

NURIA CAUM AREGAY*

**LA GRATUIDAD,
PASO POR LA CONTRADICCIÓN,
COMO ACCESO A DIOS**

**En torno a las *Formas del amor implícito
a Dios* de Simone Weil**

Fecha de recepción: septiembre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2005.

RESUMEN: La experiencia de la gratuidad que Simone Weil delinea en su ensayo *Formas del amor implícito a Dios* está configurada por la renuncia de sí y el consentimiento a lo absoluto que se intuye presente por doquier. La gratuidad nos sitúa ante la contradicción fundamental de nuestro existir y refleja la estructura armónica de toda la realidad. La unión de contrarios pitagórica interpretada teológicamente sirve a la autora para dar razón de lo real. La gratuidad, el paso por la contradicción, nos sitúa en la pista de Dios mismo, puesto que la plenitud del ser es relacional. En la Trinidad Inmanente se da la unión en la diferencia. Ésta se manifiesta como amor gratuito en la creación, encarnación y pasión que no cesa de invitarnos a entrar en su mismo dinamismo. Las formas de amor implícito constituyen un acceso indirecto a Dios. La gratuidad es el camino.

PALABRAS CLAVE: Renuncia, consentimiento, armonía, mediación cristológica.

* Universidad Pontificia Comillas; nuriacaum@hotmail.com

***Gratuity through Contradiction as an Access to God.
About the Implicit Forms of Loving God by Simone Weil***

ABSTRACT: The experience of gratuity that Simone Weil develops in her essay *Implicit Forms of Loving God* is configured by self-denial and consent to the absolute and can be inferred everywhere. Gratuity shows us the fundamental contradiction of our existence and reflects the harmonic structure of reality as a whole. The pythagoric union of opposites, theologically interpreted, allows the author to give a reason to reality. This gratuity through contradiction leads us towards God, because the fullness of being is concerned with relation. Within the Immanent Trinity, union is found together with distinction. The Holy Trinity shows Itself as grateful love in the Creation, Incarnation and Passion, never ceasing to invite us to enter into Its own dynamism. The implicit forms of love become an indirect access to God. Gratuity is the way.

KEY WORDS: Renounce, consent, harmony and Christological mediation.

«Con ser gratuita, la gracia no es arbitraria. Misterio»¹

1. INTRODUCCIÓN

En nuestro contexto europeo occidental es especialmente significativo explorar caminos de acceso a Dios en un momento en que éstos no pueden darse por supuestos. A menudo, hacemos la experiencia de cómo se han borrado los hitos que social y culturalmente señalaban la presencia de Dios. Los espacios vitales y los itinerarios que favorecían y conducían a la experiencia religiosa se han visto radicalmente modificados, cuando no perdidos.

La crítica moderna al Dios necesario ha derivado en la ausencia de Dios propia del nihilismo. Ya no hay necesidad de hallar un sentido u orientación de la existencia. Dios es innecesario, superfluo: está de más. A lo sumo, en ocasiones, sólo nos responde algunas cuestiones más bien teóricas que inciden muy poco en nuestra existencia. Esta realidad se halla contrapesada débilmente por la búsqueda de lo sagrado más allá de los límites de la religión institucional que podemos percibir desde múltiples instancias (sectas, «comunidades emocionales», religión civil, etc.). Todo ello parece apuntar a una cierta nostalgia del Absoluto que se halla

¹ S. WEIL, *Cuadernos*, Madrid 2001, 366 (citaremos como C).

difusamente presente en nuestra sociedad. Por otra parte, podemos constatar una mayor presencia de las distintas religiones en nuestro contexto que no cesan, de algún modo, de interpelarnos.

Desde aquí, buscamos cómo acceder al Dios vivo que se manifiesta siempre como Dios gratuito. Nos planteamos cómo dar razón de un Dios que, para nuestra sociedad europea occidental, no es necesario, pero tampoco superfluo. Nos proponemos indagar cómo nuestra experiencia de la gratuidad remite a este Dios diferente. Se trata de percibir que la experiencia humana de la gratuidad es una forma de acceso anónimo a Dios.

Para ello acudimos al ensayo de Simone Weil (París 1909-Ashford 1943), «Formas del amor implícito a Dios»². La autora manifiesta en sus escritos una gran lucidez y una fina percepción de la condición humana. Weil se dejó alcanzar por el Absoluto en medio de una existencia volcada totalmente hacia la realidad. Durante su estancia en Marsella, a la espera de poder incorporarse activamente en la lucha de la resistencia contra el nazismo, su amigo Jean Lambert recuerda que Simone Weil estaba especialmente preocupada en percibir la presencia del Absoluto en todo³. El doctor Bercher relata cómo la autora se manifestaba vivamente interesada en mostrar cómo la salvación se extiende más allá de la religión institucional y alcanza a todos aquellos que orientan la propia existencia hacia el bien incondicional⁴. A partir de estas inquietudes Weil escribió las «Formas del amor implícito a Dios» en mayo de 1942. En este ensayo, la autora aborda el amor al prójimo, a la belleza del mundo, a las prácticas religiosas y a la amistad y los presenta como formas de amor indirecto a Dios.

Deseamos mostrar cómo la nota característica de toda esta experiencia es la gratuidad. De manera que ésta se convierte en un acceso implícito a Dios. La irrupción explícita y temática de Dios en la experiencia religiosa revela en toda su plenitud y vigoriza la vivencia primera del amor implícito a Dios que Simone Weil nos describe en su texto. Para acceder a esta experiencia, es necesario delimitar el concepto de la gratuidad que utilizaremos. Weil alude a ella en su escrito utilizando diversas expresiones como la acción inactiva, la espera, el deseo sin objeto... Lo gratuito es aquello que se da de balde, incondicionalmente. No demanda

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

³ Cf. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, Madrid 1997, 559.

⁴ Cf. *Ib.*, 590.

recompensa ni reconocimiento. Es oferta libre que no exige ni está condicionada a ninguna contrapartida. Ésa es su característica fundamental. Pertenece al ámbito de lo indebido, del don. J. Moingt describe a la gratuidad como la pura libertad que es desposesión de sí y profusión de uno mismo⁵.

Para todo este recorrido, es importante hacer referencia a la obra de madurez de Simone Weil que se extiende, fundamentalmente, a partir del período de Marsella hasta su muerte. Ésta nos ayuda a hacer luz sobre conceptos claves que aparecen en el ensayo como la compasión, la desdicha, la finalidad sin fin, la mirada, la acción no-actuante, la atención y la espera, el consentimiento, etc. Centramos nuestra atención en aquellos escritos que muestran más directamente el pensamiento filosófico y teológico de la autora⁶.

Iniciamos nuestro itinerario. La mirada lúcida de la autora nos remitirá una y otra vez a nuestra experiencia cotidiana. En ella esperamos encontrar el rostro de un Dios que se nos acerca, a menudo, discretamente en lo escondido.

2. LA EXPERIENCIA DE LA GRATUIDAD

2.1. EL AMOR AL PRÓJIMO, LA COMPASIÓN SOBRENATURAL

Simone Weil entiende que el amor al prójimo siempre se da en la desigualdad. Se trata de dar pan al que está hambriento (cf. Mt 25,31-46), de atender al que está maltrecho al borde del camino (cf. Lc 10,29-37). Es una relación de ayuda en la que se sale al paso de las necesidades del otro. Pero esta desigualdad y asimetría se sitúan en el límite más extremo, ya

⁵ Cf. J. MOINGT, *Gratuité de Dieu: Recherches de Sciences Religieuses* 83 (1995) 350.

⁶ Respecto al período de Marsella (1940-1942) recurrimos a los textos de *A la espera de Dios* y a los *Cuadernos*, citados anteriormente. También consultamos: S. WEIL, *Pensamientos desordenados*, Madrid 1995 (citaremos como PD); S. WEIL, *Intuiciones precristianas*, Madrid 2004 (citaremos como IP); S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994 (citaremos como GG). De los períodos de Nueva York y Londres (1942-1943) son especialmente significativos para nuestra búsqueda S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid 2000 (citaremos como EL); S. WEIL, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid 2003 (citaremos como CS).

que se da «entre dos seres, uno de los cuales posee la condición de persona humana mientras el otro está privado de ella» (ED, 92): el benefactor y el desdichado⁷, el fuerte y el débil.

