

CREACIÓN Y DECREACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL

TOMEU ESTELRICH BARCELÓ

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN: El presente artículo hace un recorrido por los dos paradigmas filosóficos que están en la base de la doctrina weiliana sobre la Creación y la Decreación (*Décréation*). Estos dos paradigmas son el griego y el cristiano-occidental. Es fundamental referirse al primero de ellos porque Simone Weil asumió totalmente su cosmología. Su concepto de un mundo cerrado, en el que todo está ya dado, y en el que rige la *Necesidad*, fue adoptado por Weil desde muy temprana edad y lo mantuvo hasta su muerte. Por otra parte, el paradigma cristiano-occidental es el que nutre al vocabulario weiliano, el que le proporciona el concepto de «Creación» (en su acepción de «*creatio ex nihilo*») y el que determina, *per oppositum*, el significado final que Weil le otorgó.

PALABRAS CLAVE: creación, cosmología griega, decreación, Dios, metanoia, mística.

Creation and De-Creation in Simone Weil's Philosophy

ABSTRACT: The present article covers the two philosophic paradigms that are in the base of the Weilian doctrine of the Creation and the De-creation (*Décréation*). These two paradigms are Greek and Christian-occidental. It is essential referring to the first one because Weil totally assumed its cosmology. Her concept of an enclosed world, in which everything is already given, governed by *Necessity*, was adopted by Weil since a very early age and she kept it until her death. On the other hand, the Weilian vocabulary takes its sustenance from the Christian-occidental paradigm, which also provides the concept of «*Creation*» (in the sense of «*creatio ex nihilo*») and the one that determines, *per oppositum*, the final meaning that Weil gives to it.

KEYWORDS: creation, de-creation, god, greek cosmology, metanoia, mystic.

Nos sucede, por regla general, que los conceptos con que pretendemos comprendernos y entender el mundo-entorno no reflejan la realidad tal y como es. Llegamos al extremo de decepcionarnos cuando algo, o incluso nosotros mismos, no encajamos en nuestros propios conceptos. Por otra parte, tampoco sabemos con total exactitud lo que verdaderamente queremos. Nuestra situación vital, lejos de ser y creerse perfecta, se encuentra plagada de paradojas, imposibles de resolver por la sola razón.

No obstante, sucede también que el hombre, lejos de aceptar esa situación, ha creado un caparazón de conceptos, tan compactos y tan acabados, que ha acabado por casi olvidar su *situación primordial*¹. Gracias a esos conceptos, el hombre cree que *sabe lo*

¹ Cf. GARCÍA-BARÓ, MIGUEL, «De las ambigüedades de la religión», en AA.VV., *Pensar la religión*, Cuaderno del Seminario Público 6, Fundación Juan March, Madrid, 2000, pp. 91-102. Sin ánimo de exhaustividad, sirven estas pocas referencias de lo que allí se dice sobre la «*situación primordial*»: «habitualmente (...) ignoramos este hecho fundamental, esta extraña condición nuestra entre el saber y el no saber. Y tal ignorancia merece, a mi parecer, ser calificada como nuestra *situación primordial*, la situación primordial del hombre» (p. 93). «No sabemos lo que queremos; luego es poco probable que estemos dirigiéndonos en verdad a eso que no sabemos. Y es que ni siquiera podemos decir que deseamos (...) una existencia que dure y perdure o la extinción de la experiencia o, quizá no vernos en el dilema de tener que apeteer una de esas dos posibilidades» (...). «La situación fundamental de la existencia se encuentra, pues, en el paradójico estado de ignorarse a sí misma casi siempre (y es a este estado paradójico al que llamo situación primordial)» (pp. 93-94).

que quiere y que sabe lo que sabe, pero no acepta con facilidad que pueda haber más que lo que sabe, y otras cosas a la par que las que quiere. El camino de los que han optado por nivelar toda la realidad con la ayuda de esos conceptos, limando sus asperezas, eliminando sus contradicciones, creando sistemas, y ofreciendo una lectura unidireccional de ella, en el fondo no nos convence, pero tampoco nos desagrada. Hemos creado, por así decir, una realidad *jana*, en la que todo vacío, todo aspecto que no ofrezca plenas garantías de seguridad, todo lo que huelga a incertidumbre, es relegado a un segundo plano. Mientras tanto, nosotros vivimos en la otra cara de la realidad, barnizada de una perfección falaz, y que no permite la entrada de «elementos reveladores» de su mentira.

