

NURIA CAUM AREGAY *

DIOS SE RETIRA, DIOS DESCENDE

Rasgos del rostro de Dios a partir del ensayo «Formas del amor implícito a Dios» de Simone Weil

Fecha de recepción: septiembre 2010.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2010.

RESUMEN: Nos detenemos ante la imagen de Dios que se desprende del ensayo «Formas del amor implícito a Dios» de Simone Weil. En él la autora muestra a un Dios que renuncia a extender todo su poder. Dios se retira al crear consintiendo que exista algo distinto a Él. Su ausencia es signo de su amor respetuoso. Pero Dios, al mismo tiempo, desciende, se acerca, busca, mantiene la iniciativa en lo sobrenatural. Él fundamenta y alienta nuestra existencia. Con estas reflexiones, la autora mantiene la tensión entre la autonomía de la creación, la radicalidad del mal y Dios, que es Todopoderoso en el amor. La búsqueda de Simone Weil sintoniza con la pregunta por la teodicea a partir de Auschwitz e ilumina la experiencia de la ausencia divina en nuestro contexto.

PALABRAS CLAVE: ausencia divina, sufrimiento de Dios, autonomía de la creación, teodicea.

***God Steps Back, God Comes Down:
Features of God's Face in the essay: «Implicit Forms of Loving God»
by Simone Weil***

ABSTRACT: We focus on the image of God implied by Simone Weil's essay «Implicit Forms of Loving God». In it, the author points a God that renounces to exert all

* Instituto de Ciencias Religiosas de Barcelona; nuriacaum@hotmail.com

his power. God steps back when God creates, allowing the existence of something different to him. His absence is a sign of his respectful love. But, at the same time, God comes down, comes close, maintains the initiative in what is supernatural. He founds and inspires our existence. Along with these reflections, the author keeps the tension among the autonomy of creation, the root of evil and God, who is powerful in loving. The search of Simone Weil connects with the theological question of Auschwitz and sheds light on the experience of God's absence in our context.

KEY WORDS: God's powerlessness, suffering of God, autonomy of Creation.

1. SIMONE WEIL: ANTE LA DESDICHA HUMANA Y LA PERFECCIÓN DE DIOS

Simone Weil (París 1909-Ashford 1943) se situó a lo largo de su vida ante el imperio de la fuerza que hunde a los inocentes en la desdicha. Percibió la ausencia de Dios en medio de la crisis de los años 30 y del ascenso de los totalitarismos alemán y estalinista. A través de su compromiso sindical, pacifista, anticolonialista, no cesó de ahondar en las causas de la opresión y de buscar caminos que contribuyeran a crear una sociedad más libre y justa. En Londres, poco antes de morir, escribía a Maurice Schumann: «Experimento un desgarramiento que se agrava sin cesar, a la vez en la inteligencia y en el centro del corazón, por la incapacidad de pensar al mismo tiempo, dentro de la verdad, la desgracia de los hombres, la perfección de Dios y el vínculo entre ambos»¹.

En el ensayo «Formas del amor implícito a Dios»², escrito en Marsella en 1942, la autora se plantea cuál es el rostro de Dios: «El verdadero Dios es el Dios concebido como Todopoderoso, pero sin pensar que ejerce un dominio sobre todo lo que está sometido a su poder» (ED, 91). Queremos situarnos ante este Dios impotente que Simone Weil delinea al ir describiendo las formas del amor implícito a Dios. En este texto Weil se propone mostrar cómo el amor al prójimo, a la belleza del mundo, a las prácticas religiosas y a la amistad son ya una forma de acceso implícito a Dios. Se trata de salir al paso de las necesidades del débil sin reclamar recompensa alguna. Ante la belleza del mundo, se impone mirar atenta-

¹ S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid 2000, 165 (citaremos como EL).

² S. WEIL, *A la espera de Dios*, Madrid 1993, 87-130 (citaremos como ED).

mente, sin pretender nunca apropiarnos de ella. Es preciso permanecer a la espera, sin adelantar ni un paso, aguardando la irrupción del Absoluto en los sacramentos y la oración. También es necesario no pretender apegarnos al amigo, consentir en su libertad y dignidad inviolables. La salvación se extiende a todos los que aman incondicionalmente. Estas reflexiones de la autora se apoyan en los rasgos de la imagen de Dios que va esbozando en el ensayo.

En éste, Simone Weil presenta fundamentalmente dos movimientos de Dios respecto de la creación. Dios se retira, mantiene la distancia, se esconde. Respeta la autonomía del mundo natural. Pero, al mismo tiempo, Dios no deja de sugerirse por doquier y de hacerse el encontradizo. Nos preguntamos cómo su pensamiento puede iluminar la ausencia de Dios que actualmente percibimos en nuestro contexto europeo e intentaremos contrastarlo con otros planteamientos que han buscado también el rostro de Dios en medio de la desdicha.

El ensayo constituye nuestro punto de partida fundamental. Pero será necesario aludir a otros textos de la autora para percibir con mayor nitidez su pensamiento. Acudimos a algunos escritos contemporáneos especialmente significativos del período de Marsella (1940-1942): los *Cuadernos*, los *Pensamientos desordenados*, *La fuente griega* y las *Intuiciones precristianas*. También nos acercaremos a algunas reflexiones inmediatamente posteriores elaboradas en Nueva York y Londres (1942-1943), especialmente *El conocimiento sobrenatural* y la *Carta a un religioso*³.

2. DIOS SE RETIRA AL CREAR

2.1. LA ABDICACIÓN DE DIOS

«La creación no es un acto de autoexpansión por parte de Dios, sino de retirada y de renuncia» (ED, 91; cf. IP, 137-138). Dios limita su poder. Renuncia a ser todo para que el mundo exista (cf. CS, 26). Weil lo afirma expresivamente: «La creación: Dios encadenándose a la necesidad» (C, 376).

³ S. WEIL, *Cuadernos*, Madrid 2001 (citaremos como C); S. WEIL, *Pensamientos desordenados*, Madrid 1995 (citaremos como PD); S. WEIL, *La fuente griega*, Madrid 2005 (citaremos como FG); S. WEIL, *Intuiciones precristianas*, Madrid 2004 (citaremos como IP); S. WEIL, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid 2003 (citaremos como CS); S. WEIL, *Carta a un religioso*, Madrid 1998 (citaremos como CR).