Simone Weil describe en su ensayo al amor sobrenatural como «el intercambio de compasión y gratitud» (ED, 92). En la primera, «uno se ofrece como rescate por otro» (ED, 93), de manera que ésta pone en juego toda su existencia para que el otro pueda existir. Esta dinámica pasa por la renuncia personal y la negación de sí que permite ser uno con la otra persona y así otorgarle la vida. No hay contrapartidas. Se trata de un movimiento incondicional de despojo de uno mismo en favor de la otra persona que no reclama nada para sí.

El compasivo «acepta una merma» (ED, 92), pero esta merma llega hasta la radical negación de sí. Esta experiencia supone, en última instancia, aceptar la desdicha en nosotros. Somos seres abocados a ella y sólo encarando y asumiendo, como mínimo, su posibilidad, podemos acercarnos a la desdicha de los demás. Somos seres frágiles en nuestra carne, alma y ser personal. Estamos sometidos a la necesidad. Ésta es la verdad radical de nuestra condición que es preciso acoger y querer⁸. Si no la hemos conocido personalmente, no nos podremos hacer cargo del sufrimiento del otro y quizá llegaremos a rechazarlo e incluso a culpabilizarlo. Si la hemos conocido pero sentimos horror ante ella, huiremos del desdichado. Porque, de hecho, la desdicha del otro nos confronta con la nuestra. Reconocemos la propia miseria en la desdicha del prójimo (cf. CS, 141). Si no acogemos la propia, no podemos recibir la ajena.

Desde aquí es posible «proyectarse en él, por simpatía, y participar en consecuencia del estado de materia inerte en que se encuentra. [...] Es

⁷ La desdicha (*malheur*) es central en el pensamiento y la existencia de Simone Weil. El desdichado es un desarraigado social, física y psíquicamente. La desgracia le priva de su personalidad hasta reducirlo al anonimato y convertirlo en cosa. En «El amor a Dios y la desdicha», Weil describe finamente el proceso que va experimentando el desdichado (cf. PD, 61s). Una vez que se ha cruzado el límite de lo sufrible, la desdicha provoca repulsión, rechazo y sentimiento de culpabilidad en uno mismo, de modo que se llega a hacer intolerable y se ve empujado a lanzar el mal fuera de sí, hacia los demás y el universo entero (cf. C, 239). La desdicha provoca la repulsión y el rechazo hacia los que la padecen a nivel social. El desdichado puede llegar a instalarse en ella y considerarse hecho únicamente para recibir malos tratos (cf. C, 339). De este modo, la desdicha es un estar abocado a la nada, a la ausencia de bien (cf. EL, 34; CS, 171). En la desdicha, el único asidero es sobrevivir: Es el infierno (cf. C, 416).

⁸ Pero ello sólo será posible si percibimos que todo nuestro tesoro y corazón están más allá de este mundo, en las manos de Dios. Weil desarrolla esta idea en PD, 76s.

hacerse uno con el otro, es consentir en sí mismo a la propia desdicha» (ED, 92, 93). Weil habla elocuentemente de la *simpatía* del fuerte por el débil, es decir, del *padecer con* y también de la *participación* como modo de acceso al desdichado (cf. ED, 92-93). Se trata de «consentir en no ser para que otros sean» (CS, 145). La gratuidad se despliega aquí en toda su intensidad⁹. El desprendimiento es comunión plena e incondicional con el otro que supone la plena afirmación del desdichado y le otorga la vida. Este movimiento compasivo es atención pura, creadora. En el relato del buen samaritano, únicamente él se detiene ante el que está al borde del camino. Sólo este extranjero le presta atención. Todo lo que después se desencadena es fruto de este instante de atención por el que le será concedido al desdichado un nuevo ser (cf. ED, 91, 92).

La gratitud pura, tal y como nos la describe Simone Weil, está hecha de lucidez y de libertad. El agraciado mantiene en todo momento su propia dignidad y se ve inmerso en una dinámica gozosa y expansiva, en la que es animado a imitar el gesto de que él ha sido objeto. Para el débil, la gratitud consiste en «no creer que existe verdadera igualdad de fuerzas, en reconocer que la generosidad del otro es la única causa de este tratamiento» (ED, 90). Ser consciente de esta desigualdad implica mantener la total lucidez sobre la propia situación que está abocada a la desdicha (cf. CS, 247-248). Supone no huir ni evadirse, sino mirarla de frente, reconocerla y aceptarla. Por esto, Weil afirma más adelante en su ensayo que la «gratitud pura, como la compasión pura, es esencialmente consentimiento a la desdicha» (ED, 93).

Por otra parte, la dignidad de la persona agraciada queda resguardada. De hecho, Weil señala en las anotaciones de los *Cuadernos* cómo el agraciado está únicamente obligado a reconocer en el compasivo un ser humano como él (cf. C, 498). Extender la obligación más allá sería, fácilmente, establecer una relación de apego y dependencia que contradice al acto gratuito (cf. GG, 109; C, 564). A la libertad total del compasivo le corresponde la misma libertad en el agraciado. No nos hallamos

⁹ E. Bea insinúa los trazos gratuitos del amor al prójimo e indica cómo la compasión sobrenatural va más allá de un planteamiento ético: «La relación con el otro, si es apertura sin reservas al ser del otro, si parte de la disminución del yo ante la primacía absoluta del otro, es una relación llamada a transformar todas las dimensiones de la persona, fundada en una exigencia de conversión que se coloca en un nivel distinto al de las prescripciones ópticas sobre el trato respetuoso entre los hombres» (SIMONE WEIL, *La memoria de los oprimididos*, Madrid 1992, 228).

en una relación de mero intercambio. El acto compasivo genera en el débil el deseo de imitarlo (cf. C, 332). La gratuidad es expansiva. No genera deberes o exigencias de retribución, sino deseo de extenderla allí donde sea posible, simplemente por el hecho de haber sido agraciado con ella¹⁰.

En el ensayo, Simone Weil muestra su sorpresa y admiración ante un intercambio de compasión y gratitud como el que acabamos de describir. No se extraña de que sea posible la limosna, sino de que ésta se pueda realizar de modo diferente a como se realiza una compra (cf. ED, 92)¹¹.

2.2. EL AMOR AL ORDEN DEL MUNDO

Simone Weil afirma que la belleza no es un atributo de las cosas que nos rodean, sino que es «la relación del mundo con nuestra sensibilidad» (ED, 102). La belleza surge cuando a la impresión sensible que tenemos del universo se le une la percepción y el sentimiento de la necesidad, del orden del mundo¹². Entonces captamos la realidad del mundo como *cosmos* y el universo se nos revela como tal, en toda su belleza. Ante ella, experimentamos la plenitud de la alegría y el gozo (cf. C, 557). La experiencia estética tiene un carácter totalizador y omniabarcante (cf. GG, 181; C, 356).

La belleza es la única finalidad en este mundo que no contiene ningún fin. Si lo tuviera, se vería reducida directamente a un medio para dicho fin y entraría a formar parte de la cadena de medios que definen nuestra realidad contingente y finita. Simone Weil desarrolla en el ensayo esta idea de manera expresiva y sugerente:

¹⁰ Weil advierte que la gratitud no es un gesto que se pueda dar por supuesto (cf. ED, 91). Todo acto compasivo está expuesto a la ingratitud.

¹¹ La compra se inscribe dentro del mecanismo natural de la existencia. «Todas las veces que algo sale de nosotros tenemos la absoluta necesidad de que al menos su equivalente regrese a nosotros y, por tener necesidad de ello, creemos también tener también derecho» (ED, 135). Ésta es la ley del intercambio (cf. C, 282, 294; GG, 60).

¹² La necesidad (*nécessité*) gobierna el mundo. «El mecanismo de la necesidad se refleja en todos los niveles, manteniéndose semejante a sí mismo, en la materia bruta, las plantas, los animales, los pueblos, las almas. Considerado desde nuestra perspectiva, es completamente ciego» (PD, 68). La necesidad, con su red de relaciones firmes e incommovibles configura y delinea el orden del mundo. Nos hallamos ante el reino de la causalidad, de lo condicionado, de los medios que difiere radicalmente del bien (cf. C, 608, 704, 723).

«Una cosa bella no contiene ningún bien, salvo ella misma, en su totalidad, tal como se nos muestra. Vamos a ella sin saber qué pedirle y ella nos ofrece su propia existencia. No deseamos otra cosa, la poseemos y, sin embargo, seguimos deseando aunque ignoramos por completo el qué» (ED, 103).

