía al reconocimiento de las diferencias raciales y étnicas existentes entre los judíos, sino al temor de ofender a los colaboradores árabes del Reich, también *semitas*, como el Muftí de Jerusalem. Cfr.: Poliákov/Wulf, p. 306; sobre S. Weil cfr.: Giniewski, pp. 45-51.

individuos en grupos sociales tradicionalmente discriminados, fenómeno bastante estudiado entre los judíos².

Pero no se piense en una sobrestimación por nuestra parte del papel que esta circunstancia —relativamente poco investigada hasta ahora, por lo demás, pues llega a decirse que abandonó el Judaísmo, cosa imposible pues nunca lo profesó— pudo desempeñar en el devenir de sus ideas acerca del hombre y del trabajo, sino más bien en el interés de sopesar todos los hechos que influyeron en dicho devenir, y en especial en su carácter paradójico, al inicio señalado. Pues un amor que excluye de su objeto a una parte de la humanidad, precisamente la más perseguida y martirizada en aquellos momentos, que hace gala cuando menos de una escalofriante indiferencia hacia el pueblo judío, mientras es capaz de llorar por los vietnamitas o de afirmar como deber cristiano el amar a los nazis, a causa del mal que había en ellos, no puede aspirar a la universalidad ni a establecer una vía para la redención humana.

1.- Las claves de lo humano.

Desde sus años de formación, sobre todo con Alain, en cuyos cursos escribe trabajos sobre temas que van desde rasgos de la percepción hasta ciertos valores, desde figuras concretas hasta la presencia de la filosofía en obras literarias, se advierte en S.W. el predominio de la reflexión antropológica (el alma, el contraste entre la necesidad y los deseos, entre las tendencias que establecen gravedad y Gracia), extendida a la cuestión social³. Llama la atención —sobre todo en la cuestión que nos ocupa— la parcial coincidencia con la evolución, en su momento, de Karl Marx. Este sin embargo dejaría atrás la etapa antropológica, plasmada en los *Manuscritos* sobre economía y filosofía de 1844, para sumergirse en el análisis de las estructuras económicas capitalistas. Si alguna vez pensó retomarla, sobre bases más ricas tras este estudio, nunca llegó a hacerlo⁴. Pero había dejado un porte fundamental: la sustitución de la enajenación religiosa, sustentada por Feuerbach, por el trabajo enajenado como fuente del sufrimiento de los obreros.

Simone Weil sin embargo retornaría al tema del hombre después de adentrarse en la doctrina marxista clásica y en sus variantes leninista y troskista, y de criticar profundamente muchos de sus aspectos y, sobre todo, su programa político. Reconoce sin embargo “fragmentos compactos, inalterables en su verdad, que forman parte natural de toda doctrina verdadera”⁵ (y que hacen estos *fragmentos* no sólo compatibles con el Cristianismo, sino de necesaria asimilación por parte de éste), pero en modo alguno una doctrina integral sobre la realidad natural y social, como habrían querido hacer ver sus seguidores. El rechazo a toda religión por parte de Marx es para S.W. el resultado de la necesidad

² Weininger, cap. XIII. Véanse también los trabajos de Lessing, Deutscher, Patay y Perednik. Giniewski dedica buena parte de su libro al tema (pp. 270 en adelante).

³ Esta tesis preside los trabajos de Chenavier y E. Bea Pérez (véase bibliografía) Véanse también: M. Larrauri, “La creación de sí”. En: C. Revilla (ed.), pp. 90 ss; Ch. Zamboni: “Simone Weil: entre necesidad y deseo”. En: *Ibid.*, pp. 74-87; Davy, IV-VI. Se echa de menos el tratamiento de este nexo en muchos trabajos sobre ella.

⁴ En la etapa anterior a la *pereztroika*, al menos dos filósofos marxistas acometieron esta tarea: Mijaíl Bajtin en la URSS, quien comenzó bajo el estalinismo, y Lucien Sève en Francia, en los años 70. Prescindimos aquí de la discusión acerca de la posición marxista, o no, de Bajtin.

⁵ O.L., p. 199.

de apoyar su filosofía en un absoluto que ya no podía ser Dios, porque “estaba pasado de moda. Se tomó la materia”⁶.

No puede ser más superficial este ángulo del análisis. Como ocurre en su propio caso, Dios no suele ser una *moda* para los filósofos, sino, por fe en El o por carencia de ella, por considerarlo una fuente de liberación o de opresión, un tema crucial de reflexión, que puede estar o no vinculado a la filosofía. Aceptado o negado, rechazado o “superado”, continúa figurando como *idea*, fundamento del orden universal o ser-otro del hombre, y el Idealismo alemán, la izquierda hegeliana y la reacción filosófica antihegeliana de la época de Marx constituyen buenas muestras. Pero la trayectoria espiritual de Marx desde el ateísmo *como negación de Dios*, al estilo de Feuerbach, a la posición materialista dialéctica que, según el propio Marx, implica la “superación de toda religión”, exigiría un análisis que la autora no estaba dispuesta a hacer: la condición de judíos asimilados de los Marx—similar a la de los Weil— y el bautismo de su padre con el fin de conservar su posición de funcionario público⁷. La materia privada de espiritualidad en todo sentido sólo deviene un absoluto cuando existe un rechazo a la trascendencia, sea porque ésta ha perdido sentido, sea porque el que se le atribuye no alcanza a colmar las necesidades humanas.

Sin embargo, junto a ese aspecto superficial, un punto medular del pensamiento de S.W. acerca del hombre se destaca aquí: la contradicción esencial de éste, que oscila entre la tendencia al bien de su ser y su sometimiento a la necesidad⁸, paradoja evocadora de Pascal⁹, en la que se subrayan su grandeza y su miseria, elementos absolutamente antitéticos e irreconciliables por vías racionales, cuya unidad constituye un misterio accesible sólo a la mística; la misma vía que permitiría conciliar la gravedad y la Gracia, un importante derivado de la misma paradoja.

Ello explica sobre todo la inconstancia del hombre, su inevitable fluctuación que le impide sostener sin decaer la tendencia al bien, sea éste del tipo que sea. Porque la búsqueda consecuente del bien exige el evangélico *negarse a sí mismo*¹⁰, es decir, negar la *persona*, fluctuante y marcada por la gravedad, para que aflore la chispa divina y predomine la Gracia.

Pero hay más. Lo anterior no es sino el plano exterior de un ser caído, cuya existencia misma constituye un acto de transgresión. El hombre es lo opuesto a Dios. O más bien, Dios es la Otredad absoluta. En la Creación, Dios se ha fragmentado y ausentado, dejando a la criatura abandonada a la miseria de su finitud, de su pesantez. La ley universal de justicia atribuida a Anaximandro, presente en las palabras puestas por Calderón en boca de Segismundo, lo resumen: *el delito mayor/del hombre es haber nacido*. Pues al nacer, el hombre adquiere la condición de *persona*, es decir, de un grupo de especificidades que conforman un ser finito del que no puede provenir el bien¹¹. En el ser humano sólo lo sagrado es respetable y digno de ser amado. Es bueno recordar que también Schopenhauer,

⁶ O.L., p. 202.

⁷ Cfr.: Mehring, pp. 7 ss.

⁸ Cfr.: O.L., pp. 202-203.

⁹ Cfr.: Pascal, *Pensées*, XVII, XVI.

¹⁰ Mateo 16, 24; Marcos 8, 34; Lucas 9, 23.

¹¹ Cfr.: Cuadernos, pp. 168-169, 193, 220. En la p. 559 escribe: “Todo cuanto yo hago, sin excepción, es malo, porque yo es malo”. En las pp. 695-696, agrega: “Dios me ha dado el ser para que yo se lo devuelva (...) Dios me permite existir fuera de él. Soy yo quien ha de rechazar esa autorización”.

muchos de cuyos postulados parecen haber dejado su huella en S.W., concede gran importancia a esta y a otras ideas de Calderón¹².

Lo sagrado es impersonal¹³, algo *dado* y ajeno a lo creatural. Es la dimensión del ser, de lo trascendente y absoluto, difícil de hallar entre la hojarasca de la persona, propia del individuo. No es racionalmente captable y corresponde al orden de las *verdades del corazón* a las que se refería Pascal, porque, según estableciera San Anselmo, se sitúa más allá de lo pensable¹⁴. Esa dimensión trascendente contiene la aspiración al bien. La persona impide mantenerla: equivale en el hombre a la “retirada de Dios” tras su fragmentación, posibilitadora de la multiplicidad. No es extraño entonces que, para S.W., resulte imprescindible anular cuanto corresponde a la persona, al individuo, como premisa para acceder a ese absoluto cuya presencia en el corazón constituye un absurdo, la mejor muestra de su ausencia radical en el mundo.