Para comprender los conceptos de *Creación* y de *Decreación* en la obra de Simone Weil (objetivo primordial de este artículo) es fundamental hacer referencia a esa situación ambivalente y paradójica en la que se encuentra el hombre. Pero ese previo no basta. Requiere, por parte nuestra, un cambio de actitud, o, si no tanto, al menos de «beneficio de la duda» ante la propuesta weiliana. Si constatamos que nuestro día a día está constituido por la paradoja, debemos aceptar, de antemano, que los conceptos con los que nos vamos a enfrentar a ese mundo participan, en la misma medida, de lo paradójico². Eso lo sabía muy bien S. Weil. Tanto es así que, en una de sus últimas cartas a sus padres (fecha el 4 de agosto de 1943), refleja precisamente este hecho con un tono de queja ante el mundo por sentirse incomprendida. ¿Quiénes son los que consiguen penetrar hasta el núcleo de la verdad de este mundo, ambivalente y paradójico en muchos aspectos?, se pregunta Weil en esa carta. Y la respuesta la encuentra en Shakespeare, y, más en concreto, en los locos de sus tragedias. Ellos «son los únicos personajes que dicen la verdad (...) En este mundo solo los seres caídos en el último grado de la humillación, muy por debajo de la mendicidad, no solo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón —sólo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad—. Todos los otros mienten»³.

Weil asumió la contradicción inherente al existir. Asumió que la realidad está muy lejos de ser unidireccional, obvia, diáfana y capaz de ser comprendida por un solo sistema de pensamiento. Un sistema es incapaz de comprender la realidad entera, porque ésta es demasiado vasta para ser captada en su totalidad desde un solo punto de vista. En contra de la sistematización, Weil apostó por elaborar una doctrina. Poco antes de ingresar en el hospital en que murió, ya tenía en mente algunos de los principios en los que se fundaría. Para S. Weil era importante contar con una doctrina, ya que, como ella dice en sus *Escritos de Londres*: «una doctrina no es en absoluto suficiente, pero es indispensable contar con una, aunque sólo sea para evitar engañarse con las doctrinas falsas»⁴. En cambio, por lo que se refiere al modelo sistemático de hacer filosofía, ni tan sólo le reconoció ser un verdadero método filosófico. Los motivos que alegaba eran bien claros: los sistemas en vez de tender hacia la realidad, en vez de desear contemplar la verdad desnuda, tienden a falsearla, rellenando sus vacíos y eliminando sus contradicciones internas⁵.

² Sobre este tema: LITTLE, J. P., «Contribution à une étude de l'usage du paradoxe chez Simone Weil», en *Cahiers Simone Weil* 2:2 (June 1988), pp. 105-114.

³ WEIL, SIMONE, *Escritos de Londres y últimas cartas* (traducción e introducción de Maite Larrauri), Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 2000, pp. 197-198.

⁴ WEIL, SIMONE, *Escritos de Londres y últimas cartas, o.c.*, p. 119. Esta frase es el inicio de un esbozo inconcluso, y apenas comenzado, que empezó a redactar en Londres meses antes de morir. Ese escrito lleva por título: *Esbozo del fundamento de una doctrina (sobre todo para su uso de los grupos de estudio en Francia)*.

⁵ «La filosofía suele considerarse como algo únicamente fundado en conjeturas. Lo que motiva esta opinión son las contradicciones entre los sistemas y en el interior de cada sistema. Suele pensarse que

Refiriéndose a este mismo tema, no debemos olvidar el apunte que hizo Simone Pétrement sobre la distinción weiliana entre «doctrina» y «sistema»: «En efecto, hemos dicho que Simone quiso trazar las grandes líneas de una doctrina, pero no construir un sistema. Y sus contradicciones, al menos aparentes, de ahí proceden, de que a veces se detenga y no siga hasta el final el desarrollo de una idea, para no superar así las certezas de su experiencia. Ser fiel a su experiencia era para ella más importante que eliminar toda contradicción o seguir hasta el fin un desarrollo lógico»⁶. Podríamos decir que, si bien para S. Weil los sistemas no tenían ningún valor, las doctrinas, en cambio, eran un «mal necesario».