La belleza nos abre las puertas del reino de la gratuidad. No exige nada ni da nada a cambio. Simplemente existe y se muestra así, desnudamente. En ello radica su esplendor. Está libre de toda dinámica mercantilista y utilitarista (cf. C, 766). El mundo es bello como una obra de arte (cf. ED, 108; C, 736). Ambos participan del carácter gratuito e incondicional de la belleza que se manifiesta en la necesidad.

«El drama de la vida humana es que mirar y comer sean dos operaciones distintas» (ED, 103). En el *Conocimiento Sobrenatural*, la autora expresa que a menudo se llama indistintamente amor al mirar y al comer, pero es preciso escoger entre uno y otro. En ello nos va nuestra existencia (cf. CS, 211). Nuestro deseo nos moviliza hacia lo que consideramos un bien y pretendemos alimentarnos y saciarnos con ello. Si lo comemos, lo podemos aprehender realmente. De algún modo nos lo hacemos nuestro. Pero al mismo tiempo destruimos lo que ha sido objeto de nuestro deseo y nuestra hambre queda, una vez más, al descubierto (cf. C, 673).

La actitud ante lo bello es únicamente la mirada y la espera (cf. GG, 182). No podemos acercarnos a ella. A través de la renuncia es posible mantener la distancia y esperar. Ante lo incondicional de la belleza es preciso callar, hacer silencio y ser totalmente disponible a su presencia. Las facultades naturales del alma se aquietan. Ellas ya no tienen aquí papel alguno. Nuestra percepción se ensancha. Ya no se trata de discurrir. Es el momento de la intuición que permite captar lo incondicional (cf. C, 763).

La dinámica de la gratuidad aquí, supone «permanecer inmóvil y unirse con aquello que se desea sin acercarse a ello» (GG, 182)¹³. De este modo, en la distancia nos unimos; en la in-saciedad nos saciamos; en el hambre, la parte sobrenatural de nuestra alma se alimenta (cf. C, 198; CS, 211). Éste es un contacto y una posesión diferentes, que no agotan el objeto de la mirada ni dejan de acrecentar el deseo que la nutre. Nos hallamos en comunión con lo real.

¹³ El texto sigue y tiende un puente hacia Dios: «A Dios nos unimos de la misma forma: sin poder acercarnos» (GG, 182; cf. C, 830).

No acercarse a la belleza y mirar es el mismo movimiento gratuito que no retroceder ante la desgracia y prestarle atención. En ambos casos, uno se detiene ante lo real y consiente en su existencia (cf. C, 480, 485). «Contemplar lo no contemplable (la desdicha ajena), sin huir, como lo deseable sin acercarse - es lo bello» (CS, 17; cf. EL, 35-36). El gozo y el dolor nos introducen en la realidad (cf. PD, 70-71). Ambos nos descubren que existe algo distinto de nuestro yo.

Desde esta experiencia, la mirada deviene contemplación y ésta, consentimiento obediente al orden del mundo. Podemos decir que este consentimiento universal es la otra cara de la renuncia y el que nos introduce de lleno en la gratuidad¹⁴. En el ensayo, la autora extrae de su reflexión sobre la obediencia dos consecuencias fundamentales. Por una parte, si ésta es renuncia a la voluntad propia, se impone salvaguardar a toda costa la autonomía en nuestros semejantes. Es preciso conservar la capacidad de consentimiento en los demás (cf. ED, 111). Esto nos sitúa en la misma tesitura del amor sobrenatural al prójimo, que pasa por reconocer y respetar la dignidad inviolable de cada persona. Por otra parte, Weil señala que este amor «sin dejar de ser universal, supone como forma secundaria y subordinada el amor a todas las cosas preciosas que la mala fortuna puede destruir» (ED, 111). Éstas son las realizaciones puras del arte y de la ciencia, que son reflejo de la belleza universal. Pero también es todo aquello que contribuye al arraigo del ser humano.

2.3. EL AMOR A LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Simone Weil advierte de entrada que el amor a la religión es también un amor implícito a Dios (cf. ED, 111). Aunque en ella Dios aparece nombrado explícitamente, esto no supone un contacto con Él de forma inmediata y necesaria. De hecho, la autora piensa que las prácticas religiosas tienen un valor puramente humano en tanto que son símbolos y ceremonias. A este nivel, muestran un gran parecido con los actos propios de los partidos y de otros colectivos sociales. Lo religioso y lo social tienden a confundirse. Pero la virtud de las prácticas religiosas va más allá. Todas

¹⁴ Esto implica consentir igualmente a la existencia de todo, incluso del mal. Pero, aquí, Simone Weil pone un límite fundamental a esta aceptación que impide confundirla con la indiferencia e inercia absolutas: «Con excepción de la parcela de mal que tenemos la posibilidad y la obligación de impedir» (IP, 129).

ellas deben tener «la virtud de salvar a cualquiera que se entregue a ella con este deseo» (ED, 112).

En el ensayo, Weil define las cosas religiosas como «cosas sensibles particulares, que existen en este mundo, y que son perfectamente puras» (ED, 114). Nuestro deseo de bien absoluto sólo es real si pasa por las actitudes, por la acción, que siempre se concreta en cosas sensibles. Es preciso, pues, «que un objeto de este mundo sea el bien absoluto en relación a la carne, en calidad de signo y por convención» (PD, 92). Las cosas religiosas son puras por convención. Se trata de una convención ratificada por el mismo Dios y, por ello, su pureza es incondicionada, perfecta y real. Weil distingue entre las convenciones humanas y las divinas. Las primeras no otorgan mayor realidad al significado de la cosa que la materia que la compone. En cambio, en las establecidas por Dios, esto sí se da. Lo totalmente puro deviene real en algo sensible que por sí mismo sería incapaz de albergarlo. Las convenciones ratificadas por Dios suponen una revelación directa de Éste (cf. PD, 93). Desde su completa gratuidad, la convención divina es don y regalo. La iniciativa corresponde totalmente a Dios¹⁵.

Las cosas religiosas requieren de nosotros nuestra atención y nuestra mirada incondicionales. Nos adentramos en el núcleo más auténtico de la actitud religiosa. «Lo que salva es la mirada» (ED, 118). Simone Weil contrapone esta atención y mirada a la dinámica esforzada de la voluntad. Esta última corresponde a la parte natural del alma. Su tarea es fundamentalmente de carácter negativo. La autora la caracteriza gráficamente: «El esfuerzo muscular realizado por el campesino sirve para arrancar las malas hierbas, pero sólo el sol y el agua hacen crecer el trigo» (ED, 118). A la voluntad le corresponde arrancar y adiestrar a la parte inferior del alma, pero no más.

¹⁵ Weil recoge en varias frases su concepción sacramental: «La gracia es a la vez lo más exterior y lo más interior. El bien nos viene de fuera, pero no penetra en nosotros más que el bien al que consentimos. [...] No podemos transformarnos a nosotros mismos, tenemos que ser transformados, pero no podemos serlo más que si lo deseamos. [...] El sacramento se ajusta de manera irreprochable, perfecta, al doble carácter de la gracia, a la vez sufrida y consentida, y a la relación del pensamiento humano con la carne (PD, 93). F. Castellana ve aquí la expresión equivalente al *ex opere operato* y el *ex opere operantis* tradicional de la teología católica. La convención divina asegura la total objetividad del sacramento, pero ésta requiere, a su vez, del consentimiento por la fe de quien lo recibe (Cf. *Kenosis. La discesa di Dio in Simone Weil*, Roma 1985, 83).

En cambio, ante la pureza perfecta de las cosas religiosas se impone una actividad de signo diametralmente opuesto. «En los actos de obediencia a Dios se es pasivo» (ED, 119). Pero esta pasividad no debe confundirse con inactividad o inercia. Hay espera, atención, silencio, inmovilidad. Ante un Dios que se muestra incondicional, estamos emplazados a situarnos incondicionalmente. En el ensayo, Simone Weil identifica este modo de estar y actuar con la noción de actividad pasiva que encuentra en el hinduismo y el taoísmo. Se trata de «la forma más elevada de actividad» (ED, 119). La actividad pasiva o acción inactiva implica, fundamentalmente, actuar por el acto mismo, no por su fruto (cf. C, 245). Supone un modo de actuar libre y desapegado de toda recompensa, que se dinamiza únicamente desde la intuición de lo que en cada momento es necesario hacer. En ella, se rompe nuestra dinámica natural de querer recibir algo proporcional a lo que hemos entregado. Renunciar al fruto de las acciones supone ir más allá de los bienes relativos de nuestro mundo y situarnos en la tesitura del bien absoluto¹⁶.