S.W. se detiene en numerosas ocasiones no sólo a mencionar las fuentes de esta idea que es capaz de reconocer, sino a analizarlas. El gnosticismo, los primeros filósofos cristianos, la doctrina católica, la cátara, el sufismo y el pensamiento del extremo Oriente, entre los que encuentra una recóndita unidad a la que habrá que referirse más tarde, aparecen muy a menudo en su obra, y de ellas deriva reflexiones sobre los más diversos ámbitos: desde la vida del espíritu hasta la naturaleza del trabajo o un posible esbozo de sociedad futura. Es un caso similar al de Schopenhauer, quien, pese a su rechazo a muchos aspectos del Cristianismo, tenía tan presente su mística, junto a las de otras religiones, como haría ella mucho después, y consideraba el Protestantismo como una traición al legítimo espíritu cristiano. También Schopenhauer pensaba en todo aquello que constituye la individualidad como un obstáculo—resultante de la voluntad de vivir—para trascender los propios límites, única vía para eliminar el sufrimiento, mediante la anulación de la *persona*, de modo que sólo el alma universal o *paramatman* prevalezca en el individuo.

También él, como haría S.W., se inclina hacia las religiones orientales y hacia diversas formas de gnosticismo¹⁵, y excluye de estas fuentes reconocidas al Judaísmo, o lo menciona sólo para criticarlo con dureza, sin dejar de mostrar cuando menos una total incompreensión de éste, y poco mejor trata muchos elementos del Cristianismo. Uno y otra forman parte de la tendencia a eliminar del Cristianismo su raíz judía, a favor de una u otra religión pagana de la Antigüedad, según cada pueblo, que fue abriéndose paso en Europa, sobre todo a partir del S. XVIII, con la acentuación de la secularización de la vida y de la cultura que tuvo lugar desde los inicios de la modernidad y la idealización de las culturas populares, que alcanzó en el Romanticismo un punto culminante y serviría de fundamento al populismo¹⁶.

Es harto conocido que S.W. no tuvo una formación judía, que nunca profesó ni practicó el Judaísmo, y que su conocimiento de la historia del pueblo judío y de las fuentes religiosas parece en extremo deficiente, cuando no nulo en ciertos puntos¹⁷. Pero su

¹² Cfr: Schopenhauer, I, 5, III, 51.

¹³ Cfr. E.L., p. 21.

¹⁴ Cfr.: E.L., p. 63.

¹⁵ Abordamos esta cuestión en nuestro trabajo: “La filosofía india en Europa: Arthur Schopenhauer”. *Letras de Deusto*, vol. 29, nº 82, enero-marzo/1999, pp. 9-31.

¹⁶ Cfr.: Poliákov-2, pp. 97 ss.

¹⁷ Cfr.: Giniewski, pp. 159-165. El autor descarta toda posibilidad de influencia de la Kabbalah luriánica en S.W. a causa de su ignorancia del Judaísmo y de los caminos divergentes que la doctrina de la Creación sigue en una y en otra, pero no hay que olvidar el camino de meditación mística de las letras y los nombres, desarrollado

propia actitud de rechazo hacia el Judaísmo y su animadversión hacia los judíos sería capaz de explicar su silencio en torno a la doctrina cabalística del *zim-zum*, cuya presencia en la autora ha sido señalada¹⁸ y que difícilmente se escaparía de la atención de alguien con su avidez intelectual y su interés por las formas más diversas de la mística.

No hay que obviar tampoco un acontecimiento crucial: mientras existió en Israel el Templo, una lámpara encendida daba testimonio de la presencia en éste de lo divino, es decir, de la *shekiná*. Ni palabras ni oraciones podían hacerlo. En este corazón del Judaísmo permanecía una llama que dejó de brillar por temporadas para ser siempre restaurada. Al ser destruido el segundo templo, se estableció un permanente estado de duelo por esta ausencia, recordada aun en la alegría de las bodas. De este modo, en el corazón humano la añoranza de la presencia supone la penitencia—un distanciamiento en el mismo seno de la vida— y el esfuerzo individuales por la recuperación universal. ¿Puede considerarse incompatible esta idea con la siguiente reflexión de S.W.?: “El único intermediario por el que el bien puede bajar desde donde se encuentra a un medio humano lo constituyen quienes de entre los hombres tienen su atención y su amor puestos en ella”¹⁹.

No hay otro sentido de la vida. Todos los demás son ficticios, o peor, ligados a la persona, a la gravedad, a remachar las cadenas que atan al hombre al dolor y a su lado inferior. Pero existe una segunda dimensión, más terrenal, de este sentido: el hombre es un ser actuante; mientras exista como individuo, habrá de actuar, es decir, sujetarse a finalidades. El único sentido legítimo de su acción es la justicia, a la luz de la cual será necesario juzgar el trabajo, su papel en la vida individual y social, sobre todo su condición enajenada. Pues la superación de ésta constituía para Marx—punto obligado de referencia de S.W.— la condición irrenunciable de la redención terrenal del hombre²⁰.

2.- Justicia, trabajo, educación: ¿renovación social?

“La justicia consiste en vigilar para que no se haga daño a los hombres”²¹. Todavía no se habla de un ideal social, aunque puede llegar a serlo. Por el momento es una reacción frente al *grito de la criatura oprimida*, según Marx caracterizaba la religión. Es una reacción de com-pasión, de “sentir con” el otro, de religación. Pero los esfuerzos mancomunados podrían convertirla en empeño social y aun en norma de la sociedad, de modo que el único daño lícito sería el castigo por una falta, destinado a promover en el reo la plena conciencia del delito cometido y la enmienda.

La pobre dimensión concedida por el marxismo a la vida espiritual, siempre supe-ditada al contexto socio-económico, su rechazo a la religión, que no rebasa los argumentos de la Ilustración o de su heredero Feuerbach, introdujo una idea aun más enajenante:

por los cabalistas, que perseguía un modo de redención a través del trabajo espiritual individual. Muy posiblemente haya sido la factible anulación del mesianismo contenida en este método lo que haya impulsado a Rabí Isaac Luria a buscar una vía en la que ambas modalidades se conjugaran, como se señala en Scholem, p. 270.

¹⁸ Cfr.: Steiner, pp. 166-167.

¹⁹ E.L., p. 63. No se olvide que, según la Kabbalah judía, existe un número de justos—36—que velan por la existencia y redención del universo. Los *bodisattvas* budistas desempeñan una función similar.

²⁰ Conceden especial atención a este punto los ya mencionados Chenavier y Bea Pérez.

²¹ E.L., p. 36.

la revolución, verdadero opio del pueblo para S.W.²². Esto no sólo dió lugar a que la filósofa cuestionara las posibilidades del marxismo como doctrina conducente a la justicia, sino a que la considerara posible fuente de nuevos males. Pues la noción de fuerzas productivas, destinada a explicar la existencia de la sociedad y sus transformaciones, “no deja ninguna esperanza para la justicia”²³, por cuanto el pensamiento mismo está condicionado por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. La misma posibilidad de una revolución surge, según Marx, cuando dichas fuerzas dejan de encajar en el marco de las relaciones de producción existentes. La fuerza entonces rige las características de la producción, y por lo mismo, determina las condiciones y peculiaridades del trabajo, problema fundamental por dos razones: primera, para la mayor parte del género humano resulta indispensable, pues de éste depende su subsistencia; segunda, sus características impiden que haya justicia.

El error de Marx, según S.W., consiste en que, una vez detectadas las relaciones de fuerza, no fue capaz de superarlas, de liquidarlas como elementos de coerción y recuperar para el espíritu y su actitud vigilante, propia de la justicia, el inmenso poder de dichas relaciones, sino que las consideró un componente inevitable de la producción y reproducción de la vida social y se limitó a pensar en su transformación, según el modelo del socialismo utópico. La teoría marxista quedó mediatizada, pese a haber sido capaz de detectar la esencia del *trabajo enajenado*, que destruye la vida de los obreros, o al menos toda capacidad de disfrute de la misma. Esto marcaría el marxismo hasta el punto de no haber sido éste capaz de generar una verdadera doctrina acerca de una sociedad justa, sino el llamado “socialismo científico” que Lenin hizo depender de la dictadura del proletariado. La historia posterior ya se conoce.