Para Simone Weil la filosofía no consistía en una adquisición progresiva de conocimientos. No pretendió en ningún momento de su vida ensamblar un constructo explicativo que le permitiera encajar, en un ordenamiento imposible, los contrastes y las desigualdades que en la vida se dan. Más bien buscó todo lo contrario: permitir que la realidad no fuera alterada ni tan sólo por la sola presencia de alguien (en este caso ella) que la estuviera observando. Weil concebía la filosofía como un cambio en la orientación del alma: un cambio que le permitía observar, guardar la distancia, y buscar la verdad en toda situación vital⁷.

Esta particular visión de la realidad, el interés hondo en comprenderla sin desvirtuarla, y la opción por el mundo menos agraciado, es lo que subyace a las doctrinas weilianas de la Creación y la Decreación. Pero antes de entrar a fondo a describirlas, debemos llamar la atención sobre un aspecto que tiene que ver con el parecido de sus nombres. Este hecho no nos debe llevar a engaño. Pese a su aparente similitud, sus objetivos apuntan a intereses distintos. La doctrina de la Creación es, propiamente hablando, teológica (nos habla de Dios y del cómo de su acto de creación). En cambio, en la doctrina de la Decreación, la orientación antropológica-espiritual es la que asume el *rol* predominante.

cada filosofía tiene un sistema que contradice a todas las demás. Ahora bien, lejos de ser este el caso, existe una tradición filosófica probablemente tan antigua como la humanidad y que, esperémoslo, durará tanto como ella; una tradición en la que se inspiran, como de una fuente común, no ciertamente todos los que se dicen filósofos, sino varios de ellos, de manera que sus pensamientos resultan más o menos equivalentes. Platón es probablemente el representante más perfecto de esta tradición; el Bhagavad Gîtâ se inspira también en ella, y sería fácil encontrar textos egipcios que también procedieran de esa tradición. En Europa, en los tiempos modernos, hay que citar a Descartes y a Kant; entre los pensadores más recientes, Lagneau y Alain en Francia, Husserl en Alemania. *Esa tradición filosófica, es lo que nosotros llamamos la filosofía*. Lejos de que podamos reprocharle sus variaciones, *la filosofía es una, eterna, y no susceptible de progreso*. La sola renovación de la que es capaz es la de la expresión, cuando un hombre se expresa a sí mismo y expresa a los que le rodean en términos que se relacionan con las dicciones de la época, de la civilización, del medio en que vive. Y es deseable que una transformación tal se produzca de tiempo en tiempo, sola razón por la que podría valer la pena escribir sobre semejante cuestión, después de lo que Platón escribió...». WEIL, S., «Algunas reflexiones sobre la idea de valor», en PÉTREMENT, SIMONE, *Vida de Simone Weil*, Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 1997, p. 577.

⁶ PÉTREMENT, S., *Vida de Simone Weil, o.c.*, p. 681.

⁷ En un texto, todavía inédito (escrito probablemente en la primavera de 1941), titulado *Algunas reflexiones sobre la idea de valor*, S. Weil escribió: «La reflexión supone una transformación en la orientación del alma, que llamamos separación (...). La separación es una renuncia a todos los fines posibles sin excepción, renuncia que introduce un vacío en el lugar del futuro como haría el inminente acercamiento de la muerte; de ahí que en los misterios antiguos, en la filosofía platónica, en los textos sanscritos, en la religión cristiana, y muy probablemente siempre y en todo, esa separación haya sido comparada con la muerte y con la iniciación a la sabiduría contemplada como una especie de pasaje a través de la muerte (...). Pero la separación de que se trata no está vaciada del objeto; el pensamiento separado tiene por objeto el establecimiento de una verdadera jerarquía de valores (...); tiene, pues, por objeto una manera de vivir, una vida mejor, no fuera, sino en este mundo y en seguida (...). En este sentido la filosofía se orienta hacia la vida a través de la muerte...», en PÉTREMENT, S., *Vida de Simone Weil, o.c.*, pp. 576-577.