En el ensayo «Formas del amor implícito a Dios» la autora se sitúa ante el espectáculo de este mundo y constata que aquí abajo no existe el bien puro e incondicional⁴. Ante ello, plantea las posibles alternativas haciéndose eco del dilema de Epicuro: «O Dios no es Todopoderoso o no es absolutamente bueno, o no ejerce su dominio en todo lo que está bajo su poder» (ED, 91). Ella se inclina por esta última opción. Dios decide voluntariamente limitar su poder y, justamente por este motivo, es realmente Todopoderoso (cf. CS, 61)⁵. Weil intuyó un Dios que contradice nuestra tendencia natural a ejercer el poder allí donde es posible extendiendo de este modo la opresión y la violencia. La autora alude en el ensayo al pasaje de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides en el que los atenienses asesinan a los habitantes de la pequeña isla de Melos después de desoír éstos su *ultimatum* y de no acceder a unirse a ellos contra Esparta. Los atenienses se apoyaban en la doctrina de la justicia natural según la cual «lo justo sólo se considera cuando hay igual necesidad por ambas partes. Pero si una parte es fuerte y otra débil, lo posible es impuesto por la primera y aceptado por la segunda» (cf. ED, 89). La autora concluye su referencia a este pasaje afirmando que los atenienses no poseían ni la más mínima idea del rostro de Dios que ella intentaba esbozar en el ensayo (cf. ED, 91).

⁴ En el pensamiento de Simone Weil, dicho bien puro se identifica con Dios mismo (cf. C, 623; CS, 80, 233). Aquí, la influencia del pensamiento de Platón se deja sentir con fuerza. Este bien tiene dos reflejos aquí abajo que son el deseo de bien en nuestra alma y la belleza del mundo (cf. FG, 119). El filósofo griego es sin duda una de las referencias fundamentales que la autora irá recreando en su itinerario personal. La influencia de San Juan de la Cruz y de su propia experiencia espiritual se dejarán sentir en los comentarios de los textos platónicos en la época de Marsella. Por otra parte, Weil subrayará cada vez con más fuerza la herencia pitagórica de Platón junto con alusiones directas a esta escuela filosófica tanto en *La fuente griega* como en las *Intuiciones precristianas*. De este modo, por ejemplo, la noción de armonía de contrarios es clave para comprender las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. M. Narcy ha caracterizado gráficamente este movimiento escribiendo que se trata de la última palabra de Simone Weil sobre el filósofo griego: un platonismo modelado por la experiencia de la cruz y el pitagorismo (cf. *Le dualisme chez Alain, Simone Weil et Simone Pétrement*, en CALLE - E. GRUBER, *Simone Weil. La passion de la raison*, Paris 2003, 249-253).

⁵ En el ensayo, Weil señala que éste es el criterio para poder discernir cuáles son las religiones verdaderas. «Las religiones que presentan a la divinidad ejerciendo su dominio allí donde puede hacerlo son falsas. Aun cuando son monoteístas, son idólatras» (ED, 92).

En Dios no existe contradicción entre su querer y su poder, como nos sucede a nosotros. Lo que quiere, lo puede. Si no puede más, es que no quiere poder más (cf. CS, 65). Lo que quiere, existe. Así es la fuerza de su voluntad (cf. C, 504-505). Desde aquí, Simone Weil indica en el ensayo que la existencia del mal de este mundo no es una prueba en contra de la existencia de Dios. Al contrario, el mal es expresión de ella. Yendo más allá, la autora señala que es, como todo lo creado, expresión de su amor hacia nosotros (cf. ED, 91).

Dios consiente en retirarse, abandona en cierto sentido su creación para que ella exista. En el ensayo, Weil delimita las dos categorías básicas que configuran el mundo natural. Dios, por una parte, nos abandona a las leyes naturales, a la fuerza de la gravedad y al mecanismo de la necesidad. Por otra, consiente en respetar nuestra autonomía (cf. ED, 98). «Aquí abajo Dios no tiene más remedio que ser impotente» (C, 754). Dios accede a no intervenir en este mundo alterando las leyes naturales ni forzando nuestra voluntad (cf. IP, 30). De este modo, Simone Weil no otorga ni a los milagros ni a las profecías el estatus de prueba para la fe. Cree que si prueban, prueban demasiado ya que en las distintas religiones hay hechos de este tipo. Además, éstos deben ser demostrados. En muchas ocasiones no existen pruebas históricas fehacientes de su realidad. Pero, en caso de poder ser demostrada su veracidad, Weil piensa que son compatibles con la visión científica del mundo en la medida en que se postule que la ciencia puede avanzar y llegar a explicarlos. La autora se niega a admitir que se produzcan agujeros de este calibre en el orden del mundo. Además, esto supondría un insulto al sufrimiento de los inocentes. Así, los milagros de Jesús, en todo caso, sólo pretenden llamar la atención; pero después, «no puede haber más prueba que la belleza, la pureza y la perfección» (CR, 43-49)⁶.

El amor de Dios se halla «en el lado de la no acción, de la impotencia. Ese amor consiste en amar lo que sea sin pretender cogerlo. Así es como nos ama Dios» (C, 754). Él mantiene la distancia y espera nuestro consentimiento. Éste consiste en renunciar a erigirnos en el centro de nuestra existencia. Podríamos decir que Él está ante nosotros como quién mira atentamente un cuadro o espera al amigo⁷. Weil lo expresa bellamente:

⁶ Sobre esta cuestión también pueden leerse las reflexiones de la autora en *Echar raíces*, Madrid 1996, 205-207.

⁷ S. Sandherr se aproxima a las distintas imágenes que Weil utiliza para mostrar a este Dios radicalmente diferente del Dios Padre Todopoderoso. En el poema «Love»,

«Dios espera con paciencia que yo quiera por fin consentir en amarle.

Dios espera como un mendigo que se mantiene en pie, inmóvil y silencioso, ante alguien que le dé un trozo de pan. El tiempo es esta espera. [...]

Los astros, las montañas, el mar, todo lo que nos habla del tiempo nos trae la súplica de Dios.

La humildad en la espera nos hace semejantes a Dios» (CS, 80).

La renuncia de Dios supone, fundamentalmente, el respeto a la autonomía del orden creado. Dios se reserva para sí el monopolio del bien. La causalidad en el terreno de lo espiritual corresponde a Dios (cf. C, 418, 439). Solamente Él es capaz de vencer el mal⁸. Pero, aquí, Dios debe respetar su propia autolimitación. «Dios no es todopoderoso aquí abajo más que para salvar a aquellos que desean ser salvados por Él» (CS, 42-43). Weil subraya la libertad humana al afirmar en los *Cuadernos*: «Así como Dios es impotente para hacer el bien entre los hombres sin la colaboración de éstos, así tampoco el demonio puede hacer el mal sin su concurso» (C, 473). Por ello permanece a la espera de nuestro consentimiento.