«Es Dios quien busca al hombre» (ED, 120). Dios tiene la iniciativa. 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. De este modo, se impone la espera. La auténtica actitud religiosa consiste en dejarnos alcanzar por Dios, en disponernos a acoger gratuitamente su presencia. «La actitud que lleva a la salvación no se parece a ninguna actividad. [...] Es la espera, la inmovilidad atenta y fiel que se prolonga indefinidamente y a la que ningún impacto puede hacer estremecer» (ED, 120). La espera es el fundamento de la vida espiritual (cf. CS, 41). Es la humildad perfecta de quien accede a recibirlo todo de Dios. Es puro despojo y don de sí. De este modo, concluye Simone Weil, «las practicas religiosas están íntegramente constituidas por la atención animada por el deseo» (ED, 120). Esta espera sólo puede estar dinamizada por nuestro deseo de bien y plenitud definitivas. «Desear a Dios y renunciar a todo lo demás es lo único que salva» (ED, 120).

Nuestro deseo se apega a cosas que no son bienes aquí abajo (cf. CS, 96). De hecho, advierte la autora, lo que llamamos deseo, a menudo, es más

¹⁶ El carácter finito de la recompensa se puede percibir en estas palabras de la autora: «Tomar en consideración la idea (de las *Upanisads*) de que el mérito de las obras (mérito que sólo corresponde a las buenas acciones) acaba agotándose. Produce elevación, pero hasta una determinada altura, y al cabo de un tiempo se produce la bajada» (C, 183).

bien posesión (cf. CS, 239), como vimos al tratar sobre el mirar y el comer. Ello nos sitúa en una espiral sin fin. Ante estos caminos sin salida, Weil plantea que es preciso desear de una forma distinta para que nuestro deseo alcance su objetivo (cf. C, 392). Se trata de «separar el deseo de su objeto», es decir, de renunciar a orientar nuestro deseo a cualquier cosa finita de este mundo. Ello no se da sin desgarrar del alma. Al vaciar de todo objeto nuestro deseo entramos en la dinámica de la gratuidad que consiente en esperarlo todo desnudamente, sin esperar nada. De este modo, podremos orientar nuestro deseo al bien absoluto que no nos podemos representar de ningún modo, pero que es lo único que puede saciarnos (cf. EL, 110).

2.4. LA AMISTAD

«La amistad es el milagro por el cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como alimento» (ED, 125). Desde aquí nos situamos en la tesitura de la gratuidad. Deseamos, simplemente, que la otra persona exista y solamente así la reconocemos tal cual es.

Para ello es preciso renunciar a «pensarlo todo en primera persona» (IP, 119). Se trata de situar el centro fuera de uno mismo (cf. C, 383). La amistad supone una dinámica de desprendimiento y despojo personales. Reconocemos en la otra persona alguien semejante a nosotros mismos. Ante ésta, no tenemos ningún derecho que reivindicar ni podemos exigir nada (cf. GG, 175). Desde aquí, Weil afirma que «la amistad es una igualdad hecha de armonía» (ED, 124). La armonía se establece entre las dos personas que se reconocen iguales siendo, no obstante, diferentes. «Los dos amigos aceptan totalmente ser dos y no uno, respetan la distancia que entre ellos establece el hecho de ser dos criaturas distintas» (ED, 125). La amistad supone el respeto absoluto a la autonomía humana, sin ceder en nada al impulso que convierte a la otra persona en algo indispensable para nosotros. Por ello, la amistad es muy semejante a la compasión y la gratitud (cf. ED, 125). Éstas también se fundamentan en el reconocimiento de la dignidad de la otra persona, como vimos al tratar de la compasión sobrenatural¹⁷.

¹⁷ De hecho, la dignidad y libertad personal están en la base de todo el pensamiento social y político de Simone Weil. En las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, de 1934, la autora afirma: «Nadie en este mundo, sin embar-

A partir de aquí, la autora indica un par de notas básicas de esta relación. Por una parte, «una cierta reciprocidad es esencial en la amistad» (ED, 125). En el ensayo, Weil remarca más bien el carácter negativo de esta afirmación. Es necesario abandonar cualquier vínculo afectivo en el que ésta no se dé. Por otra parte, Simone Weil advierte que la amistad tiene algo de universal. «Consiste en amar a un ser humano como se querría amar a cada uno de los componentes de la especie humana» (ED, 125). Esto es así porque con todos ellos compartimos la misma dignidad y libertad.

2.5. UN ÚNICO DINAMISMO: LA RENUNCIA Y EL CONSENTIMIENTO

En todas las formas de amor implícito podemos identificar un único dinamismo: La renuncia de sí y el consentimiento a algo que intuimos como absoluto, es decir, el orden del mundo y el deseo de bien en cada persona. De este modo, todas ellas suponen un proceso de radical auto-trascendencia personal. Rompemos la dinámica de la reciprocidad y nos encaramos, aunque sea implícitamente, ante el Absoluto. La experiencia nos muestra que así alcanzamos la plenitud.

En el ensayo podemos observar cómo la autora no cesa de apuntar esta unidad de distintos modos. Por una parte, como hemos visto, indica explícitamente la convergencia de las distintas formas de amor. La única experiencia que subyace en todas las formas de amor también se sugiere a través del empleo que Simone Weil hace de las expresiones que indican este proceso. La atención, animada por el deseo, se despliega en todos los ámbitos de la experiencia humana hasta llegar a su nivel más alto en la oración¹⁸. Es preciso dirigir una determinada mirada al desdi-

go, puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad» (S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona 1995, 100). Desde aquí, la autora dibuja su esbozo para una sociedad libre. En Londres, escribe *Echar raíces* a partir de la noción de necesidad. Ésta se traduce en una serie de obligaciones que es preciso cumplir para hacer posible un espacio social verdaderamente humano. «El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el hombre como tal. Hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna» (S. WEIL, *Echar raíces*, Madrid 1996, 24).

¹⁸ M. Vetó considera que la atención y el deseo son el doble aspecto de la facultad extática de la persona en el pensamiento de la autora (cf. *La métaphisique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, 55).

chado, al cuadro, al amigo. Siempre se trata de mantener la distancia en las distintas formas de amor. Es preciso no apropiarse de nada. Puesto que este «algo» desviaría nuestra atención y deseo. En última instancia, la acción inactiva es la que muestra el contenido fundamental de la gratuidad en cada una de las formas de amor. No pretender nada para sí como modo de estar y de actuar que nos dispone a ir más allá de nosotros mismos.

Por último, Weil indica en el ensayo que la coherencia entre las distintas formas de amor es un criterio para discernir su validez. Por ejemplo, cuando aborda el amor a la belleza del mundo, expone que el lujo y la riqueza pueden ser un modo de acceso a la belleza. De hecho, lo son para muchas personas. Pero, acto seguido, la autora señala que es preferible la pobreza para acceder a ella, tal y como lo hizo Francisco de Asís, puesto que ésta es compatible con el amor al prójimo (cf. ED, 104).

La gratuidad se despliega en toda nuestra experiencia con un dinamismo y rasgos comunes. Ésta siempre apunta a generar y defender la vida, la existencia de todo lo que nos rodea. De hecho, la acción a favor del desdichado, por ejemplo, es la que autentifica la calidad de la atención (cf. ED, 93). La gratuidad siempre se expresa como amor efectivo, aunque sea en lo escondido. El secreto también es una de las notas de la gratuidad. Podríamos decir que ésta se desenvuelve mejor en lo implícito. El acto tiene más realidad que la expresión del mismo, la cual lo puede deformar. Weil quiere salvaguardar a toda costa a la persona de la imaginación colmadora de vacíos que tiende a erigirnos en el centro de nuestra existencia.

Lo gratuito supone e, incluso, requiere una cierta reciprocidad. Pero se trata de una reciprocidad que no es buscada ni exigida, sino más bien ofrecida libremente y recibida sin más. Respecto al amor al prójimo, Weil advierte que el compasivo debe estar dispuesto a recibir también para no confundir su gesto con un acto autosuficiente y orgulloso. En la amistad también se requiere la reciprocidad para no caer en la dinámica alienante de la dominación y el apego. Por otra parte, la gratuidad tiende a la universalidad. El amor al prójimo se dirige a cualquiera que se halle en la desdicha. La amistad consiste en amar a uno del mismo modo que se podría amar a cualquiera. No es un apego hacia una persona concreta¹⁹. La belle-

¹⁹ Simone Weil contrapone categóricamente la amistad a toda clase de apego. Desde aquí, la autora insiste en que ésta no puede existir sin fundamentarse en el pleno

za del mundo nos pone en relación con la totalidad del universo, del orden necesario de la creación. La existencia se ensancha hasta abrazar al universo entero a imagen de Dios que hace llover sobre justos e injustos.