De aquí se deriva otra paradoja, cuyos términos podrían plantearse así: el trabajo obrero, sostén de la sociedad capitalista, se lleva a cabo en condiciones de tal dureza que aquellos que pasan sus vidas realizándolo empobrecen y depauperan hasta la aniquilación su humanidad, física y espiritual. Es decir, *sus personas*: “El trabajo es como una muerte cuando carece de estímulo”²⁴. Pero, ¿no era precisamente lo que llamamos *persona* lo más indigno y lo menos respetable en el hombre? ¿qué sentido tendrá entonces velar por la redención de algo que obstaculiza el aflorar de lo sagrado en la criatura humana? ¿no consistiría la verdadera justicia, según la ley de reparación de Anaximandro, en permitir y aun auspiciar ese aniquilamiento? ¿es ésa la verdadera causa de que S.W. considerara al pensamiento griego y no al Judaísmo como la raíz del Cristianismo?

Rozamos aquí un delicado límite que separaría tres formas posibles de mística: primera, la transformación del trabajo en la vía por excelencia de superación de sí mismo, de modo que en lugar de aniquilamiento hubiese sacrificio transformador y Encuentro; en otras palabras, *metanoia*. Segunda, la mística de la negación personal practicada personalmente por S.W., autoinmolación propia de espíritus más despiertos, si se quiere, “elegidos”; tercera, la depuración de la especie mediante la aniquilación de sus formas “inferiores, el más repugnante y criminal procedimiento del fascismo. ¿No era precisamente esa la “justicia” que el III Reich aplicaba en esos momentos a los judíos y a otros grupos sociales “indeseables”? Que en sus procedimientos subyacía una forma de mística neopagana

²² Cfr.: S.W.: “examen crítico de las ideas de revolución y de progreso”. En: O.L., pp. 159-165.

²³ O.L., p. 201.

²⁴ G.G., p. 209.

es algo conocido²⁵, que la propia S.W. detectó cuando sentenció sobre la II guerra mundial: “esta guerra es una guerra de religiones”²⁶ y habla del impulso demencial de Alemania como “un furor de idolatría”. Camino hacia arriba y camino hacia abajo no siempre son uno y el mismo... Sobre este aspecto será necesario retornar.

Basta repasar sus diarios de fábrica, sus escritos sobre el trabajo agrícola o industrial para confirmar que S.W. considera el sufrimiento de los obreros equivalente a la pasión de Cristo: a la extenuación física, a la larga causante de graves enfermedades y hasta de la muerte, se unen el menosprecio por parte de los patronos y a menudo las medidas represivas, si se protesta o se exige un cambio. Podría objetársele que, según predica el Cristianismo, la pasión de Jesús fue voluntariamente aceptada por él como *Christos*, como vía para la redención humana, mientras que el sufrimiento y degradación del obrero se imponían entonces en Europa como necesarias consecuencias de la escasa o nula protección social y legal de éste y no solían concluir con la redención de nadie, sino con vejez y muerte prematuras y las más veces el retroceso del obrero hacia la animalidad, pues “existir no es un fin en sí para el hombre (...). Los bienes se añaden a la existencia”²⁷.

Si no hay bienes, la existencia se convierte en un mal y la única finalidad de la existencia consiste en autoperpetuarse, es decir, perpetuar el mal. ¿Cómo establecer en semejantes condiciones la justicia, que, de acuerdo con la definición antes expuesta, justicia social significaría organizar la sociedad de modo tal que se velara para que no se hiciera daño a nadie? Esta organización comenzaría por el trabajo, y S.W. propone la belleza como remedio al aniquilamiento, el acercamiento de los obreros a Dios, fuente de la belleza, rodeado de varios ritos de iniciación al trabajo, además de una especial preparación intelectual, tendente a reducir lo más posible las diferencias entre el profesional y el obrero.

Huelga decir cuántas implicaciones tuvieron ideas de este tipo durante el siglo XX, desde el movimiento de sacerdotes obreros hasta la teología de la liberación, pasando por los diálogos entre marxistas y cristianos, que—es bueno recordarlo— fueron auspiciados en sus inicios por R. Garaudy, hoy convertido al Islam radical y tan *antisemita* al menos como la propia S.W. Lo que de positivo hubiera en dicha idea fue ahogado por el oportunismo de los partidos que utilizaron a sus compañeros de viaje para arremeter primero contra las instituciones religiosas y más tarde contra las doctrinas y creencias, fueran del tipo que fueran.

Quien vivió en los Países del Este pudo comprobar que los únicos que creían en la eficacia espiritual de tales ideas vivían indefectiblemente en sociedades democráticas, mientras que los supuestos beneficiados optaban por la huida, la autodestrucción, el más deformante oportunismo o el llamado “exilio interior”²⁸. Además, entre buena parte de la clase obrera se propagó con rapidez el anticlericalismo de base iluminista, del que se pasó con gran facilidad al ateísmo militante en numerosos sectores. Mucha culpa tuvieron de ello las instituciones religiosas, aunque no sea éste el lugar para analizarlo. En todo caso,

²⁵ Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, merecen destacarse las investigaciones de N. Goodrick-Clarcke (véase el índice bibliográfico), que subrayan precisamente el carácter de religión pagana del nazismo.

²⁶ E.L., pp. 81-88.

²⁷ E.C.O., p. 305.

²⁸ No se trata de exageraciones, como se sabe. Además del Gulag o de las comunas maoístas, piense el lector en artistas como Vladimir Visóvski, quien en sus canciones y relatos describió el submundo moscovita, poblado de jóvenes lanzados a la marginalidad por el sistema. El mismo terminó en el suicidio.

difícilmente tenga efectos positivos a gran escala hablar de la belleza a quienes carecen de lo necesario, y es muy probable que se lo tomen como una burla cruel.

Con todo, S.W. no se dejaba engañar por la utopía marxista-leninista, que exige una subversión de la sociedad y una etapa dictatorial, de duración indefinida, en pos de un luminoso futuro que se avizora al menos tan distante e impreciso como la Ciudad de Dios sobre la tierra. Sabía que, bajo la idea de revolución, seguía predominando el sueño del poder, similar al “comunismo grosero” descrito por Marx en los *Manuscritos del 44*, que no busca elevar al oprimido, sino reducir a todos a un nivel común²⁹, en burda sustitución de la competencia capitalista³⁰. S.W. lo expresa así, refiriéndose al ideal revolucionario: “Tiene por objeto la dominación ilimitada de cierta comunidad sobre la humanidad entera y sobre todos los aspectos de la vida humana”³¹. Con la añadidura de la nueva clase dominante burocrática surgida bajo la mano de Lenin, reforzada bajo la de Stalin y detectada por S.W.³² en un momento en el que miles de socialistas, comunistas y simpatizantes les rendían un culto cuasi religioso, que perduraría pese a todas las pruebas y testimonios presentados por víctimas sobrevivientes y/o testigos, mientras que sus detractores solían esgrimir motivos que rezumaban un absoluto desdén hacia el dolor de los desfavorecidos. Su posición hacia el marxismo se resume así: “en lo que tiene de verdad, el marxismo está contenido por entero en la página de Platón (*República*, VI, 493, a-c) sobre el gran animal, lo mismo que su refutación”³³. El gran animal, para ella, es el reino de los contrarios, del que Dios está ausente³⁴. Por ello, humanizarlo es un contrasentido que es obligatorio realizar.

Si, de acuerdo con esto, S.W. creía posible, aunque esencialmente problemática, la justicia social —a diferencia de Schopenhauer, con quien su pensamiento tiene similitudes dignas de un análisis más detenido—, la creía factible a través de una transformación pacífica de la sociedad. El punto de partida, accesible para quien pudiera comprenderlo, era el trabajo, capaz de transformar y de santificar a los individuos. La *metanoia* a través del trabajo se convierte así en objetivo para la clase obrera; vía de aniquilamiento devenida vía de redención: ese sería el objetivo. Pero lograrlo a gran escala requeriría de otras muchas transformaciones para humanizar el trabajo³⁵.

De forma tentativa, S.W. enumera condiciones que cree necesarias para lograr lo que llama una “unión entre el obrero y su máquina” que transforme el trabajo en “un equivalente del arte”, es decir, estaríamos frente a la realización humana en el trabajo, asumido como creación. De ese modo, se convierte en una responsabilidad propia, con un sentido arraigado en la propia vida. Unase a ello el acortamiento de las jornadas de trabajo, para

²⁹ Hemos abordado este aspecto en: L. Rensoli y F. Marón: “Los *Manuscritos del 44* y el ideal humanista ilustrado”. *Revista de Ciencias Sociales*, La Habana, 2/nº 4, enero-abril/1984, pp. 53-79.