La creación es perpetua, continua. Dios nos abandona pero, al mismo tiempo, no deja de mantenernos en la existencia. Él tiene el dominio último sobre lo creado. La necesidad obedece enteramente a su creador (cf. IP, 138; CS, 189). Cada momento de nuestra existencia es una expresión de su amor hacia nosotros (cf. C, 829).

La creación es abdicación de Dios. Este movimiento de renuncia sigue en una lógica imparables con la encarnación y la pasión. La encarnación es la segunda abdicación de Dios (cf. EL, 43)⁹. Weil considera que el

subraya la hospitalidad divina que sustituye al juicio implacable sobre la criatura. Dios es, también, una mujer inoportuna que no cesa de repetir «te amo» (cf. *Simone Weil, une philosophie de la force ou Pour une seconde lecture de la condition féminine*, en M. CALLE - E. GRUBER, o.c., 147-155).

⁸ La pureza perfecta transforma el mal en sufrimiento. Simone Weil percibe en ello un criterio más para discernir el Dios auténtico. «El falso Dios vuelve el sufrimiento violencia. El verdadero Dios vuelve la violencia sufrimiento» (C, 717).

⁹ La noción de encarnación adopta, en el pensamiento de Simone Weil, un sentido propio. Weil distingue, de entrada, dos encarnaciones del Verbo. La primera, la encarnación del Verbo en lo creado como Alma del Mundo que se percibe en la belleza. En el ensayo, la autora se refiere a ello señalando que «la belleza es la sonrisa llena de ternura que Cristo nos dirige a través de la materia» (ED, 102). Para ello, la autora se remite al pensamiento de Platón, fundamentalmente al *Timeo* (cf. IP, 26s, 36, 77,

movimiento de descenso de la encarnación es la manera de realizar el encuentro entre Dios y el hombre y de posibilitar el ascenso de éste (cf. C, 641). La encarnación es figura de la creación y llega a su extremo con la pasión. La creación, por su parte, supone ya pasión, puesto que establece la distancia entre Dios y lo creado. Nuestra capacidad de eludir y rechazar a Dios implican sufrimiento y pasión en el creador (cf. C, 773). En el ensayo, Weil utiliza la referencia al Cordero degollado desde la fundación del mundo que lee en el Apocalipsis para ilustrar este parentesco entre la creación y la pasión (cf. Ap 13,8; ED, 91)¹⁰. En las *Intuiciones precristianas*, la autora acude al *Timeo*, especialmente [36b], para iluminar su pensamiento. «El Alma del Mundo crucificada entre las estrellas fijas y el sol. Crucificada en la cruz del tiempo. La creación ya es una pasión. El cordero crucificado desde el origen» (C, 582; cf. IP, 27). De este modo, la creación participa ya de la pasión y, al mismo tiempo, ésta última se extiende a lo largo de toda la historia, es algo eterno (cf. 777).

Dios se oculta al crear (cf. C, 424). Aquí abajo encontramos a Dios en la ausencia. Es su forma de aparecer entre nosotros. Nos abandona bajo el dominio de la necesidad. Ella es el velo que cubre a Dios. Es como una pantalla que nos separa de Él. Si no fuera así, no podríamos existir (cf. C, 424). Sin embargo, este abandono es expresión elocuente de su amor por nosotros. Consiente en nuestra existencia (cf. C, 610-611). De este modo, todo lo que nos depare nuestra vida está revestido del callado amor de Dios. Por otra parte, reconocer la ausencia de Dios en este mundo es la única forma de escapar a la idolatría y de preservar su total trascendencia (cf. C, 715). A veces, el sentimiento de su

128; C, 598, 662, 672). Y la segunda, en Cristo (cf. C, 587, 595; CS, 166). Pero la autora se pregunta en los *Cuadernos* si toda revelación no lleva aparejada una encarnación. Extiende el concepto de encarnación al caso de Osiris, Dionisio, Krishna, Melquisedec... (cf. C, 550). No obstante, en la *Carta a un religioso* se refiere a ellos como profecías de Cristo (cf. CR, 23s). Simone Weil subraya mucho más la sintonía profunda que percibe entre distintas tradiciones religiosas, sin llegar a discernir a veces lo propio y específico de cada una de ellas.

¹⁰ G. Forni describe concisamente las dificultades exegéticas que contiene este versículo. Muestra cómo Simone Weil se aparta de la traducción oficial de Ap. 13, 8, que apunta más bien a la predestinación de los malvados a la perdición. La autora sigue, en cambio, el texto griego y el latino de la *Vulgata* que señalan al sacrificio *ab aeterno* del Cordero degollado. Ésta era la exégesis preferida por la corriente franciscana que defendía la presencia desde el origen del Cristo encarnado (cf. *Simone Weil e il cristianesimo*: *Filosofía e Teología* 8 [1994] 408-409).

ausencia nos evoca con fuerza la experiencia de la orfandad. Pero esta ausencia de Dios no le quita nada de su realidad. Más bien, sucede lo contrario. Simone Weil hace una distinción significativa. «El contacto con las criaturas nos viene dado por el sentido de su presencia» (C, 432). Las percibimos a través de los sentidos y por ellos entramos en relación con el mundo que nos rodea. Pero el contacto con Dios no nos es así de inmediato. Nos viene dado por el sentido de su ausencia. Ésta es la huella negativa de su presencia y accedemos a Dios a través de ella. La autora concluye significativamente. «En comparación con esta ausencia (de Dios), la presencia (de las cosas) es más ausencia que la ausencia (de Dios)» (C, 432). Simone Weil nota así la diferencia ontológica existente entre lo natural y lo sobrenatural. No son categorías simétricas ni se suceden la una a la otra en dos pisos consecutivos. La presencia de las cosas no es equiparable a la ausencia elocuente de Dios que las crea continuamente y las fundamenta. Dios es el origen de toda la realidad y tiene la primacía.

2.2. FUENTES, USO ACTUAL Y SIGNIFICATIVIDAD EN NUESTRO CONTEXTO

M. Vetö indica la «extraña similitud» de la concepción de la creación como retirada de Dios con la noción cabalística del *tzimtzum* que se encuentra en Isaac Luria, y especialmente en su discípulo Chaim Vital¹¹. G. Scholem apunta que, con ella, Isaac Luria pretendía dar una mayor consistencia a la noción de la creación de la nada frente al panteísmo del *Zóhar*, texto de referencia básico de la cábala judía¹².

Ciertamente podemos percibir la similitud ente la abdicación de Dios al crear de Simone Weil y el *tzimtzum* como retirada divina. Sin embargo, la semejanza parece terminar aquí. El desarrollo del pensamiento de Luria con la *shebirat halekim* o ruptura de los vasos que supone la falta original situada antes de la creación del mundo y la teoría del *ticun* o reintegración de las luces dispersas de Dios a su lugar originario se alejan del pensamiento de la autora. En Luria, la influencia gnóstica cobra fuerza y se despliega enormemente el ámbito divino casi mítico. De este modo, por ejemplo, Dios se da a luz a sí mismo revelándose en cinco ros-

¹¹ M. Vetö también señala algunos paralelos con Schelling y Hamann (cf. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, 20).