La efectividad resguardada a menudo en lo secreto y la nueva reciprocidad abierta a lo universal son las notas fundamentales de todo acto gratuito. Ellas nos sirven de criterio para discernir si nuestra existencia se mueve según el dinamismo de la gratuidad que halla la vida plena solamente al consentir perderla.

3. LA GRATUIDAD, EL PASO POR LA CONTRADICCIÓN

La gratuidad supone siempre el paso a través de la contradicción, del vacío. La renuncia de sí y el consentimiento a algo que intuimos como absoluto nos colocan en esta tesitura. En ella se produce la unidad de los contrarios que se resuelve en el plano de lo sobrenatural. En la amistad «hay armonía porque hay unidad sobrenatural entre dos contrarios que son la necesidad y la libertad, estos dos contrarios que Dios ha combinado al crear el mundo y los hombres» (ED, 124). También en el amor al prójimo entran en juego la necesidad y la libertad, la subordinación y la igualdad (cf. ED, 125). En el amor a la belleza del mundo, accedemos a mantener la distancia, a contemplar la necesidad sin pretender apropiarnos de ella.

Antes de adentrarnos en la noción de la unidad de los contrarios, es preciso considerar si nos hallamos ante una contradicción o no. «La contradicción es legítima cuando la supresión de un término llega a destruir o vaciar de su sustancia al otro término. En otras palabras, cuando es inevitable» (CS, 64; cf. CS, 196). Esto sucede, por ejemplo, en la contradicción presente en Cristo, hombre y Dios al mismo tiempo; o en la de Dios, uno y trino a la vez (cf. C, 541). Si eliminamos uno de sus términos, la contradicción pierde toda su entidad²⁰.

respeto a la dignidad y libertad de la otra persona. Aunque podamos estar de acuerdo en que ésta es la premisa fundamental de toda relación gratuita, nos podemos preguntar hasta qué punto no es propio de la amistad una cierta afinidad y también afecto hacia alguien concreto sin que ello deba suponer una relación de apego que llegue a pervertir la relación y hasta a anular a la persona.

²⁰ A juicio de Simone Weil, esto es lo que ocurre en el panteísmo. Elimina uno de los dos elementos de la contradicción fundamental entre Dios y la creación. Todo es Dios (cf. C, 588). «La contradicción es un baluarte contra el panteísmo» (C, 530).

La contradicción nos sitúa ante algo que es imposible. No podemos resolverla atendiendo a un solo plano de la realidad. Nos emplaza a dar un salto cualitativo. Nos hallamos ante el misterio (cf. CS, 70). Resolvemos la contradicción accediendo al nivel en el que habita la relación que los une (cf. C, 561, 620, 759). De este modo, ella es el criterio de lo real, signo de lo sobrenatural (cf. CS, 64; C, 531)²¹. Es la puerta ante la que «no queda más remedio que llamar. Otro es el que abre» (C, 621; cf. C, 640). Ante un límite infranqueable, es preciso aceptar la contradicción y contemplarla. Se impone esperar (cf. C, 205, 438). Con ello, se da paso a la intuición. Pero esto no se realiza sin sufrimiento (cf. C, 676). De este modo podemos acceder a la verdadera relación entre los contrarios que configuran la existencia. No hay que eliminar ninguno de los extremos. «La verdadera relación implica la unidad de los contrarios, es decir, el enlace y la separación de los términos» (C, 813). La unión de ellos es la armonía pitagórica que da acceso a lo real.

El consentimiento, que es amor, es el que hace posible esta unión en la diferencia²². Él es la clave de la armonía. Dios consiente en la existencia de lo creado. Nosotros consentimos en la existencia de las otras personas, en la necesidad del mundo (cf. CS, 30-31; IP, 112s). La acción inactiva, el deseo sin objeto, el móvil puro, aceptar la distancia, mantenerse en la espera, la obediencia con su renuncia a la voluntad propia..., todas ellas expresan la unidad de dos contrarios. Todas ellas encierran la gratuidad.

En la gratuidad no se produce la eliminación de ninguno de los dos términos de la contradicción. En la renuncia de nosotros mismos reco-

²¹ «Esos cabos que no podemos atar son el testimonio de lo trascendente. Es su significación. Dios nos propone unos *koan*» (C, 761). Weil recurre al budismo zen y hace suya la noción de *koan*. Con ella se refiere a los enigmas y contradicciones que podemos contemplar y, de este modo, acceder a lo real. Éstos nos sitúan ante la imposibilidad y dan paso a lo sobrenatural. «Acertar es comprender que no hay nada que acertar, que la existencia carece de significación para las facultades discursivas, y que éstas no deben salirse de su papel de mero instrumento explorador de la inteligencia en su contacto con la realidad mostrenca» (C, 655; cf. C, 694; CS, 217).

²² «El amor enseña a creer en una realidad exterior. Es, como la matemática, un *metaxú*. Si alcanzamos el amor inmóvil» (C, 383; cf. C, 522; IP, 59-62). Desde él, podemos percibir toda la realidad creada como puente, *metaxú*, medio que nos remite a Dios: «A la luz de la realidad, todo es en sí mismo mediación divina» (IP, 141; cf. GG, 177; C, 265, 416, 421, 427, 433, 504, 662). «No conviene precipitarse en salvar la distancia de los *metaxú*. Regla de oro. O, bien, nos olvidamos de que se trata de *metaxú*, y los pasamos precipitadamente. [...] Conviene no oponerse, sino al contrario» (C, 150).

nocemos nuestra radical finitud²³. Nos negamos a erigirnos en fin de nuestra existencia. Renunciamos a ejercer nuestro poder sobre el desdichado, a apropiarnos de lo bello, a establecer una relación de dependencia respecto al amigo. Todo ello supondría nuestra autoafirmación ante la realidad. Pero la renuncia al dinamismo de nuestro yo autónomo no implica quedarnos encerrados en la finitud. Esto acabaría por someternos consciente o inconscientemente a la dinámica de la necesidad, de lo natural. Éste es el riesgo del nihilismo. Al contrario, aceptamos la finitud y la necesidad que ponen al descubierto nuestra contingencia fundamental. Pero, al mismo tiempo, consentimos al dinamismo de lo absoluto que percibimos en nuestro deseo de bien y que no cesa de acrecentarse ante los demás y la belleza. Accedemos a dejarnos movilizar por lo incondicional, aunque esto nos sitúe en la tesitura de lo imposible. Desplazamos el centro de nuestra existencia para situarlo más allá de este mundo finito. Dejamos espacio para poder ser saciados por Dios.

La renuncia y el consentimiento son las dos pinzas de la contradicción que nos proyecta más allá de nosotros mismos. La gratuidad supone entrar en este dinamismo. Salimos al paso de los demás por nada. Deseamos que la obra de arte exista sin más. Queremos, ante todo, que nuestra amistad no encadene al amigo. Nos precipitamos al vacío. No exigimos recompensa, la emplazamos más allá de nosotros mismos al reconocer como valor absoluto al desdichado, a la obra de arte y al amigo. En cambio, si únicamente consintiéramos al bien absoluto sin pasar por la aceptación de la contingencia y la necesidad, entonces correríamos el riesgo de confundir nuestro deseo de bien con cualquier bien de aquí abajo. Caeríamos en la idolatría. Ésta es la dinámica propia de la ontoteología²⁴.

²³ En el pensamiento de la autora, este proceso de renuncia es la descreación. A través de ésta accedemos a «ser nada para ocupar en todo el verdadero lugar de cada uno» (GG, 84). Para ello, es imprescindible el adiestramiento de la inteligencia y la voluntad (cf. C, 527, 190, 406, 633-634). Este movimiento es correlativo a la retirada divina en la creación, como veremos.

²⁴ C. Geffré ofrece una formulación sintética e iluminadora de la ontoteología: «La esencia oculta de la metafísica tradicional es la ontoteología, es decir, la explicación del ente por su ser y del ser por un ente supremo». El autor indica cómo esta metafísica, que explica lo real gracias a su fundamentación en un ente que el pensamiento pone ante sí, se incorporó en la reflexión teológica a partir de la elaboración de Tomás de Aquino en torno a Dios como el *Ipsum Esse Subsistens*. La recepción de ésta supuso establecer al Ser supremo como criterio último del Dios de la revelación (Cf. *Sentido y contrasentido de una teología no metafísica*: Concilium 76 [1972] 410-412).