³⁰ S.W. lo expresa así, refiriéndose al ideal revolucionario: “Tiene por objeto la dominación ilimitada de cierta comunidad sobre la humanidad entera y sobre todos los aspectos de la vida humana”. E.C.O., p. 307.

³¹ E.C.O., p. 307.

³² Cfr.: O.L., pp. 230 ss.

³³ Cuadernos, p. 529. La cursiva es del original.

³⁴ G.G., pp. 191 ss.

³⁵ De forma tentativa, S.W. enumera condiciones que cree necesarias para lo que llama una “unión entre el obrero y su máquina” que transforme al trabajo en “un equivalente del arte”, es decir, la realización humana en el trabajo mediante la creación. Cfr.: E.C.O., pp. 302-303. Amplía estas ideas en su ensayo “mística del trabajo”, incluido en G.G.

dejar un espacio al descanso y al disfrute, y la ralentización del progreso técnico y de la competencia a cambio de una vida más rica y plena para los obreros³⁶. Pero al conducir también al encuentro con Cristo, exige de quienes la llevan a cabo la fe cristiana, ya sea como punto de partida, de llegada, o ambos, en la medida en que significa la conversión del corazón. Tarea cuya realización es altamente improbable, si no quimérica, por cuanto aquella parte de la humanidad que no es cristiana —y en muchos casos, nunca lo ha sido— no parece estar dispuesta al cambio de religión, al menos masivamente.

S.W. buscaba una solución para el problema arriba expuesto. Si las observaciones sobre las coincidencias que encuentra entre otras religiones, en especial las del extremo Oriente, y el Cristianismo no convencieran, bastará leer sus *Cuadernos* para comprobarlo. Existen referencias muy explícitas a los libros sagrados del Hinduísmo que permiten concluir que S.W. se acercaba a la idea de que dicha religión, entre otras, había descubierto lo crístico sin conocer directamente a Cristo, o quizás, yendo más lejos, que Cristo se había revelado a otras culturas, en ese caso específico a través de los *avatares* Rama y Krishna³⁷, idea seguida de algún modo en nuestros días, con sus variantes, por R. Panikar³⁸. Todo ello, en busca de las raíces del sufrimiento y de las vías espirituales y materiales para su superación.

La realidad nos devuelve al punto de partida: sólo con grandes esfuerzos se logrará imponer mejores condiciones de trabajo, y el individuo volverá a sentirse aplastado por la necesidad y consumido por el deseo irrealizable; gravedad que sólo vislumbra la Gracia para poder apreciar lo que le falta. Pero los ejemplos están ahí: Sócrates, el picapedrero; Jakob Böhme, el místico zapatero, y por extensión, los músicos y poetas como Hans Sachs, salidos de los gremios medievales; Baruch Spinoza, pulidor de lentes³⁹. Si ellos lo lograron, es que resulta posible. Se trata de promover en el obrero la conciencia de su propia grandeza: ser capaz de recrear su vida⁴⁰. Sin embargo, llama la atención de la autora que ninguno de los que han experimentado la vía mística del trabajo manual haya dejado algún escrito en el que se explique “cómo aprovechar el hastío del trabajo”⁴¹. S.W. no formula la lógica pregunta: si se trataba entonces de un camino para seres excepcionales y no para el común.

De ahí que las dos grandes tareas sean individualizar la máquina, es decir, crear en el obrero un sentimiento de unidad con ella, de modo tal que la reconozca como su instrumento de creación de la realidad, de transformación del mundo; individualizar la ciencia: llevar al obrero el conocimiento de los fundamentos de su oficio. Desde el punto de vista social, S.W. ha caído en la trampa de aceptar la libertad sólo como conocimiento de la necesidad, algo que, en condiciones difíciles, a duras penas permite sobrellevar el sufrimiento.

³⁶ S.W. pone el ejemplo de las fábricas de automóviles: toda vez que es imposible eliminar la competencia, debe lucharse al menos por reglarla de modo tal que no exceda ciertos límites tolerables. Cfr.: E.C.O., pp. 195-197.

³⁷ Cfr.: Cuadernos, entre otros pasajes, las pp. 151-161, 173-174, 209-211, 499-510.

³⁸ Véase la lista bibliográfica.

³⁹ Hacia esto apunta el análisis del trabajo hecho en Yovel, pp. 300 ss., en el que resalta la influencia de Spinoza en Marx.

⁴⁰ Cfr. G.G., p. 207.

⁴¹ Cuadernos, p. 503.

Desde el punto de vista místico, S.W. ha encontrado una clave esencial para la ansiada *metanoia*: la unidad entre la extrema grandeza y la extrema miseria, contenida en el ciclo vida-trabajo-vida⁴². Puede asumirse como una “perpetuidad sin cambios”, dimensión espiritual del trabajo enajenado, y puede pensarse y vivirse como renovación diaria, humilde y silenciosa del mundo, del mismo modo como el sol sale cada día, y al desperdarse, el individuo comprueba que, para su tranquilidad, *todo sigue ahí*, el mayor y el más difícil de apreciar de los milagros⁴³. Exige además la muerte propia del grano de trigo⁴⁴, la entrega total a la materia como sacrificio; en suma, la renuncia al fruto de la acción⁴⁵, el desapego de la secuencia del acaecer a través de dicha entrega total al aquí y ahora que Krishna exigía a Arjûna en la *Baghavad Gita*⁴⁶. Sin embargo, S.W. no llegó a captar, según parece, una dimensión mucho más peligrosa y aniquiladora del trabajo, surgida de la *Endlösung* y de su puesta en práctica, que se tratará más adelante.

3.- La liberación: ¿terrenal o mística?

Encontrar la premisa de la liberación exige a S.W. revisar las más diversas vías místicas, vinculadas a distintas religiones, porque todas coinciden en el desapego y en la exclusiva vivencia del *hic et nunc*. Como ya se indicó, S.W. encuentra una inquietante relación entre Jesús y Arjûna⁴⁷: la fuerza, utilizada contra alguien o recibida contra uno, supone privación de Dios: por eso el héroe hindú no quería entrar en batalla; por eso Jesús se vió abandonado por Dios⁴⁸: “lo infinito del hombre está a merced de un pequeño trozo de acero; ésta es la condición humana; el espacio y el tiempo son la causa. Imposible manejar el trozo de acero como no sea reduciendo lo infinito del hombre a un punto en la punta y a un punto en la empuñadura y pagando por ello un precio desgarrador”⁴⁹.

Todo cambio, hasta el más inocente, es entonces un acto de guerra disfrazado, que hace aflorar de la forma más dolorosa la miseria del hombre, pero es a la vez el único medio de trascender realmente: para quienes lo han entendido, supone la anulación de sí, aquello que Schopenhauer llamaba anular la *voluntad de vivir*. Para quienes no son capaces de esto, supone la necesidad un sistema social justo. Aunque la condición creatural traiga consigo el dolor, pues la justicia posibilita el convertirlo en instrumento de redención consciente. Es oportuno recordar la reflexión de Lèvinas a este respecto: “la souffrance

⁴² Cfr.: G.G., 208.

⁴³ Una de las mejores muestras del desconocimiento e incomprensión del Judaísmo por parte de S.W. es este punto, al que el pensamiento religioso judío, sobre todo el de los místicos, concede una enorme importancia. Cfr.: Steinsaltz, pp. 153-156, 194-195; la santificación a través de la recreación del mundo, en la cotidianidad, lo que incluye el trabajo, está presente en obras clásicas judías como Cordovero, IX, pp. 87 ss. Caro, pp. 55-56, Breslau, p. 37.

⁴⁴ Juan 12, 24.

⁴⁵ G.G., p. 209.

⁴⁶ Cfr.: L. Rensoli: “Niveles del *moksha* en la *Baghavad-Gita*”. Revista *Pensamiento*, vol. 54, nº 209, mayo-agosto/1998, pp. 245-264.

⁴⁷ Cfr.: Pétrement II, p. 250. Sobre esta idea insistirá en L.R., p. 18, al tratar sus diferencias con respecto a la doctrina de la Iglesia Católica a causa de la huella del Judaísmo, que la marca excesivamente.

⁴⁸ Mateo 27, 46; Marcos 15, 34.

⁴⁹ Cuadernos, p. 158.

n'a aucun effet magique. Le juste qui souffre en vaut pas a cause de sa souffrance, mais de la justice qui défie la souffrance"⁵⁰.