Unirlas en un mismo artículo, sin embargo, obedece al hecho de su intrínseca unión. Una y otra doctrinas no son más que el haz y el envés de la misma realidad a la que se refiere Simone Weil. En el fondo (lo veremos más detalladamente a lo largo del artículo), la concepción weiliana de la decreación no deja de ser la imagen especular de la doctrina de la creación... y viceversa. Ambas dicen lo mismo, aunque la primera (la Creación) lo dice refiriéndose a Dios, mientras que la segunda (la Decreación) lo dice refiriéndose al hombre.

UN PREÁMBULO A LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN WEILIANA:
DOS PARADIGMAS CREACIONALES

Antes de entrar en el significado que Weil atribuye al término Creación, creo ineludible referirme a dos paradigmas filosóficos clásicos que están en la base e influyen, directa e indirectamente, en sus postulados. Estos dos paradigmas son el griego y el cristiano-occidental. Es fundamental referirse al primero de ellos (el griego) porque Weil asume totalmente su cosmología. Su concepto de un mundo cerrado, en el que todo está ya dado, y en el que rige la Necesidad, fue asumido por Weil desde muy temprana edad y lo mantuvo hasta su muerte. Por otra parte, el paradigma cristiano-occidental, es el que nutre al vocabulario weiliano, el que le proporciona el concepto de «Creación» (en su acepción de «*creatio ex nihilo*») y el que determina, *per oppositum*, el significado final que Weil le da. Vamos a empezar el esbozo de estas dos tradiciones por la que históricamente aparece primero.

El mundo griego desconocía el concepto de «Creación», al menos en la acepción en que la filosofía ha venido utilizándolo desde la irrupción del cristianismo. La cosmología griega veía la naturaleza, y todos los elementos que circundaban al hombre, en perpetua variación, en perpetuo movimiento. A ese estado lo llamó κίνεσις⁸. Pero era ésa una variación encerrada dentro de los límites de una gran burbuja (el mundo), sellada, y sin ninguna necesidad de un mundo trascendente que explicara tales variaciones. Un perpetuo movimiento enmarcado dentro de lo que ya hay, de lo que siempre ya ha sido, y de lo que siempre ya es (la *Necesidad*). Por otra parte, los griegos llamaron φύσις (Naturaleza) a ese «todo» que circundaba a las cosas en perpetuo movimiento, en perpetuo cambio. Cada cosa, que en ese todo iba cambiando y convirtiéndose en otra, no era sino un momento de la totalidad, una manifestación (φαίνομενον) del todo, de la naturaleza.

Dentro de esta visión, el concepto «Dios» era, también, totalmente diferente del concepto filosófico del occidente cristiano. Es imposible referirnos a todos los autores griegos que hablan sobre «Dios». Sin embargo, y pese a esa imposibilidad, no podemos dejar de hacer referencia, por su claridad, a Aristóteles. Él entendía que la «filosofía primera» (πρωτή

⁸ Sobre este punto me baso en la visión de XAVIER ZUBIRI en sus libros: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995; *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, n. 3 Madrid (?). El mismo artículo, dividido en dos partes, en *Revista de Occidente*, n.º 115 (1933), pp. 51-80, y n.º 118 (1933), pp. 83-117. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987; *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997. Puede consultarse también, BLUMENBERG, HANS, «Imitación de la Naturaleza». *Acerca de la prehistoria de la idea del hombre Creador*, traducción del original alemán «*Nachahmung der Natur*». *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, en *Studium Generale*, X (1957), pp. 266-283 (la traducción española se encuentra en el libro *Las realidades en las que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999).