¹² Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México 1996, 202-234.

tros principales. Existen cuatro mundos que se hallan entre el *En-sof* o Dios escondido y el nuestro. Por otra parte, la participación humana que se concibe en la reparación es a través, fundamentalmente, de la oración y se contempla la transmigración de las almas en el proceso de su perfeccionamiento.

E. Gabellieri ha señalado cómo algunos autores contemporáneos también han utilizado esta noción de la retirada del poder de Dios. Es el caso de M. Blondel, G. Marcel o J. De Finance¹³. Por otra parte, es significativo notar cómo J. I. González Faus indica en su artículo «Simone Weil: mística y teodicea» que la concepción de la creación como retirada «se ha hecho moneda corriente en algunas reflexiones últimas sobre la creación»¹⁴. Por ejemplo, F. Javier Vitoria recurre a ella para ilustrar el modo de la presencia de Dios en nuestro mundo:

«Así pues, el primer acto de Dios no es un acto de revelación, sino un acto de ocultamiento; no se trata de un despliegue exuberante de Dios, sino de su limitación.

La creación supone, por tanto, una ocultación de Dios, que hace posible su posterior presencia, que ya siempre será en la ausencia; una especie de autohumillación y de ensimismamiento de Dios en la impotencia»¹⁵.

Probablemente, esta concepción de la creación se hace más expresiva en nuestro contexto por diversos motivos. Por una parte, el proceso secularizador de la modernidad nos ha dotado de una mayor conciencia de la autonomía de la creación en todos los ámbitos de la acción y el pensamiento humanos. También cabe señalar la acusada experiencia de la ausencia de Dios que se impone en nuestro contexto postmoderno. El nihilismo borra toda presencia de Dios en nuestro horizonte. Nos deja a la intemperie, sin los resortes exteriores que anteriormente indicaban la presencia de Dios. La pérdida de significatividad y el retiro a lo privado de la experiencia religiosa son el ámbito en el que los creyentes viven su fe. El clima de indiferencia con sus destellos sagrados

¹³ Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris 2003, 361.

¹⁴ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Simone Weil: mística y teodicea*, en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella 2005, 269.

¹⁵ Cf. F. JAVIER VITORIA, *La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo* (Cuadernos Frontera-Hegian, 42), Vitoria 2003, 25.

más bien efímeros nos presenta un paisaje en el que se constata la ausencia de Dios. Por otra parte, el silencio de Dios se hace patente en medio de la injusticia, allí donde la vida es negada en favor de los privilegios de unos pocos.

Dios se esconde en lo secreto¹⁶. En consonancia con las reflexiones actuales sobre la ausencia de Dios, ésta tiene para Simone Weil un sentido purificador, como hemos apuntado. No podemos confundir a Dios con nada de aquí abajo. No podemos fabricarnos ídolos con nuestra imaginación que únicamente pretende colmar el vacío de la ausencia. «Nada de lo que existe es absolutamente digo de amor»¹⁷. La clave para interpretar cabalmente a la autora es el *absolutamente*. No podemos apegar nuestro amor a nada del mundo que nos rodea, puesto que «aquél al que hay que amar está ausente» (GG, 147). En caso de hacerlo, fácilmente caemos en la idolatría. Desde aquí, podemos llegar a posicionamientos intransigentes y de corte fundamentalista al confundir el Dios verdadero con una imagen fabricada por nosotros mismos. El bien puro e infinito que es Dios no se halla absolutamente presente en este mundo. Se impone una continua dinámica de deconstrucción de las falsas imágenes de Dios con que a menudo amueblamos nuestra fe para disponernos a acoger al Dios verdadero. La teología negativa recupera aquí su vigencia y sentido más hondo como itinerario de búsqueda permanente de un Dios siempre mayor.

Pero en el pensamiento de la autora, la ausencia de Dios no tiene solamente este sentido negativo de respeto divino a la creación y de purificación de nuestro concepto de Dios. Percibir la ausencia de Dios es,

¹⁶ De este modo, M. García-Baró afirma: «La relación entre Dios y lo creado tiene que ser pensada como, simultáneamente, la más estrecha, la que más vincula a algo creado con otro ser, y la que más campo de libertad propia concede al ser creado. [...] Dios ha de ser la vida y la riqueza más íntimas y poderosas de todo lo que no es Él mismo; pero esto debe suceder de la manera más discreta, más secreta, podría decirse». A partir de aquí, en el caso de la persona, el autor señala que la relación con Dios pasa siempre por la libertad, la razón y el sentimiento que nos configuran. Por ello, esta relación puede ser ignorada, rechazada o bien, aceptada plenamente en el reconocimiento de nuestro ser criaturas. «Conocerse a sí mismo realmente aparece como no siendo otra cosa que reconocer la relación ontológica con Dios». La relación mística es la plenitud de este conocimiento, que supone la plenitud máxima de la libertad, la razón y la emoción de la persona (cf. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid 1999, 301-303).

¹⁷ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 147 (citaremos como GG).

para Simone Weil, el primer paso de acercamiento a Él. La autora afirma sucintamente: «El gran animal nos oculta su ausencia» (C, 582). El Dios escondido es, a menudo, encubierto por la fuerza y la dinámica de lo social, que en cada momento histórico adquiere rasgos propios y específicos. Con ello, Dios puede llegar incluso a ser definitivamente sepultado. Disponemos de esta capacidad tanto de alienación como de rechazo de lo absoluto. Entonces, aquí, lo problemático ya no es percibir la ausencia de Dios, sino más bien, llegar a no constatarla. Se trata de una llamada de atención importante y significativa para nuestro contexto. Éste fácilmente espera saciarse con lo inmediato exprimiendo el instante que se ofrece a cada momento. A menudo, puede llegar a extasiarse ante trascendencias que solamente pretenden calmar superficialmente la sed que nos habita. Esto supone, por una parte, intentar empequeñecer y domesticar al Misterio y también, como contrapartida, no reconocer el deseo de absoluto que no cesa de movilizarnos continuamente. De este modo, Dios y la persona son devaluados y sus rostros, irreconocibles.