Schopenhauer, como haría después S.W., se inspira en las *Upanishads* y en general, en las ideas del Hinduísmo y del Budismo⁵¹. El ascetismo no es un fin, sino una vía mediante la cual el *jivatman*, correspondiente al nivel de *maya*, se prepara para dejar paso al alma universal. Esto no debe hacer olvidar que el *jivan-mukta* deja de ser un hombre normal, en el sentido convencional del término, pues la renuncia al fruto de la acción trae consigo el desapego a todas las cosas: vivir como si no viviera y realizar cada acto de la cotidianidad sin necesitarlo, sin poner en él su deseo⁵². Llegados a este punto, dejarían de tener sentido las mortificaciones ascéticas, pues la vida misma se hace ascesis sin que se padezca por ello.

S.W. sin embargo se consagró, más que al ascetismo, al sufrimiento provocado por éste, con un tesón anómalo. Como señala la biógrafa que tanto le disculpa y le pasa por alto⁵³, su actitud mostraba a menudo mayor masoquismo que énfasis en la práctica de la ascesis. Pues el místico llega a experimentar lo que Francisco de Asís llamaba *la perfecta alegría*, es decir, la alegría terrenalmente incondicionada, por encima de dolores y vicisitudes; la que Beethoven quiso expresar a través de los versos de Schiller. Nunca un dolor en el que regodearse.

A lo anterior se une la fuerte repugnancia de S.W. hacia la sexualidad⁵⁴, estrechamente vinculada a su peculiar ascesis: "privación para que no prevalezca el objeto del deseo: eso es castidad"⁵⁵. En sus reflexiones acerca de la dimensión carnal del amor, llega a decir: "si el amor satisficiera su deseo, sería la realización del pensamiento vedántico. Pero aquí abajo le resulta imposible hacerlo"⁵⁶, por cuanto el Vedanta aspira a la unión con la Unidad absoluta. Un deseo que no aspira a la unión con un ser determinado: eso sería lo deseable⁵⁷, y por ello S.W. examina detenidamente el amor homosexual sin carnalidad idealizado por Platón, y considera el amor más perfecto el que tiene lugar entre hombre y mujer cuya unión la castidad hace imposible. De ahí que el amor cortés, tan vinculado con los cátaros —por los que la autora sentía una particular inclinación— y la mística sufi

⁵⁰ Lèvinas, p. 200.

⁵¹ Schopenhauer expone en detalle la mayor parte de sus ideas en torno al pensamiento oriental como fuente de inspiración, unido a la mística medieval cristiana, el ascetismo, que incluye la rigurosa castidad, salvo para procrear y la negación de la *voluntad de vivir* en el apéndice al cuarto libro, cap. XLVIII.

⁵² Pablo de Tarso lo enuncia así en I Corintios 7, 29-31: *que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa.*

⁵³ Cfr.: Pètrement II, pp. 267 ss. En los Cuadernos, p. 23, escribe una frase patológica: "¡Qué refinamiento: obligar al pensamiento a que saboree perpetuamente la esclavitud del cuerpo! Para soportar eso, hay que mutilarse el alma" (la cursiva es nuestra).

⁵⁴ Cfr.: Cuadernos, pp. 20-21.

⁵⁵ Cuadernos, p. 629 ss.

⁵⁶ Cuadernos, p. 651.

⁵⁷ S.W. no parece haberse percatado de que ello no implica forzosamente la renuncia al sexo; éste es el camino de ciertas curiosas formas de mística, ligadas sobre todo al yoga y al Taoísmo, en las que la sexualidad desligada del deseo particularizado constituye el camino hacia la unión. Cfr.: Eliade, Bharati. Pero también en el Judaísmo, especialmente en la Kabbalah y entre los *hasidim*, la sexualidad lícita, incluyendo el placer físico de la pareja, constituye una fuente de bendiciones. Cfr.: Buber, pp. 52-55; piénsese sobre todo en el doble sentido del *Shir Ha-Shirim* o *Cantar de los Cantares*. Cfr.: Ezra de Gerona.

—evóquese el amor de Layla y Majnún⁵⁸— constituyan ejemplos de amor perfecto, sublimaciones del irrealizable amor homosexual⁵⁹. Pues el sexo es mal, impureza, contaminación⁶⁰, salvo cuando se dirige sólo a la procreación y no supone deseo ni goce, de modo que “apenas habría diferencia entre un monje y un padre de familia”⁶¹.

Esta radical negación de los instintos que realiza S.W. va mucho más lejos que las regulaciones sexuales cristianas o en cualquier religión, salvo en el Judaísmo, en el que la autora no cree que exista castidad alguna, al menos en el bíblico⁶², idea a menudo reiterada, sobre todo en los *Cuadernos*. Cabría preguntarse en qué consiste para S.W., más allá de la exigencia de reformas sociales, por lo demás en favor de ambos sexos, el mensaje feminista de alguien que siente tanto desprecio por la sexualidad, sea o no este sentimiento el resultado de algún trauma personal.

Para superar realmente al Hinduísmo y a otras religiones orientales y lograr el exclusivo protagonismo en el camino de la Redención, el Cristianismo tendría que asumir lo que, según S.W., sería su “verdadera condición”, y es la de no reconocerse heredero del Judaísmo, con la consiguiente exclusión de la *Biblia* de los libros que comprende el llamado *Antiguo Testamento*. Tampoco habría que asumir la condición de judío practicante de Jesús, ideas nada novedosas por cierto, rebatidas ya por Orígenes en su escrito *Contra Celsum*⁶³. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el tema había sido retomado en las discusiones teológicas protestantes, marcadas por la teología liberal. Von Harnack en especial había replanteado dicha idea. Todo esto, sin olvidar que la Iglesia Católica ha hecho hincapié tradicionalmente en el Dios de Israel como “justiciero y cruel”, a su juicio, mientras que el Dios predicado por Jesús sería “amoroso y compasivo”, idea que ha hecho un daño incalculable y que sólo en los últimos tiempos se ha procurado superar. S.W. no deja de presentar—pero sin explicar—por qué tal escisión entre Judaísmo y Cristianismo debe producirse: “los musulmanes continuaron la misión de Israel. India y China han permanecido igual. El Cristianismo tomó el relevo de Egipto, pero también de Grecia”⁶⁴.

Además del interés que tendría una investigación sobre las analogías y/o posibles influencias de R. Guénon sobre S.W. —y esto sea dicho como simple sugerencia— habría que preguntarse qué misión tenía exactamente Israel en opinión de la autora, por cuanto

⁵⁸ Nos referimos a esto en: L. Rensoli: “Majnún, el unicornio”. Revista *Taula* (UIB), nº. 27-28, 1997, pp. 183-194.

⁵⁹ Cfr.: *Cuadernos*, p. 651.

⁶⁰ Cfr.: *Cuadernos*, p. 682-684. En estos pasajes, S.W. establece una analogía calificable de descabellada entre el culto egipcio al falo y la castidad predicada por los Evangelios. Véanse también las pp. 766-767, 824, 854.

⁶¹ *Cuadernos*, p. 825. La idea sigue en la p. 826 hasta fundamentar en ella los valores del sistema hinduista de castas: la raza superior o brahmánica se perpetúa mediante la unión de brahmán y brahmani por pura obediencia al *dharma*.

⁶² L.R., p. 13: “Abraham commence pour prostituer sa femme”, frase tomada de Voltaire, según ha señalado Lévinas (p. 199).

⁶³ En los inicios de la modernidad, M. Luther había reafirmado la continuidad entre Judaísmo y Cristianismo en su tratado *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523). En el Catolicismo se desarrollaba también una corriente de acercamiento al Judaísmo a través de la Kabbalah.

Precisamente entre los cristianos de Alemania, sobre todo los simpatizantes del movimiento nazi, la cuestión había resurgido hasta escindir la Iglesia Protestante alemana en los movimientos denominados Deutsche Christen —partidarios de la tradición del *Cristo ario* y del Reich— y Bekennende Kirche o Iglesia confesante, que mantenía los postulados originales del Cristianismo, al frente de los cuales estuvo D. Bonhoeffer. Es notable la coincidencia de S.W. con los primeros en este sentido.

⁶⁴ *Cuadernos*, p. 457.

lo considera un pueblo de pecadores, cuyo monoteísmo constituye un pecado porque su Dios es un monstruo abominable al que llega a comparar con Hitler⁶⁵, en quien, por cierto, el nazismo esotérico veía, y aún ve, un avatar vishnúita, que llega a marcar el inicio de una era⁶⁶. Señala además que las causas de los excesos represivos del Cristianismo y hasta la opresión social provienen, desde el punto de vista espiritual, de la servidumbre que persiste en muchos cristianos con respecto al Judaísmo y a Roma: la cristiandad “concibió la Providencia a la manera del Antiguo Testamento. Sólo Israel podía oponer resistencia a Roma, porque era el único que se le parecía, razón por la cual el naciente Cristianismo llevaba la mácula romana ya antes de ser la religión oficial del Imperio”⁶⁷. Para colmo de incongruencias, la idea islámica de Dios se mezcla con la de un Estado que no ha llegado a ser: “es el Dios de una guerra de razzias”⁶⁸. Entonces, ¿de qué misión es heredero el Islam?