La gratuidad nos sitúa al borde de la muerte, es cierto, pero también nos coloca en la tesitura del Absoluto. Constituye la experiencia de la trascendencia personal que nos ubica en la esfera de lo incondicionado, compartiendo la dinámica de Dios mismo que es plena relación y donación de sí. En el artículo «La experiencia de Dios, hoy», J. Martín Velasco aborda las experiencias de Dios en medio de la vida y señala cómo en ellas se lleva a cabo este proceso de trascendimiento personal y de acceso a lo incondicionado:

«Se trata de experiencias de la propia finitud y de una cierta superación de esa finitud, en las que, gracias a ese trascendimiento, se entra en contacto efectivo con la infinitud en la que el propio ser finito está albergado. [...] Se trata en todos los casos de experiencias límite, experiencias de algo presente en nosotros y de lo que no disponemos; experiencias de un más allá en cuyo horizonte nos descubrimos limitados al mismo tiempo que acogidos. Lo esencial de tales experiencias es el acto efectivo de trascendimiento, vivido en la propia vida y en la forma de vivirla. Tal trascendimiento puede revestir formas variadas: La de la aceptación de mí mismo, en la que en el don acojo a quien me está haciendo ese don en el que consisto; o la de la presencia del otro que se me impone como límite infranqueable a mi tendencia a convertirme en el centro de todo. Puede también ser vivido bajo la forma de asombro, la admiración, el maravillamiento que provocan el esplendor y la armonía de lo real que me sacan de mí mismo en el reconocimiento y el disfrute de la belleza»²⁵.

Estas palabras de J. Martín Velasco ponen en evidencia cómo, desde los distintos ámbitos de la existencia somos emplazados a percibir la radical contradicción que nos habita y a no eludirla. En tanto consentimos a esta experiencia de contradicción, imposibilidad y límite, ésta no queda encerrada en sí misma. Al contrario, se abre a lo incondicional que nos dinamiza desde dentro. Entramos en comunión con el Absoluto, aunque sea de forma escondida, sin llegarlo a explicitar o incluso a ser conscientes de ello.

4. TODA LA REALIDAD ES ARMÓNICA

En la etapa de Marsella, Simone Weil recurre al pensamiento pitagórico para dar razón de la relación existente entre lo natural y lo so-

²⁵ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia de Dios, hoy*: Manresa 75 (2003) 23.

brenatural. La noción de armonía, de la unidad de los contrarios articula toda la realidad. En el ensayo «Descenso de Dios», al abordar la doctrina pitagórica, Weil describe los cinco niveles de la armonía que configuran lo real y que atraviesan todos los ámbitos de la existencia (cf. IP, 112-142). La Trinidad constituye el primer nivel. En ella se da la igualdad en la diferencia de las personas divinas. El segundo nivel concierne a Dios y a la totalidad de la creación, la relación entre el límite —Dios— y lo ilimitado —lo creado—. Los tres restantes concretan y especifican éste último. De este modo, Weil señala la unión de los contrarios existente entre Dios y la persona, la relación entre las personas y también la que existe entre las cosas. Cabe indicar que en este último nivel la autora incluye la relación entre la persona y la necesidad, el orden del mundo.

La constitución ontológica de la realidad es de naturaleza armónica. La unidad en la diferencia es la estructura fundamental de lo real, de modo que la categoría básica de éste es la relación. De hecho, es así cómo se muestra la realidad inmediata a la inteligencia: Como una red de relaciones que constituyen el reino de la necesidad, del orden del mundo. La inteligencia es capaz de percibir esta estructura de la realidad. En este sentido, el error consiste en no percibir las relaciones existentes en ella. Éstas se hallan fundamentadas en el dinamismo relacional de la Trinidad Inmanente. Siguiendo a E. Gabellieri, la armonía pitagórica se halla unificada con la noción de mediación teológica en el pensamiento de la autora. La primera es una imagen y tiene su origen último en lo que acaece en el seno de la Trinidad²⁶.

4.1. LA TRINIDAD, AMISTAD PERFECTA EN DIOS

Weil afirma en el ensayo que la amistad pura entre dos personas es imagen de la amistad perfecta que es la Trinidad (cf. ED, 126). Ésta es la esencia misma de Dios. En Él acaece la unión de tres personas distintas que en todo momento mantienen su ser sujetos. Por ello, es una unión diferente a la que estamos más acostumbrados y que suele darse entre un sujeto y objeto. Entre las personas divinas existe la igualdad en la diversidad (cf. C, 788).

²⁶ Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris 2003, 315s.

En las *Intuiciones precristianas*, la autora aplica la imagen del pensamiento humano a la vida intratrinitaria de Dios. El primero implica tres términos, un sujeto que piensa, un objeto pensado y el pensamiento, que es el contacto de los otros dos. Pero para aplicarlo a Dios, es preciso que cada uno de esos términos sea una persona, por más que haya un solo Dios. La Trinidad es, de este modo, la amistad por excelencia, «el pensamiento común de los que piensan separadamente», siguiendo la definición de la armonía de Filolao (cf. IP, 111-112).

Dios se conoce y se ama a sí mismo (cf. C, 460, 477; IP, 81). «El Padre hace ser al Hijo por amor, porque el Hijo es el Bien. El Hijo no quiere ser por amor porque sólo el Padre es el Bien. [...] Esta pulsación es un único acto que es amor o Espíritu» (CS, 44). Las personas divinas mantienen la distancia. Cada una de ellas conserva su propio ser sujeto inalienable. Pero, al mismo tiempo, Weil afirma que entre ellas, unidas de este modo por el amor, hay algo más que proximidad: Existe una identidad total. El ser de Dios Trino es relación que respeta la distancia en la plena identidad. El Padre, el Hijo y el Espíritu no dejan de ser yo en la total donación y desposesión de sí mismos. E. Gabellieri indica que Weil percibió las relaciones subsistentes en Dios. El ser de Dios es esencialmente relacional. El autor encuentra aquí el fundamento último del proceso de renuncia de sí en la persona y también de Dios mismo en la creación, encarnación y pasión. En tanto que la relación entre las personas divinas supone un radical descentramiento propio, hallamos en la Trinidad Inmanente el dinamismo de renuncia y despojo propio de la gratuidad. La esencia de Dios es don incondicional²⁷. Dios es el Dios gratuito en la renuncia y desposesión de sí para entregarse libre y plenamente. Dios es, como señala Weil en el ensayo, «el modelo divino de una persona que se autotrasciende al renunciar a sí misma» (ED, 110).

4.2. LA ARMONÍA DE LA CREACIÓN, ENCARNACIÓN Y PASIÓN

Este movimiento de desposesión y entrega mutua en la Trinidad es la condición de posibilidad de la creación, encarnación y pasión. «La creación no es un acto de autoexpansión por parte de Dios sino de retirada y de renuncia» (ED, 91; cf. IP, 137-138)²⁸. Renuncia a ser todo para que el

²⁷ Cf. Ib., 505-507.

²⁸ M. VETÓ, *o.c.*, 20, ha señalado la similitud de la concepción de la creación como retirada de Dios con la noción cabalística del *Tzimtzum* que se encuentra en Isaac

mundo exista (cf. GG, 83; CS, 26). Dios se oculta al crear (cf. C, 424). La renuncia de Dios supone, fundamentalmente, el respeto a la autonomía del orden creado. «Dios no mezcla los órdenes, Él actúa sobrenaturalmente en el ámbito sobrenatural, y naturalmente (es decir, en cierto sentido nulamente) en el ámbito de la naturaleza» (C, 439). Mantiene la distancia y espera nuestro consentimiento. Éste consiste en despojarnos de nuestra falsa divinidad. Él está ante nosotros como quién mira atentamente una obra de arte o se detiene ante el desdichado.

La creación es abdicación de Dios. Este movimiento de retirada y descenso sigue en una lógica incomprensible pero también inapelable con la encarnación y la pasión. La encarnación es la segunda abdicación de Dios (cf. EL, 43). Weil mantiene que el movimiento de descenso de la encarnación es el modo más concreto de llevar a cabo el encuentro entre Dios y la persona y también de posibilitar el ascenso de ésta (cf. C, 641). La encarnación, entonces, es figura de la creación y llega a su extremo con la pasión. La creación, por su parte, es una especie de pasión²⁹. En ella se establece la distancia entre Dios y lo creado. La autonomía humana, que es capaz de volverse contra Dios, conlleva pasión en el creador (cf. PD; 30; C, 773).