Esta ausencia es amor de Dios hacia nosotros y signo de una presencia diferente, que solamente podemos percibir al no pretender disponer de ella. El sentimiento de la ausencia puede ponernos en esta tesitura de respeto y espera del Absoluto, que caracteriza a la actitud religiosa. Con ella, Weil respeta la total trascendencia de Dios y señala su inmanencia discreta en todo. En la medida en que somos capaces de leer en la ausencia, de permanecer ante ella a la espera, entonces podemos percibir su presencia escondida. Esta presencia es más consistente y real que todo lo que se nos ofrece inmediatamente a los sentidos, como hemos señalado. La ausencia de Dios es camino y lugar de paso si consentimos a través de ella al Absoluto que nos trasciende y se sugiere por doquier. «Detrás de toda la realidad está Dios» (PD, 30).

3. DIOS DESCENDE

La retirada divina no es la única palabra de Dios respecto de la creación. Hemos insinuado ya el contrapunto necesario que Simone Weil maneja al abordar la acción económica de Dios. Él se reserva el monopolio del bien. Actúa en el plano de lo sobrenatural desde un profundo respeto hacia su creación. La retirada, la ausencia, la abdicación divina

señalan, fundamentalmente, el modo de ejercer su poder como amor desarmado e impotente¹⁸.

3.1. «DIOS ES SIEMPRE EL QUE DICE YO» (C, 556)

Simone Weil propone a menudo la contradicción impersonal-personal como modo de aproximación al ser de Dios en tanto subjetividad plena y absoluta. La autora señala en la *Carta a un religioso* que es preciso concebir a Dios simultáneamente como impersonal y personal al mismo tiempo y ni lo uno ni lo otro separadamente. Nos hallamos ante las dos pinzas de una contradicción que nos proyecta más allá en nuestro conocimiento de Dios (cf. CR, 33-34).

En el ensayo, Weil alude repetidamente a Mt 5,45: «Dios hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos». La autora percibe en este texto uno de los rasgos fundamentales del amor de Dios. Es un amor universal (cf. ED, 125). Esta imparcialidad e indiferencia de Dios constituye su rasgo impersonal. «Es pues verdad en un sentido que hay que concebir a Dios como impersonal; en el sentido de que es el modelo divino de una persona que se autotrasciende al renunciar a sí misma» (ED, 110). El Dios impersonal es el modelo de la existencia despojada de sí misma que se desvive gratuitamente por todos. El amor de Dios se extiende a toda la creación sin excepción. Dios es incapaz de odiar. Weil añade que, en este aspecto, nosotros llegamos a ser incluso más poderosos que Él, puesto que podemos rechazarle. «Esta impotencia hace de Él una persona impersonal. Ama, no como yo amo, sino como la esmeralda verde. Él es 'yo amo'» (CS, 68). Se trata de un amor «sin perspectiva», que elimina cualquier rastro de preferencia o juicio personales (cf. C, 473).

Weil señala que aquí se encuentra el límite que es preciso subrayar en la concepción personal de Dios. «El 'yo soy' de Dios, que es auténtico, difiere infinitamente del ilusorio 'yo soy' de los hombres» (IP, 119). El ser persona implica, en el pensamiento de la autora, fundamentalmente la noción de autonomía y de afirmación de uno mismo ante toda la realidad. Aludíamos a ello anteriormente al considerar cómo Dios espera nuestro consentimiento para poder actuar en nosotros. M. Vetö señala que las dos categorías básicas para describir esta existencia personal son el error

¹⁸ Si no se diera este contrapunto, la retirada divina supondría caer fácilmente en el deísmo, en una trascendencia alejada e inoperante que se convierte, al final, en algo ininteligible y superfluo.

y el crimen. En el error, el yo se sitúa en una falsa perspectiva al considerarse el centro del mundo. Esto implica la negación del otro y, por tanto, la licencia absoluta ante todos los crímenes posibles¹⁹. Nos debemos desprender de nuestro yo autónomo y autosuficiente en el proceso de renuncia y negación de sí que Simone Weil denomina movimiento descreador. Éste se corresponde con el movimiento de retirada divina en la creación que acabamos de evocar²⁰. Esta noción de persona no puede ser aplicada directamente a Dios (cf. C, 435, 357).

En cambio, Dios es en cierto sentido personal, puesto que «Dios es siempre el que dice yo» (C, 556). No le podemos reducir a la categoría de objeto. Él tiene la iniciativa. Dios es «yo soy» en plenitud, es siempre sujeto. En el ensayo «Dios en Platón», Weil se desmarca de una concepción de Dios impersonal al interpretar el pensamiento del filósofo griego. La autora nota cómo Platón se refiere a Dios como el bien de un modo impersonal. Dios es aquello hacia lo que se dirige el amor de la persona, nuestro deseo de bien. Pero también advierte que éste nombra al bien autor de la inteligibilidad. Weil señala que lo que actúa siempre es una persona, un sujeto. A partir de aquí, subraya el carácter personal de Dios (cf. FG, 92).

Dios no es persona al modo de nuestro «yo soy» que tiende siempre a ubicarse en el centro de la realidad (*esse in*). Dios es plenamente sujeto personal en tanto que actúa y se entrega libremente, de un modo impersonal, indiferente, gratuito (*esse ad alterum*). E. Gabellieri anota que Dios es, de este modo, principio de subjetividad absoluta. La personalidad de Dios no es un mero antropomorfismo ni tampoco se puede diluir en un principio impersonal abstracto²¹. Dios no es, en primer lugar, objeto ni

¹⁹ Cf. M. VETÒ, o.c., 24-28.

²⁰ La descreación implica renunciar a la divinidad imaginaria que a menudo erige nuestro yo. Supone percibir y aceptar nuestra verdad más radical de seres contingentes. «Saber con toda el alma que no soy nada» (C, 489). Se trata de afrontar lúcida y limitación y finitud de todo lo que nos rodea, de nosotros mismos. «Considerarse simple y exclusivamente (en tanto que ser fenoménico) como una pequeña parte del universo» (C, 458). Las dos vías fundamentales para llevar a cabo este proceso de descreación son el sufrimiento y el gozo (cf. PD, 59, 88; CS, 32-33). «A fuerza de sufrir, el yo se desgasta. También se desgasta el yo mediante la alegría acompañada de una atención intensa» (C, 489). La atención siempre supone desapego y olvido de sí. Para ello son imprescindibles el adiestramiento de la voluntad y el ejercicio riguroso de la inteligencia.

²¹ Cf. E. GABELLIERI, o.c., 367-368. La autora señala cómo esta entrega libre e incondicional se da en Dios mismo. Es la dinámica propia de la Trinidad Inmanente (IP, 81; C, 460, 477). En el ensayo Simone Weil expresa la similitud de ésta con la

de nuestro pensamiento ni de nuestro deseo. De ningún modo podemos pretender situarnos frente a Él como algo que podemos aprehender. Solamente podemos reconocerle como Aquél que se nos adelanta y fundamenta nuestro existir. En Él y desde Él conocemos, amamos, esperamos.