En cualquier caso, el Cristianismo deberá retornar a la religión griega, en especial a la órfica, su “verdadera” fuente, según S.W. De poco parecen valer para ella las palabras de los Evangelios en las que Jesús afirma no haber venido a negar la Ley —judía, por supuesto— sino a cumplirla, y condena a quienes incumplan el menor de sus mandatos⁶⁹. Haciendo balance, Dios se habría encarnado en muchas ocasiones, y las de Melquisedec, rey de Salem⁷⁰, Jesús y Krishna serían especialmente dignas de atención, aunque en Egipto y Grecia tampoco habrían faltado ejemplos⁷¹.

Más arriba se había prometido retornar sobre el tema del paganismo, la idolatría y de sus posibles perjuicios para la humanidad, por cuanto el fascismo había sido calificado, y de forma muy certera, de idólatra por S.W. Aquí se encontrará el lector con valoraciones muy antiguas: “Platón anuncia con seguridad la llegada de Cristo. Y la Sibila también”⁷². Sobre estas profecías se habían pronunciado ya los primeros Padres de la Iglesia, sobre todo Agustín de Hipona⁷³, a partir de la elaboración de la doctrina sobre la *prisca theologia*. El especial interés de S.W. en la historia del Santo Grial⁷⁴, de marcada influencia cátara, muestra que para ella resulta más cercana la versión del “Cristo ario”—tan propagada desde hacía más de un siglo, y asumida en su época por nazis y simpatizantes—que la bíblica, y con ésta, la recuperación del paganismo. Lo resume así: “Notre civilisation ne doit rien a Israël et fort peu de chose au Christianisme; elle doit presque tout à l'antiquité pre-chrétienne (Germaine, Druides, Rome, Grèce, Egéo-Crétois, Phéniciens, Egyptiens, Babyloniens...)”⁷⁵.

⁶⁵ Cfr.: Cuadernos, p. 712.

⁶⁶ Cfr.: Serrano.

⁶⁷ Cuadernos, p. 715. *Insiste en esta idea en C.S.*, pp. 67-68.

⁶⁸ Cuadernos, p. 715.

⁶⁹ Cfr.: Mateo 5, 17-19; Lucas 16, 17; Juan 7, 19, 23.

⁷⁰ Génesis 14, 17-20. *Se le vuelve a nombrar en el Salmo 110, 4. La Biblia* judía no ofrece suficientes elementos como para reconocer a Melquisedec la superioridad sobre los Patriarcas y Profetas que le otorga S.W., quien parece guiarse por Pablo de Tarso (Hebreos 5, 6, 10; 7, 1-21).

⁷¹ Cfr.: Cuadernos, p. 774.

⁷² Cuadernos, p. 845.

⁷³ Cfr. Agustín, *Libro VIII, caps. IX-XI (sobre Platón); Libro XVIII, cap. XXIII (sobre la Sibila Eritrea)*.

⁷⁴ Cfr.: Cuadernos, pp. 848 ss.

⁷⁵ L.R., p. 19. *Retoma el tema, entre otros pasajes, en C.S.*, p. 68.

Habría que preguntarse si, además de su pertenencia a la mencionada corriente de lo que llamaríamos “cristianismos nacionalistas”, S.W. persigue a la larga una convergencia histórica inicial o final de todas las religiones, una suerte de religión universal, o si “sólo” pretende descaracterizar al Judaísmo y negar, o disminuir al máximo, su papel y/o importancia en la formación del Cristianismo y de la civilización occidental⁷⁶. Sería necesario esclarecer también si, para S.W., religión y civilización coinciden, y en todo caso, qué relación guardan entre sí, y por qué la doctrina fascista (excluyendo sus métodos criminales) no tendría razón, pues justamente plantea que la civilización occidental nada debe a las razas consideradas inferiores⁷⁷.

Pero las sorpresas continúan: en Egipto existía un ritual de sacrificio idéntico a la Eucaristía⁷⁸, al mismo tiempo que muchos pueblos (India, Egipto, China, Grecia) poseyeron *Sagradas Escrituras* “révélées au même titre que les Ecritures judéo-chrétiennes”⁷⁹, y que existían, demostrado por las propias Escrituras bíblicas, un conocimiento de Dios y un culto “situés sur le plan même du christianisme et infiniment supérieurs à tout ce qui a jamais été possédé par Israël”⁸⁰, para agregar a continuación que nada impide suponer una relación entre Melquisedec y los misterios antiguos; ni nada tampoco lo demuestra en principio, podríamos agregar, sin una investigación especial a este respecto.

Sería bueno preguntarse por qué entonces, según la autora, el Cristianismo debería “desjudaizarse”, si sus *Escrituras* parecen formar parte de la Revelación divina, según estas palabras. ¿Indaga una vez más en el tema de la *prisca theologia*?⁸¹ Si se recuerda que ésta se refería a la Revelación recibido por Moisés y por el pueblo hebreo en el monte Sinaí, que habría sido transmitida a todos los pueblos con las consiguientes transformaciones, idea que desempeñó un importante papel en los inicios de la Modernidad y especialmente en la labor misionera, vuelve a surgir la pregunta sobre el porqué de la necesidad de desjudaización de la Iglesia y de lo poco que Occidente debería a los judíos. De modo que no queda otro remedio que pensar que, según S.W., en la Antigüedad pre-cristiana existieron mensajes superiores al de Israel...”peut-être”, añade siempre.

A partir de la doctrina de las *semillas del Verbo*, enunciada por los Padres de la Iglesia, S.W. parece acercarse, mediante extrapolaciones, a una especie de religión universal, siempre cristiana, aunque encubierta bajo las apariencias del politeísmo, cuyo núcleo serían las sucesivas encarnaciones de Jesús, fuese como Melquisedec, como Krishna o como otros personajes, punto de vista coincidente con el Cristianismo desjudaizado al que S.W. aspiraba, idea muy en boga entre los *Gottgläubigen* seguidores del fascismo⁸². La especulación se vuelve aquí tan tendenciosa como carente de fundamento. Tendenciosa en su obsesión por rebajar la importancia del Judaísmo en la historia del monoteísmo, y en especial, del Cristianismo, en favor de un universalismo pagano-cristiano, según el cual toda religión pre-cristiana, salvo el Judaísmo, habría anunciado a su modo el advenimiento de Jesús y anticipado algunas de sus doctrinas.

⁷⁶ Sobre esto se extiende Lévinas en “Simone Weil contre la Bible”, pp. 189-200.

⁷⁷ Véase Poliakov-1, Goodrick-Clarke (*Black Sun*).

⁷⁸ L.R., p. 23.

⁷⁹ L.R., p. 17.

⁸⁰ L.R., p. 17.

⁸¹ Cfr.: McKnight.

⁸² Véanse: Noll-1, pp. 143-146, 153-156; Noll-2, pp. 85-86, 218, 336.

Es rendir tributo a la justicia expresar aquí que todo estudioso desprejuiciado de las religiones experimenta con gran frecuencia la tentación de convertir las analogías en nexos y de encontrar el monoteísmo, al menos como trasfondo último, en todas las religiones, porque es cierto que, en más de un caso de aparente politeísmo, hay un trasfondo panteísta, según el cual las deidades no son sino manifestaciones de la única divinidad, que subyace en todas ellas. Sin embargo, esto no es una razón suficiente para extender a todas las religiones esta característica, y menos aún para olvidar que monoteísmo y politeísmo conviven a menudo en la religiosidad popular de varios países. Por último, más allá de la perspectiva confesional del investigador, ha de imponerse la necesidad de pruebas que proporcionen categoría científica a lo que, de lo contrario, sería un peligroso fantaseo, conducente a la manipulación de la realidad histórica y de las ideas.

A partir de esta idea, se hace posible comprender el significado para S.W. de lo que se denomina idolatría: es en gran medida una ficción “du fanatisme juif. Tous les peuples de tous les temps ont toujours été monothéistes”⁸³. En consecuencia con esto, añade que Baal y Astarté eran “peut-être”, verdaderas imágenes de Jesús y de la Virgen. De modo que, lo que creemos idolatría, incluyendo los sacrificios humanos y mutilaciones rituales correspondientes, condenados por las Escrituras bíblicas, es en realidad un culto tan puro y válido como el cristiano, pues la verdadera idolatría es la codicia⁸⁴, y como sostén de esta opinión cita a San Pablo⁸⁵.