Simone Weil percibe en el *Timeo* la mediación divina en la creación del mundo con la intervención del Obrero, el Modelo y el Alma del Mundo. Pero no lo interpreta solamente en el sentido matemático o metafísico del término, sino también cristológicamente. La encarnación del Verbo en el orden del mundo es la clave que posibilita la unión de dos términos tan radicalmente distintos como son el Creador y la criatura en los diferentes niveles en los que se puede dar la relación³⁰.

Luria y en su discípulo Chaim Vital. Éste interpretaba la renuncia de Dios como un acto libre de su amor. No obstante, Simone Weil no sigue el pensamiento de Luria más allá, en el desarrollo prácticamente mítico del ámbito divino que llevó a cabo éste autor.

²⁹ Weil extiende la cruz a toda la creación, a todo el tiempo y el espacio. Para ello, la autora se basa, fundamentalmente en el cordero degollado de Ap. 13, 8 y en su interpretación de algunos pasajes del *Timeo*, especialmente de [36b]. En el *Timeo* se relata cómo el Alma del Mundo fue dividida en dos mitades y éstas se unieron por el centro formando una X. Después se dobló cada mitad en círculo hasta unir sus extremos en la cara opuesta al punto de unión y se le dio un movimiento de rotación uniforme. El desgarrar de la cruz ya se produce en la creación del mundo (cf. IP, 27; C, 582).

³⁰ Probablemente a partir de la lectura de los apologistas, Weil acudió al *Timeo* y desarrolló su pensamiento, tal y como lo podemos leer, fundamentalmente, en su ensayo «Dios en Platón» y en las *Intuiciones precristianas*. Algunas referencias de las

La autora rechaza en varias ocasiones el panteísmo al que podría dar pie, por ejemplo, su asunción del Alma del Mundo del *Timeo* como Verbo encarnado en el mundo. Es significativo cómo expresa la relación entre ambos:

«Una vez más, no hay panteísmo alguno en un pensamiento así, porque esa alma no está dentro de ese cuerpo, sino que lo contiene, lo penetra y lo cubre por todas partes, a la par que se halla fuera del tiempo y del espacio; es completamente distinta de él y lo gobierna. Pero se nos hace visible a través de la belleza sensible» (IP, 36; cf. IP, 26).

Por otra parte, el modo cómo Weil expresa la presencia del Verbo encarnado en el mundo la aleja también del dualismo que, en ocasiones, sus expresiones podrían sugerir. Simone Weil mantiene la tensión entre la creación autónoma y la presencia escondida de Dios en ella. Dios está perfectamente ausente y perfectamente presente en el universo (cf. C, 582). Éste oculta y manifiesta a Dios (cf. C, 328); es barrera y lugar de paso (cf. C, 703).

De este modo, la encarnación del Verbo en el orden del mundo es una mediación trascendente que evita, por una parte, la total identificación del orden del mundo con la materia, eludiendo así todo monismo inmanentista. Por otra parte, también rechaza una trascendencia sin contacto con el mundo natural que no tendría eficacia alguna. Desde aquí, Weil señala un camino entre el nihilismo y la ontoteología que pasa por la concepción del ser como don de sí. Esto es lo que se nos revela en cada gesto gratuito. E. Gabellieri se refiere así al pancristianismo presente en el pensamiento de la autora. Éste es la base tanto de las formas del amor implícito a Dios como del pensamiento fuertemente inclusivista de la autora respecto a las distintas tradiciones culturales y religiosas³¹.

lecturas que llevó a cabo pueden verse en CS, 23, 115. Los apologistas asumieron con matices la función cosmológica del Verbo en la creación que hallaron en el Platonismo Medio. De hecho, Justino, en *I Apol. LX*, articula el judeocristianismo con la teología helenística y, en concreto, con el *Timeo* [36b]. No obstante, los apologistas se apartan de ésta al afirmar que el Hijo de Dios es de naturaleza divina, de modo que transfieren a éste los atributos cosmológicos que en el contexto sólo se predicaban de Dios (Cf. J. DANÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002, 335-346).

³¹ A partir de aquí, la noción de encarnación se ensancha y amplía hasta abarcar las huellas del cristianismo que Weil percibe en las distintas tradiciones culturales y religiosas. E. GABELLIERI, *o.c.*, 393, señala que, en el pensamiento de la autora, restringir la encarnación a una única experiencia histórica supone correr el riesgo de

Así, cuando Simone Weil aborda la relación existente entre el mundo y Dios se impone la contradicción y la paradoja. De hecho, Creador y criatura configuran la contradicción suma (cf. C, 588). En los *Cuadernos* podemos leer: «Dios y la creación son uno, Dios y la creación son infinitamente distantes» (C, 608). Entre ambos no existe ni identificación total ni tampoco separación radical. A partir de aquí podríamos decir que Weil se sitúa entre el monismo y el dualismo. Se trata de dos órdenes distintos pero íntimamente relacionados. Simone Weil dibuja una imagen elocuente: «Dos encarcelados en celdas vecinas que se comunican dando golpes en la pared. La pared es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. Igual que nosotros y Dios. Toda separación es un vínculo» (C, 707)³².

La mediación cristológica halla su cumplimiento definitivo en la cruz de Cristo. Ésta es la expresión más radical de la gratuidad. En ella podemos percibir la desdicha más honda y el consentimiento más puro. La cruz supone la contradicción máxima entre la plenitud de la virtud y el criminal (cf. C, 588), entre el Creador y la criatura, entre el Padre y el Hijo. Supone la distancia que abarca toda la creación. Cristo experimenta el vacío, el absurdo. Pero no cede a él, no deja de amar. Consiente a perder su vida a favor de un Dios que se esconde en el misterio. En su grito, solamente escucha el silencio del Padre. La distancia máxima y la contradicción más desgarradora no se llegan a separar. El consentimiento mantiene la armonía que resuena en toda la creación. El Hijo es el mediador y la cruz, el centro del universo, el punto de intersección entre el tiempo y la eternidad, entre este mundo y el otro (cf. PD, 88; IP, 142-143). Cristo es el mediador definitivo que asume todo el mal vencíéndolo por

perder su amplitud universal. Weil quiere expresar la convicción de que el Verbo ha podido hacerse presente a todos los pueblos a través de una revelación de sí en distintos individuos. Este autor indica que ello no supone entenderla como una duplicación física de Cristo, sino como un descenso de lo sobrenatural en lo profano. Nos preguntamos hasta qué punto esta interpretación del pensamiento de la autora acerca realmente la concepción amplia de encarnación en Simone Weil con el pensamiento cristiano. Al relativizar su unicidad histórica, habría que hallar el modo de que la encarnación en Jesús de Nazaret no perdiera su relevancia y significatividad frente a las distintas tradiciones religiosas.

³² R. H. Bell, siguiendo a Blum y Seidler, subraya cómo, en el pensamiento de Simone Weil, lo espiritual no es un mundo separado y autónomo del natural. El único modo de acceso a aquél es a través de la vida en este mundo (Cf. *Simone Weil. The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998, 96s).

su consentimiento, por su amor que no conoce límites. El crucificado aquí es ya el resucitado.

En el pensamiento de Simone Weil, la resurrección prácticamente desaparece. Sólo algunas referencias muy puntuales insinúan que no deja de estar presente. Quizás la resurrección sea de lo más implícito que haya en las notas y escritos de madurez de la autora. La podemos hallar en el fondo más escondido de la cruz. En las *Intuiciones precristianas*, Weil afirma que la cruz casi abrió la puerta y separó la armonía en Dios. No obstante, «la resurrección la volvió a cerrar» (IP, 139). Al principio del *Conocimiento Sobrenatural*, Weil se detiene un momento a considerar la resurrección. Ésta es expresión del perdón de Cristo hacia los que le mataron, «el testimonio de que haciéndole todo el mal posible, no se le hizo mal. [...] La alegría de la Pascua no es la que sigue al dolor, la libertad después de las cadenas, [...] la reunión después de la separación. Es la alegría que se cierne por encima del dolor y lo culmina» (CS, 15). La resurrección no es un alivio después de superar la desdicha (cf. PD, 59). Es la victoria del sufrimiento redentor que ha atravesado la contradicción y el absurdo del dolor con el amor gratuito y fiel que no conoce límites.