3.2. DIOS BUSCA A LA PERSONA

Dios tiene la iniciativa. Simone Weil señala en el ensayo al tratar el amor a las prácticas religiosas que «el hombre no da un paso a menos que sea empujado o expresamente llamado» (ED, 120). Siempre es Dios quien se nos adelanta. Él se nos acerca libre e incondicionalmente. Es el Dios gratuito. No hay nada que le obligue o le ate si no es su propia voluntad de hacerse próximo a la creación, a cada uno de nosotros. Los dioses imaginarios que a menudo nos fabricamos sí que están atados a nuestras expectativas, deseos y previsiones. «Estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de deseo» (C, 529). Pero al Dios real no estamos atados ya que es Él quien se acerca a nosotros.

«Dios atraviesa el espesor del mundo para venir a nosotros» (GG, 130; cf. PD, 71). Él no deja nunca de dar el primer paso y de sugerirse por doquier. De hecho, el deseo de bien absoluto en nosotros ya es una primera huella de su presencia, aunque sea únicamente como anhelo, como expectativa. La relación entre la creación y Dios siempre es un movimiento descendente, un movimiento de Dios (cf. C, 509, 468). Weil lo expresa bellamente:

«Nosotros somos como náufragos aferrados a una tabla en medio del mar, zarandeados de una manera pasiva por todos los movimientos de las aguas. Dios nos lanza un cabo, desde lo alto del cielo, a cada uno. El que lo coge y no lo suelta a pesar del dolor y el miedo, no deja de estar sometido, como los demás, a los embates de las olas, pero esos embates se combinan ahora con la tensión de la cuerda y conforman un conjunto mecánico diferente» (IP, 138; cf. CS, 26).

Dios lanza una cuerda, atraviesa, se acerca y espera nuestro consentimiento. Si se lo otorgamos, aunque sea sin saberlo, como ocurre en las formas del amor implícito a Dios que desarrolla en el ensayo, Él actúa en

amistad pura en la que se da la igualdad en la armonía. «La amistad pura es una imagen de la amistad original y perfecta que es la Trinidad y que es la esencia misma de Dios» (ED, 126).

nosotros. Dios trabaja en lo secreto. La fuerza de la gracia actúa sobre la gravedad. Ciertamente, «Dios nos amó primero» (cf. 1Jn 4,19). Weil se detiene en este versículo en los *Cuadernos*. El amor que Dios nos tiene es el principio, el fundamento y la condición tanto de nuestra creencia en su amor, como también de nuestro propio amor. No podemos amarnos ni tampoco amar al prójimo si no es desde Dios. «Merced a esa gracia, podemos amar gratuitamente» (C, 476). Dios está siempre del lado del sujeto. No le podemos convertir en mero objeto. Aquí, la dinámica sujeto-objeto, se transforma. «La verdadera meta no está en ver a Dios en todas las cosas, sino en que Dios vea a través nuestro las cosas que nosotros vemos» (C, 556). No solamente se trata de que Dios vea, sino de que actúe en nosotros. De hecho, Weil lo remarca en cada una de las formas del amor implícito a Dios que trata en el ensayo. Dios está presente en la mirada atenta y creadora del compasivo hacia el desdichado y también en la que se intercambian dos amigos (cf. ED, 94, 126). «Así como Dios se precipita en toda el alma, apenas ésta se entreabre, para amar y servir a través de ella a los desdichados, así también se precipita para amar y admirar a su través la belleza sensible de su propia creación» (ED, 101). Dios actúa a partir de nuestro consentimiento. Ciertamente, esto tiene algo de imposible para nuestra naturaleza humana. Pero así entramos en el dinamismo de un Dios gratuito que, a través nuestro, se detiene ante los desdichados, contempla la belleza del mundo y une a los amigos en la distancia. «De esta manera, aun cuando lo sobrenatural no descienda al terreno de lo natural, la naturaleza queda, sin embargo, alterada por su presencia» (IP, 138).

4. DIOS, AMOR QUE SE ABAJA

4.1. EL RESPETO A LA AUTONOMÍA DE LA CREACIÓN

El pensamiento de Simone Weil se aproxima, desde otros ángulos, al que D. Bonhöffer desarrolló, en plena II Guerra Mundial, ante el panorama de la secularización de la cultura occidental. En ella, Dios es expulsado de los distintos ámbitos de la existencia para recluirlo en el ámbito privado, como hemos señalado. Dios deja de ser una hipótesis de trabajo para la ciencia, la política, la moral, la filosofía. El mundo accede a la mayoría de edad. Se pone en entredicho al *deus ex machina* religioso que

tendía a inmiscuirse desde fuera en lo humano. Es preciso vivir ante Dios como si Dios no existiera. D. Bonhöffer reclama un cristianismo arreligioso, que ya no se puede refugiar en un dios hecho únicamente a la medida de nuestras ignorancias y nuestros miedos. Tampoco se puede ceder a la tentación de encubrir la ausencia de Dios aquí abajo. Nos situamos ante un Dios que es impotente y débil en este mundo y que sólo de esta manera está con nosotros y nos ayuda²².

Aunque los puntos de partida y los acentos sean diversos, ambos autores subrayan la impotencia de Dios respecto de lo creado. A partir de aquí remarcan el rechazo de las falsas divinidades y proponen acercarse al Dios verdadero que se esconde en su aparente debilidad. En Simone Weil, se trata de la debilidad de quien sólo puede esperar el consentimiento al bien de la persona para poder actuar aunque ello le arrastre hasta la cruz. En D. Bonhöffer, es la debilidad del sufrimiento de Dios en Jesucristo. Éste invita a un seguimiento basado en la renuncia de uno mismo para compartir la suerte de la *proexistencia* de Jesús en favor de todos que le condujo hasta la cruz²³.

Dios accede libremente a la existencia y consiente al dinamismo de la creación aunque ello suponga la extensión del mal finito. Éste es el mal que la desdicha infringe a las personas. Pero también es el mal que la ausencia de consentimiento al bien genera a nuestro alrededor, cuando pretendemos hacer valer nuestra autonomía sobre los demás. La impotencia de Dios en el ámbito natural supone que éste «consienta» el mal. Dios no ejerce su poder desdiciéndose de su intención primera de respetar la existencia de lo creado. Simone Weil no relativiza en nada la fuerza y densidad del mal. E. Gabellieri remarca cómo aquí la autora se distancia de la teodicea clásica de Leibniz según la cual vivimos en el mejor de los mundos posibles. Este modo de proceder, que tiende a minimizar el impacto del mal, supone al mismo tiempo rebajar el poder de Dios. De hecho, podíamos sospechar que Dios sería incapaz de hacer frente al mal si éste fuera radical²⁴.