Una vez más se pone de manifiesto el desconocimiento de las fuentes judías por parte de S.W.; en los textos hasídicos se expresa una idea similar: “La adoración al dinero, al igual que la idolatría, proviene de una falta de confianza en Dios”⁸⁶. El fundamento de esta equiparación está, a nuestro juicio, en Marx y no en los autores cristianos. No se olvide la caracterización criminal del capital que éste realiza, sobre todo en la obra homónima, además de su constante referencia a los judíos y los peores aspectos del capital como aspectos indisolublemente vinculados. El mejor destino que podría esperar a Israel es su extinción, en forma de asimilación radical. Sin olvidar el silencio de la autora frente a la tragedia vivida por los judíos.

A.S.W., tan lúcida en relación con las formas enajenadas del trabajo humano, parece haberle pasado inadvertido el segundo de los peligros que para la humanidad representa el holocausto nazi, una importante faceta que hace temer con razón por su posible influencia en otros tiempos y en otros medios: supuso un nuevo modelo social y del trabajo, basado en una esclavitud conducente al exterminio; es decir que la degradación, el deterioro y la muerte de los esclavos dejan de ser consecuencias, de la esclavitud o de los procedimientos de esclavistas particularmente crueles para devenir finalidades. El trabajo esclavo sería a la vez la vía más generalizada para llevarlas a cabo y un modo de

⁸³ L.R., pp. 13-14.

⁸⁴ L.R., p. 15: “la véritable idolâtrie est la convoitise”, de la que el pueblo judío era culpable hasta cuando adoraba a Dios.

⁸⁵ Colosenses 3, 5. El texto dice: “Haced morir, pues, lo terrenal en vosotros: fornicación, impureza, pasiones desordenadas, malos deseos y avaricia, que es idolatría”. No se dice que toda idolatría sea codicia, en el sentido de exclusividad que quiere S.W.

⁸⁶ Breslau, p. 25. Idolatría y avaricia poseen una raíz común, sin ser idénticas.

sacar algún provecho de las energías de dicha mano de obra; digamos, que las víctimas costearan su propia muerte y dejaran además alguna ganancia⁸⁷.

Excluido el desconocimiento de la barbarie antijudía nazi por parte de S.W., sólo quedarían dos opciones para explicarlo: ¿aprobación secreta, fundamentada en crímenes supuestamente cometidos desde siempre por los judíos, culminantes en la muerte de Jesús, que sólo pueden expiarse con el más horrible de los martirios? ¿abstención de juicio? ¿por qué no amar a los judíos, o al menos sentir compasión por ellos, aun siendo un pueblo de malvados, si cree que es obligatorio amar especialmente a los peores de entre los hombres?⁸⁸ No es posible responder sino sólo suponer, porque no hay una declaración explícita de la autora.

Los elementos de juicio existentes, sin embargo, permiten formular otras preguntas importantes: ¿fue la ascesis que la condujo a la muerte, un modo silencioso de recorrer el mismo camino de los mártires de la Shoah, con el fin de eliminar a la judía que había en ella? Pues el pertenecer, aunque no fuera de intención, sino “sólo” por nacimiento, al pueblo que consideraba maldito, supondría para ella una culpa irremisible en vida, como un estigma heredado. ¿O estamos frente a otro tipo de inmolación⁸⁹? En el acta de su deceso se estableció el suicidio como causa de la muerte. Sus devotos lo han negado, para sustituirlo por la muerte resultante del ascetismo, propia de ciertos santos cristianos⁹⁰. Pero aceptar la muerte, venga como venga, imponerse ciertas mortificaciones y aun anhelarla como vía hacia la presencia divina, lo que se dice en los propios Salmos⁹¹ es muy distinto de la búsqueda del sufrimiento hasta los últimos límites que S.W. se autoimpuso, siempre pensando que la vida es una transgresión que se paga devolviéndola.

Téngase en cuenta que, de ser cierto lo expresado en la primera interrogante, implicaría que la misión redentora de Jesús no abarcaría al pueblo judío, ni siquiera a quienes hubieran reconocido a Jesús como Cristo. Esta negación del carácter universal y absoluto de la Redención, tal y como la entiende el Cristianismo, no sólo constituiría un grave error, incluso una herejía para cualquier Iglesia cristiana, sino que anularía un importante elemento doctrinal, con los consiguientes problemas teológicos derivados de dicha negación. Pues, de acuerdo con la interpretación ortodoxa de los Evangelios, la segunda venida de Cristo se produciría cuando el pueblo judío hubiera aceptado a Jesús como Mesías e Hijo de Dios, en el sentido de compartir su divinidad⁹².

¿Cómo fue posible que, ante los ojos de los devotos casi incondicionales de S.W., esta cuestión fundamental pasara casi en silencio, o que intentara justificarse de todos los modos posibles? ¿Deslumbramiento ante su personalidad y vida interior⁹³? ¿Vieron quizás en ella—como en Edith Stein, tan diferente—un posible “ejemplo” a seguir por el pueblo

⁸⁷ Esta es la tesis central de Rubenstein-2.

⁸⁸ “*Quand on est dans le malheur, il faut aimer un malheur ou cesser de s'aimer soi-même*”. C.S., p. 296. ¿Dejó entonces S.W. de amarse a sí misma al no poder amar a los “pérfidos judíos”, según la Liturgia católica del Viernes Santo proclamaba entonces?

⁸⁹ Cfr.: Schumann, pp. 82 ss. Davy (p. 35-36) parece estar de acuerdo con la segunda posibilidad, por las razones que arriba aducimos.

⁹⁰ Cfr.: Davy, pp. 82-96. Esto se repite en el postfácio de J. Guiton a la misma obra, pp. 169-171.

⁹¹ Salmo XLII, 1-3.

⁹² En Romanos 9-11, Pablo de Tarso se expresa largamente sobre el papel de Israel en la Redención.

⁹³ Se excluyen de este análisis sus experiencias místicas, imposibles de verificar y de ponderar por su propia índole.

judío en general, un camino que, de ser masivamente seguido por los judíos, permitiera completar la Redención?

Pero la autoaniquilación de S.W. y sus posibles causas evocan de inmediato las lúcidas reflexiones de G. Steiner: “*Sin los judíos no habría, no podría haber existido la cancelación del hombre que fue Auschwitz, una cancelación paralela a la encarnada en el recuerdo judío de la negación de lo divino en Jesús. Borrón por borrón. El eclipse de la luz sobre el Gólgota y el agujero negro en la historia de la Shoah. La oscuridad llamando a la oscuridad y los judíos implicados de un modo central en ambas*”⁹⁴. Con su propia muerte provocada y tal vez sin proponérselo, al menos no conscientemente, S.W. retornaría de algún modo a la posición judía que nunca había profesado.

La segunda posibilidad, es decir, que la mortal ascesis a la que se sometió estuviera basada en otros motivos, abre al menos la posibilidad de que se ofreciera en sacrificio al modo de las religiones paganas, tan cercanas para ella al Cristianismo, o en una peculiar *Imitatio Christi*. Pues hay un aspecto abismal de lo divino en el que S.W. intenta adentrarse, reiterado a menudo en la *Biblia* judía y reelaborado en el *Nuevo Testamento* en la muerte de Jesús como sacrificio redentor: “*El mal, tercera dimensión de lo divino. Soledad del hombre. Distancia de Dios. Trascendencia*”⁹⁵. Pero ocurre que el Dios de Israel no admite sacrificios humanos⁹⁶, sino que los condena⁹⁷, y aun los de animales, cuya función consistía en purificar al pueblo, desagradan al Creador, si no está el corazón dispuesto, si se piensa en la muerte material de las víctimas y no en el sentido espiritual de ésta⁹⁸.

Esclarecer la verdadera religiosidad de S.W. permitirá entender mejor su muerte, fruto de ella y asombrosamente similar a la exigencia de Schopenhauer, anulación de la voluntad de vivir, llevada hasta sus últimas consecuencias. Tal vez en su magnífica intuición sobre la segunda guerra mundial como guerra de religiones se encierre una respuesta posible no sólo para el problema de su muerte sino también para el de su religiosidad y la religión universal cuyos perfiles quizás trazaba. Indagar en este sentido podría arrojar importantes conclusiones. ¿Vería claramente en todo caso la extraña y malvada analogía entre aquel culto pagano que arrojaba niños al fuego, los antiguos sacrificios alquímicos a los hornos y el funcionamiento de los crematorios nazis?