En la cruz se resuelve la contradicción fundamental de toda nuestra existencia. De este modo, toda la realidad es llevada a plenitud. Además, en ella se nos revela el ser trinitario de Dios. La distancia entre el Padre y el Hijo se mantiene unida en el amor que es el Espíritu Santo (cf. IP, 141). Desde aquí, la cruz se convierte, en el pensamiento de la autora, en el centro no sólo de su cristología, sino de toda su concepción del cristianismo. En ella se hallan presentes los misterios centrales de la fe: la creación, la encarnación y la resurrección. En ella percibimos el rostro de Dios³³.

³³ Weil desarrolla una cristología de corte metafísico en la que la encarnación y la pasión son interpretadas como expresiones paradigmáticas de la unidad de contrarios pitagórica. Con ello, manifiesta tanto la unidad del movimiento salvador de Dios en la creación, encarnación y pasión como su total universalidad. Pero también corre el riesgo de no articular suficientemente la historia en el pancristianismo que delinea. M. VETŐ, *o.c.*, 147, y E. GABELLIERI [*Une convergence inattendue. Maurice Blondel et Simone Weil*: Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon 118 (1994) 47] señalan, en este sentido, el peso de la filosofía griega en el pensamiento de la autora. J. I. González Faus considera («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, Verbo Divino, 2005, 262, 267), además, la influencia de la cristología preconiliar que tendía a vaciar a Cristo de Jesús y a la cruz de la historia hasta convertirla en una categoría abstracta.

De este modo, Weil mantiene la primacía de lo sobrenatural en todo. Entre ambos órdenes, lo absoluto y lo relativo, lo espiritual y lo sensible, lo sobrenatural y lo natural, el segundo término está supeditado al primero. No son órdenes simétricos. Por este motivo la autora puede afirmar que la presencia de lo natural es más inconsistente que la ausencia densa de Dios que lo fundamenta todo (cf. C, 432). Como hemos visto, en toda experiencia religiosa Dios es quien tiene la iniciativa. Él es origen, la fuente de la luz, de toda la realidad. Es Él quien nos ama primero y, también, el que hace posible nuestro amor. Se halla presente y actuante en cada gesto de amor implícito. Nuestro deseo de bien absoluto y la marca de lo incondicionado presente en el orden del mundo muestran la insuficiencia del orden natural. La realidad no se basta a sí misma como pretende el nihilismo. La realidad sugiere algo más allá de sí que la sostiene y le dota de sentido. Pero ésta no se halla referida a una trascendencia alejada y vacía, que únicamente sirve para solucionar teóricamente la cuestión. Ésa sería una trascendencia domesticada por la razón humana y, por ello, falsa e inoperante. Este tipo de trascendencia fue la que la modernidad quiso eliminar de su horizonte con la muerte de Dios.

Dios no es, en primer lugar, objeto ni de nuestro pensamiento ni de nuestro deseo. De ningún modo podemos pretender situarnos frente a Él como algo que podemos aprehender, como veíamos al comentar la actitud teologal. Solamente podemos reconocerle como Aquél que se nos adelanta y fundamenta nuestro existir. Dios es «yo soy» en plenitud, es siempre sujeto. Dios es plenamente sujeto personal en tanto que actúa y se entrega libremente, de un modo gratuito. La plenitud del ser, que es Dios mismo, no es el ser encerrado en sí mismo que intenta autoafirmarse a toda costa. Ésta es la dinámica del yo autónomo que tiende a confundir los medios con los fines y que deja libre a la imaginación colmadora de vacíos para configurar la realidad a la propia medida. La plenitud del ser es relación. En el pensamiento de la autora ésta se caracteriza por la renuncia y el consentimiento. Esta relación es, fundamentalmente don de sí, abandono de sí a favor de lo incondicionado que no deja de sugerirse por doquier gracias a la mediación cristológica que configura toda la realidad. El consentimiento, que es amor, pasa a determinar definitivamente la existencia. Ésta es la dinámica presente tanto en la Trinidad como en la actuación económica de ésta respecto a la creación. Es la misma dinámica que Dios espera de nosotros y que nos constituye en mediadores suyos, partícipes de su ser.

5. CONCLUSIÓN: «ACTO GRATUITO: LO MÁS BAJO Y LO MÁS ALTO» (C, 302)

La gratuidad nos sitúa en la encrucijada básica de nuestro existir. Consentir lúcidamente en nuestro ser finitos supone, en última instancia, encarar la propia muerte y, no obstante, no cesar de orientarnos hacia el bien absoluto que dinamiza continuamente nuestra existencia. Pasar por la contradicción sin hundirnos en la finitud ni confundir el bien absoluto con ningún otro bien de aquí abajo. El nihilismo o la ontoteología son caminos que resuelven nuestra contradicción fundamental sin atender a su radical complejidad. Eliminan alguno de los términos de la contradicción. La gratuidad, vivida en la atención creadora ante el prójimo, la mirada desprendida ante el cuadro, la espera incondicional del bien absoluto o el respeto a la distancia ante el amigo nos aboca ciertamente al vacío de nuestra contingencia. Pero si consentimos en él, accedemos a la esfera de lo incondicional. La contradicción se resuelve en un cambio de plano que va más allá de nuestra existencia finita. Entramos implícitamente en la dinámica de lo absoluto que pasa por la desposesión de sí y el abandono confiado de uno mismo. De este modo, lo gratuito deja de ser lo superfluo, lo que está de más o lo que no sirve para nada. No es una libertad sin referentes ni sentido, exenta de todo valor. Lo gratuito se revela como aquello que nos encara con nuestra finitud pero nos señala el horizonte de nuestro existir, que es el bien incondicional.

Simone Weil fue elaborando su propia configuración de lo cristiano desde su experiencia personal y con el bagaje cultural de que fue disponiendo. Formula la relación entre lo natural y lo sobrenatural de modo que le permite articular la inmanencia y la trascendencia divina respecto de la creación. Mantiene la primacía de Dios en todo. Él tiene siempre la iniciativa y no cesa de animar el deseo de bien incondicional en cada uno ni de sugerir su presencia escondida por doquier. Muestra la contradicción básica de nuestra condición y el salto a lo incondicional en el vacío como paso ineludible para acceder a lo absoluto. Las distintas formas del amor implícito a Dios son, de este modo, acceso anónimo a Dios que Él mismo suscita y lleva a cumplimiento con nuestro consentimiento. Nos podemos reconocer en esta experiencia y también la podemos percibir a nuestro alrededor. Tocamos lo más auténtico de nuestra humanidad que nos acerca a Dios mismo.

A partir de aquí, Weil describe certeramente la actitud religiosa mostrando la inversión intencional que supone al reconocer la prioridad de Dios en todo. Dios se esconde y desde su ausencia respetuosa, nos interpela. Es el Dios impotente que no cede nunca en el amor. Es el Dios que se abaja y desciende esperando nuestra respuesta. Aunque esto le conduzca hasta la cruz. La *kénosis* radical de Dios parece ocultar definitivamente su divinidad. Sin embargo, hemos aludido a la presencia escondida de la resurrección en el pensamiento de la autora. Weil pone al crucificado en el centro de su cristianismo consciente que a través de Él recibimos la salvación. Él mantiene la armonía de toda la creación. La mediación cristológica alcanza aquí su plenitud y eficacia más plenas.

La autora interpreta el hecho cristiano desde fuentes muy diversas que enriquecen pero también configuran de un modo particular su comprensión del cristianismo. El itinerario de Simone Weil plantea las posibilidades y también los retos de la apertura de la fe a los distintos contextos y bagajes culturales. Esta apertura es necesaria tanto por la catolicidad de la misma como por la globalización que actualmente se nos va imponiendo. Así, por ejemplo, el orden del mundo y la necesidad le ayudan a percibir y subrayar la mediación del *Logos* en toda la creación. La revelación y la salvación se extienden por todo el universo y abrazan todas las culturas y religiones en las que se puede percibir la verdad de lo cristiano. Su presencia escondida es la que hace posible el acceso implícito a lo incondicional. Pero aquí, a veces, se percibe la dificultad en captar lo propio y específico de cada tradición. En el caso del cristianismo, la extensión y relevancia de la encarnación del Verbo tiende a colocar en un segundo plano la encarnación histórica de Jesús. El peso del pensamiento griego se deja sentir con fuerza y condiciona su concepción de lo cristiano.

Desde su pensamiento fronterizo, Simone Weil no cesa de interpelarnos con su lucidez y la fuerza evocadora de sus palabras. La gratuidad es el paso por la muerte que nos alcanza la vida plena si consentimos en ello, como Jesús. En ello ponemos en juego toda nuestra existencia. A lo largo de todo el ensayo no dejan de resonar continuamente las palabras de la primera carta de Juan: «Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4, 7b).