Hallamos en la experiencia religiosa de Etty Hillesum el mismo respeto ante la magnitud y radicalidad del mal extendido por el nazismo. Ante ello, la autora constata la incapacidad divina para resolver la situa-

²² Cf. D. BONHÖFFER, *Resistència i submissió*, Barcelona 1969, 155-156, 194-195, 201-203.

²³ Cf. *Ib.*, 205-206, 217-219.

²⁴ Cf. E. GABELLIERI, o.c., 363.

ción. Ni esconde la extensión del mal ni busca al Dios omnipotente capaz de intervenir directamente en nuestra existencia al margen de nosotros mismos. El Dios que habita su interioridad y le dinamiza le reclama otro modo de proceder.

«Dios mío, estos tiempos son tiempos de terror. Esta noche, por primera vez, me he quedado despierta en la oscuridad, con los ojos abiertos, mientras desfilaban ante mí, sin parar, imágenes de sufrimiento. Voy a prometerte una cosa, Dios mío, una cosa muy pequeña: Me abstendré de colgar en este día, como otros tantos pesos, las angustias que me inspira el futuro. Pero esto requiere cierto entrenamiento. Voy a ayudarte, Dios mío, a no apagarte en mí, pero no puedo garantizarte nada por adelantado. Sin embargo, hay una cosa que se me presenta cada vez con mayor claridad: No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros quienes podemos ayudarte a ti y, al hacerlo, ayudarnos a nosotros mismos. Esto es todo lo que podemos salvar en esta época, y también lo único que cuenta: un poco de ti en nosotros, Dios mío. Quizá también nosotros podamos contribuir a sacarte a la luz en los corazones devastados de los otros»²⁵.

El paso de Dios por su existencia no le evita ningún sufrimiento ni le aparta de lo que inexorablemente se abate sobre ella. Dios se muestra impotente a estos niveles. Pero su existencia se ve radicalmente alentada y potenciada, a partir de la presencia de Dios en ella, hacia un continuo no sucumbir a la desesperación, el endurecimiento personal o la venganza. Al contrario, su vida se orienta a preservar la presencia de Dios en ella y a despertarla en los que la rodean a través de la entrega y la acogida.

Tanto D. Bonhoeffer como E. Hillesum apuntan a otra omnipotencia de Dios desde su debilidad. Simone Weil, por su parte, no deja de insistir en la plena omnipotencia de Dios en el ámbito de lo sobrenatural, del bien puro. Aquí, Él tiene la última palabra. Dios no se exilia de nuestro mundo ni deja completamente abandonada la creación a su suerte. Él la sostiene continuamente. En el pensamiento de Simone Weil, Dios mantiene la preeminencia ante lo creado. Permanece escondido y sugiriéndose por doquier, a la espera únicamente de nuestro consentimiento. Ciertamente, Dios quiere no poder más y se retira. Pero este no querer voluntario de Dios, que es su amor, se manifiesta más poderoso que toda su aparente debilidad enfrentada al mal de este mundo. El bien puro no

²⁵ P. LEBEAU, *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual. Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*, Santander 2000, 110.

ejerce nunca la violencia, sino que convierte a la violencia en sufrimiento y es capaz de destruir el mal. Esto se revela de un modo extremo en la cruz de Cristo. En ella, la distancia infinita entre el Padre y el Hijo no consigue romper la unión de ambos en el amor.

4.2. LA DEBILIDAD Y EL SUFRIMIENTO EN DIOS, DESPUÉS DE AUSCHWITZ

La impotencia de Dios que hemos señalado en el pensamiento de Simone Weil nos sitúa en la pista de las reflexiones sobre la debilidad y el sufrimiento de Dios que, especialmente después de Auschwitz, se han suscitado tanto en el ámbito judío como en el cristiano. La pregunta por la teodicea se vuelve hiriente e intolerable ante la aniquilación de todo un pueblo en el corazón de la civilizada Europa. Tal y como apunta H. Jonas, los esquemas bíblicos de retribución por el pecado y de martirio como testimonio de la fe se muestran del todo insuficientes. En Auschwitz, la más completa vejación y deshumanización precedió a la destrucción sistemática de los judíos²⁶.

Ante ello, H. Jonas reclama el rostro del Dios bíblico, alejado de los patrones griegos. Es un Dios que sufre desde la creación y que se ve afectado por la historia que Él mismo ha puesto en marcha. Jonas se inspira en el pensamiento de Isaac Luria y lo radicaliza. Presenta un Dios que se retira al crear hasta llegar a la contracción total en la que «lo infinito en su totalidad y poder se ha alienado en lo finito entregándonos a él»²⁷. Dios es el Dios impotente que accede a no intervenir en la creación, asume el riesgo de su devenir y, de algún modo, incluso se deja hacer por ella. Dios ya no tiene nada que dar. Solamente le resta la muda solicitud. Es a nosotros a quienes nos corresponde responsabilizarnos de la marcha de la creación. Queda, no obstante, la secreta esperanza de que el bien es más fuerte que el mal. Podemos percibir tanto la convergencia en las fuentes utilizadas aquí entre H. Jonas y Simone Weil, así como también la sintonía en los acentos principales de su pensamiento: retirada e impotencia divina respecto al ámbito de la creación, sufrimiento de Dios, respeto a la radicalidad del mal. No obstante, Jonas casi llega a situar a Dios a merced de la creación al afirmar que Dios «renuncia a su propio ser; se despoja de su divinidad para volver a recibirla en la odisea del

²⁶ Cf. H. JONAS, *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, en *Íd., Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona 1998, 197-198.

²⁷ *Ib.*, 211.

tiempo, cargada con la cosecha ocasional de experiencias temporales imprevisibles, sublimada o tal vez también desfigurada por ellas»²⁸. Es cierto que el autor apunta discretamente la preeminencia del bien. Pero en este punto, Weil es más rotunda al subrayar la omnipotencia de Dios respecto al ámbito del bien puro y sobrenatural. Nos podemos preguntar si este enfoque no puede tender, por otra parte, a minimizar el mal al convertirlo en una experiencia temporal de Dios.