En resumen, una judía que abominó del Judaísmo; una cristiana que no llegó a serlo; una seguidora de Marx que rechazó importantes ideas de Marx; una predicadora del amor universal absolutamente insensible y en todo caso muda ante la tragedia más terrible del siglo XX, y a juicio de muchos, de todos los tiempos; una reformadora del trabajo y de las condiciones de vida de los obreros que no vio la perversión extrema del orden social y del trabajo que el Holocausto traía consigo, como maléfico mensaje para el futuro; una

⁹⁴ Steiner, p. 401. Sobre esto insiste también Rubinstein-1.

⁹⁵ Cuadernos, p. 456. En Job 2, 10, por cierto, uno de los libros de la Biblia judía aceptados por S.W., se afirma: “¿Hemos de recibir acaso el bien de manos de Dios y no el mal?”. Esta idea se repite en el libro de las *Lamentaciones* 3, 37-38.

⁹⁶ Hay al menos dos casos que exigirían una explicación: el interrumpido sacrificio de Isaac (*Génesis* 22, 1-14) y el consumado de la hija de Jefe (*Jueces* 11, 30-39). Si en el primer caso, la inmensa mayoría de las autoridades judías lo interpretan como prueba de fe, el segundo evidencia cómo Jefe queda atrapado por sus propias palabras, pues es suya la iniciativa de ofrecer un sacrificio no sólo no pedido, sino análogo al de las naciones paganas que se enfrentaban a Israel.

⁹⁷ Salmo 106, 37-40.

⁹⁸ *Samuel* 15, 22.

buscadora de una religión universal que condenaba al Judaísmo desconociendo su humanidad e influencia, mientras que idealizaba y justificaba todo tipo de excesos y crímenes de las restantes; una feminista que sentía horror hacia el sexo; una reformadora social que exigía redimir el trabajo y procuraba para sí misma todo el dolor y la enajenación que éste puede generar; una asceta que se negaba a comer sin privarse del tabaco bajo ningún concepto. En resumen, un ser torturado y contradictorio hasta el absurdo, muchas de cuyas ideas merecen ser esclarecidas y desarrolladas. Y que a causa de otras, es quizás digno de compasión.

BIBLIOGRAFÍA (sólo libros; los artículos de revistas se citarán en las notas).
Obras de Simone Weil:

- Cuadernos: *Cuadernos*, traducción, comentarios y notas de C. Ortega. Madrid, 2001.
C.S.: *La connaissance surnaturelle*. Paris, 1950.
E.C.O.: *Ensayos sobre la condición obrera*. Barcelona, 1962.
E.L.: *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trad. y prólogo de M. Larrauri. Madrid, 2000.
E.R.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pont y J. R. Capella, presentación de J. R. Capella. Madrid, 1996.
G.G.: *La gravedad y la gracia*. Trad., introd. y notas de C. Ortega. Madrid, 2001.
L.Ph.: *Leçons de Philosophie*. Transcrites et présentées par A. Reynaud-Guéirithault. Saint Amand, 1959.
L.R.: *Lettre à un religieux*. Montrouge, 1951.
O.L.: *Opresión y libertad*. Buenos Aires, 1957.

Biblias utilizadas:

Judía:

La Biblia (hebreo-español), 2 Vols. Versión castellana conforme a la tradición judía por Moisés Katznelson. Tel-Aviv, 1996.

Cristiana:

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Versión Reina-Valera. Sociedades Bíblicas Unidas. México, 1990.

Obras generales:

Se citarán todas por el apellido del autor, a menos que haya más de una obra del mismo, en cuyo caso se señalará.

- Agustín de Hipona: *La Ciudad de Dios*. Madrid. B.A.C., 1964. En: *Obras*, T. XVI-XVII.
Bajtín, M.: *Hacia una filosofía del acto ético*, trad. de T. Bubnova, comentarios de M. Zavala y A. Ponzio. Barcelona, 1997.
Bharati, A.: *Die Tantra-Tradition*. Mit einem Vorwort von Detlef-I. Lauf. Freiburg im Briesgau, 1977.
Bea Pérez, E.: *Antropología y filosofía política en Simone Weill* tesis doctoral. Valencia, 1991.
Borello, G.: *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*. Napoli, 2001.
Breslau, Rabí Nachman de: *La silla vacía*. Palma de Mallorca, 1997.
Buber, M.: *Diálogo y otros escritos*. Trad. de C. Moreno Vázquez. Barcelona, 1997.
Caro, J.: *Shul'han Aruj*, ed. Rabí A. Hassan. Jerusalem, 2000.

- Chenavier, R.: *Simone Weil: une philosophie du travail*. Paris, 2001.
- Cohen, E.: *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona, 1999.
- Cordovero, M.: *La palmera de Débora*. Mataró, 1998.
- Davy, M. M.: *Simone Weil*. Préface de G. Marcel. Paris, 1961.
- Deutscher, Y.: *The non-Jewish Jew and other Essays*, de. by T. Deutscher. London-New York, 1968.
- Eliade, M.: *Yoga, inmortalidad y libertad*. Buenos Aires, 1977.
- Ezra de Gerona: *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*. Mataró, 1998.
- Giniewski, P.: *Simone Weil y el Judaísmo*. Barcelona, 1999.
- Goodrick-Clarcke, N.: *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York and London, 2002.
- Goodrick-Clarcke, N.: *Hitler's Priestess*. New York and London, 1998.
- Goodrick-Clarcke, N.: *The occult Roots of Nazism: secret Aryan cults and their influence on Nazi ideology: the Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935*. New York and London, 1992.
- Lessing, Th.: *Jüdischer Selbsthass*. Berlin, 1930.
- Lévinas, E.: *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris, 1976.
- McKnight, S.: *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom: a Reconsideration of historical Conciousness, 1450-1650*. University of Missouri Press. Columbia and London, 1991.
- Marx, C.: *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de F. Rubio Llorente. Madrid, 1981.
- Mehring, F.: *Carlos Marx, historia de su vida*. Barcelona, 1984.
- Noll, R.: *The Aryan Christ. The secret life of Carl Jung*. New York, 1997 (se citará como Noll-1).
- Noll, R.: *The Jung Cult: origins of a charismatic movement*. Princeton, N.J., 1994 (se citará como Noll-2).
- Panikar, R.: *El Cristo desconocido del Hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, trad. de L. E. Martínez. Madrid, 1994.
- Panikar, R.: *Iconos del misterio: la experiencia de Dios*. Barcelona, 2001.
- Pascal, B.: *Pensées. Les Provinciales*. Paris, 1995.
- Patai, R.: *The Jewish Mind*. New York: Scribner, 1977.
- Perédnik, G.: *La judeofobia: cómo y cuándo nace, dónde y por qué pervive*. Barcelona, 2001.
- Pétrément, S.: *La vie de Simone Weil*, 2 T. Paris, 1973.
- Poliákov, L.: *The Arian Myth*. New York, 1996 (se citará como Poliákov-1).
- Poliákov, L.: *Historia del antisemitismo. a emancipación y la reacción racista*. Barcelona, 1984 (se citará como Poliákov-2).
- Poliákov/Wulf, J., L.: *El Tercer Reich y los judíos: documentos y estudios*, trad. de C. Barral y G. Ferrater. Barcelona, 1960.
- Revilla, C. (ed.): *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Madrid, 1995.
- Rubenstein, R. L.: *After Auschwitz; History, Theology and contemporary Judaism*. Baltimore, 1992 (se citará como Rubenstein-1).
- Rubenstein, R. L.: *The Cunning of History: Mass Death and The American Future*. New York, 1975 (se citará como Rubenstein-2).
- Scholem, G.: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid, 1996.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2 Bd. Zürich, 1988.
- Schumann, M.: *La mort née de leur propre vie. Trois essais sur Péguy-Simone Weil-Gandhi*. Postface de J. Guitton. Paris, 1974.
- Serrano, M.: *Adolf Hitler, el último Avatara*. Santiago de Chile, 1984.

Steiner, G.: *Pasión intacta*. Madrid, 2001.

Steinsaltz, A.: *Introducción al Talmud*. Barcelona, 2000.

Weininger, O.: *Sexo y carácter*. Barcelona, 1985.

Wimmer, R.: *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Leipzig, 1999.

Yovel, Y.: *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid, 1995.

Lourdes Rensoli Laliga
Universidad Europea de Madrid
Facultad de Comunicación y Humanidades
Campus Universitario
C/ Tajo s/n, Urbanización El Bosque, 28670.
Villaviciosa de Odón. Madrid.
Tlf. 912115200
Fax. 916168265