En el ámbito cristiano, la discusión teológica se halla entre aquellos que afirman el sufrimiento de Dios, como K. Barth, D. Bonhöffer, J. Moltmann y H. U. von Balthasar, y los que rechazan esta posición, como K. Rahner y J. B. Metz. Presentamos brevemente dos posiciones paradigmáticas para después poder contrastarlas con el pensamiento de Simone Weil²⁹. H. U. von Balthasar ha planteado quizá una de las posiciones más radicales al afirmar el sufrimiento en Dios puesto que lo enraíza en la misma Trinidad Inmanente. La *kénosis* histórica del Hijo se fundamenta en la *kénosis* original que se da especialmente entre el Padre y el Hijo en el seno de la Trinidad. Ésta es la donación que Dios Padre hace de sí y que es correspondida por la entrega del Hijo y del Espíritu. El Padre se despoja de su divinidad, abandona su ser de Dios en la generación del Hijo. Se crea la distancia infinita entre Dios y Dios. Von Balthasar llega a hablar de un drama original, más allá del tiempo, un recíproco despojarse de Dios, que es la condición de posibilidad de toda la creación, del dolor del mundo y también de la entrega del Hijo a ella. El amor intratrinitario de Dios es un amor *kenótico*. El dolor y la muerte forman parte del lenguaje de la gloria de Dios y por eso pueden ser vencidos en la cruz de Cristo³⁰.

Frente a esta postura, J. B. Metz se pregunta hasta qué punto la afirmación del sufrimiento en Dios no corre el riesgo de ser una especulación que se acerca más bien al gnosticismo y al hegelianismo. Este planteamiento puede conducir, además, a una perpetuación del sufrimiento en Dios y a una universalización casi mítica de él. Se puede llegar también a no respetar la radicalidad misteriosa del dolor humano al pretender darle una respuesta. Por otra parte, desde aquí, es posible estetizar

²⁸ Ib., 199.

²⁹ Una exposición de las distintas aportaciones en torno al sufrimiento de Dios puede verse en H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997, 210-243.

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995, 297s.

el sufrimiento y alejarse de su realidad que es siempre dura, intolerable y absurda. Metz reclama que ante el dolor humano se impone, más bien, la súplica desarmada ante Dios, el coraje de una mirada atenta que no eluda el dolor ajeno y el gesto compasivo para intentar aliviarlo³¹.

Simone Weil aborda en contadas ocasiones directamente el sufrimiento de Dios. Hemos encontrado algunas referencias en los *Pensamientos desordenados* (cf. PD, 30, 65, 67) y unas reflexiones contemporáneas en los *Cuadernos* (cf. C, 717, 754, 773, 776). En estos textos, la autora sitúa fundamentalmente el sufrimiento de Dios respecto de la creación³². Si bien la Trinidad es la amistad y el gozo perfecto en Dios en la total donación de sí de las personas divinas, la creación, con la extensión del espacio y del tiempo, establece la distancia entre ellas (cf. PD, 30, 65, 67). Esto supone la ruptura de la armonía en Dios porque la humanidad puede negar a Dios (cf. C, 773)³³. De este modo, el sufrimiento de Dios es una reacción ante el mal que pueden infringir las criaturas. Se trata de un sufrimiento que es la otra cara de la misericordia divina: «El amor de Dios por nosotros es pasión. ¿De qué forma podría amar el bien al mal si no es sufriendo?» (C, 776; cf. C, 717). Aquí, el pensamiento de Weil parece más cercano al Dios bíblico que expresa su dolor ante la infidelidad del pueblo y al amor desarmado del *Banquete* (cf. C, 754). Nos hallamos en el ámbito de la Trinidad Económica que no cede ante la magnitud del mal, que consiente en llevarlo sobre sí hasta la cruz. Allí, el amor y la donación de sí se manifiestan más fuertes que todas las distancias. Estas observaciones parecen alejarla del planteamiento radical de H. U. von Balthasar. Por otra parte, Weil se muestra cercana a las últimas reflexiones de J. B. Metz cuando, por ejemplo, afirma que la súplica de un desdichado procede directamente de Dios y desatenderla es ofender al mismo Dios (cf. IP, 94). La teodicea exige, en primera instancia, hacer propio el dolor

³¹ Cf. J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Madrid 1996, 7-28.

³² M. VETÖ, o.c., 76, interpreta también el pensamiento de la autora ubicando el sufrimiento en Dios a partir de la creación. Ésta se interpone entre el Padre y el Hijo. La cruz supone la distancia máxima entre ambos. Pero el consentimiento obediente del Hijo y el amor silencioso del Padre consiguen preservar su unidad y armonía.

³³ El texto de los *Cuadernos* prosigue: «La creación misma es pasión. Dios es un acto eterno de deshacimiento y rehacimiento a la vez. En Dios se dan, eterna y simultáneamente, dolor y gozo perfectos e infinitos». Cabría preguntar si esta afirmación puede suponer la inserción del dolor en el ser mismo de Dios y cómo incide la victoria de la cruz en este dolor y gozo perfectos e infinitos.

ajeno y salir al paso, a imagen de Dios mismo. Éste es el rostro de un Dios que se retira y se abaja, que consiente en la existencia de lo creado pero que no cesa de suscitar el bien allí donde se le deja actuar.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las reflexiones sobre la retirada y la iniciativa divina en Simone Weil buscan hacer justicia tanto a la realidad en toda su densidad y complejidad como al Misterio de Dios. La autonomía de la creación, la radicalidad del mal y la libertad humana son afirmadas y respetadas. Dios consiente en ellas. Pero el amor desarmado de Dios se muestra como el primero y el último. Mantiene su fuerza y su vigor salvífico aunque lo ejerce de un modo que, a menudo, nos desconcierta.

Desde aquí, la ausencia divina se convierte en huella elocuente de su presencia. El pensamiento de la autora nos anima a purificar continuamente nuestra imagen de Dios y a mantenernos incondicionalmente a la espera del Absoluto que no cesa de requerirnos. Es Dios quien se acerca. Su amor no deja de proponérsenos. Es un amor vulnerable que espera sin cesar nuestro consentimiento. Pero en ello radica su fuerza. Ante lo intolerable de la desdicha y el aparente silencio divino se nos revela otro rostro de Dios. Desde su debilidad e impotencia, éste nos invita sin duda a preservar el Misterio. Pero al mismo tiempo, nos impulsa a no ceder ante el mal, a salir al paso del desdichado, a dejar actuar a Dios en nuestra existencia.

Simone Weil, atenta a todo lo que podían aportar las distintas culturas y filosofías, percibía los rasgos de este Dios en la imagen del Amor impotente del *Banquete*. Dejamos resonar algunas de las palabras del filósofo griego para concluir nuestra reflexión:

«[196c] Lo más importante es que el Amor no comete injusticia contra dios ni contra hombre, ni la recibe tampoco de dios o de hombre alguno. Tampoco padece violencia, si es que padece algo, pues la violencia no toca al Amor. Asimismo, cuando obra, no ejerce violencia porque todo el mundo sirve al Amor de buen grado en todo, y aquello que convienen dos por propia voluntad dicen 'las leyes de la ciudad' que es justo» (IP, 48).