φιλοσοφία) era Teología (θεολογία), es decir, un λόγος del θεός. En ese mundo encerrado en sí mismo, pleno, y regido por las leyes de la Necesidad, «Aristóteles consideró al θεός como una ουσία, es decir, como algo que se basta a sí mismo. Todas las realidades en una u otra medida eran suficientes, es decir, se bastaban a sí mismas y, en ese sentido, eran ουσία. Pero esa ουσία especial que era el θεός tenía una independencia, una suficiencia absolutamente plenaria; el θεός de Aristóteles era pura y simplemente una ουσία que se bastaba a sí misma y, por tanto, no necesitaba de otra para devenir y llegar a ser»⁹. Pero además de «ουσία», Dios era inmóvil (ακίνητον) y «lo era no sólo de hecho, sino por su interna condición: era inmutable porque en sí mismo era pura actualidad, acto puro, y esto significaba para Aristóteles que Dios era una pura “forma” subsistente, sin materia alguna. No sólo no necesitaba de otro para ser, sino que además se bastaba sí mismo para la plenitud de sus operaciones»¹⁰. Es por ello que Dios sólo se ocupaba de sí mismo y era autosuficiente para existir.

A ese Dios, Aristóteles le atribuyó inteligencia y voluntad, las cuales constituían la raíz y razón suprema de su interna suficiencia. Eran una inteligencia y voluntad «que no hacen sino pensar y querer a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hizo consistir Aristóteles la felicidad volitiva (ευδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios»¹¹.

Según la cosmovisión aristotélica y griega en general Dios no tenía ninguna relación con el mundo: «No solamente en sí mismo era inmóvil (ακίνητον), sino que era pura y simplemente algo que ponía en movimiento el mundo (πρωτον κινούν); bien entendido que, en primer lugar, *ese Dios no había hecho el mundo, puesto que éste era algo que estaba ahí absolutamente*; en segundo lugar, no sólo no había hecho el mundo como causa eficiente, sino que tampoco lo había puesto en movimiento como causa eficiente. Los movimientos cósmicos emergían de la índole propia de las substancias que componían el mundo, de sus sustancias, y en manera alguna pendían de una acción divina. Lo único que hacía ese motor inmóvil era suscitarlo; es decir, como substancia perfecta que era [...] existía hacia ella por parte de las cosas un cierto deseo (ὄρεξις), no un deseo de ir hacia Dios, sino un deseo de estar en movimiento»¹².

Con la llegada del cristianismo, y sobre todo con la introducción paulatina del concepto de «*creatio ex nihilo*», cambió el horizonte del pensar filosófico. Comenzó un modo de filosofar que aceptaba un estado hipotético inicial, conceptualizado como «la nada», a partir del cual empezaba todo, y, junto con ello, la posibilidad de que un nuevo actor, Dios, iniciara o creara en lo que aún no era, en lo que nunca había existido, algo distinto a Él. A partir de ese momento Creación y nihilidad se convirtieron en los dos conceptos con los que todo filósofo tuvo que enfrentarse.

La introducción de la categoría teológica de Creación dentro de la filosofía produjo un cambio radical que afectó a todos sus conceptos fundamentales. Pero lo más trascendental fue que se trastocó la orientación misma de la filosofía hasta nuestros días: así, «para un griego, ser era *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. Cuando un griego se preguntaba qué era el mundo, partía del supuesto de que el mundo estaba ahí, y de que lo que se trataba era justamente de averiguar qué era. Cuando un hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuere, pudo no haber sido*,

⁹ ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica, o.c.*, p. 71.

¹⁰ *Idem*, p. 72.

¹¹ *Idem*, p. 72.

¹² *Idem*, p. 73. La cursiva es mía.

ni ser lo que es ni como es. En cierto sentido, pues, el griego filosofaba ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la “totalidad que es”, nos encontramos aquí con la “totalidad que no es”¹³.

La reflexión teológica que originó la elaboración del concepto «*creación de la nada*» se basa en tres textos bíblicos. El primero y más antiguo, inscrito en la llamada *tradición yahvista* (Gn 2, 4b y ss.), se redactó aproximadamente durante el reinado de Salomón (siglo x a.C.); el segundo texto, que en la posterior agrupación de textos bíblicos la situaron en primer lugar (Gn 1), fue, sin embargo, escrito con posterioridad y procede de la *tradición sacerdotal*, redactada durante la cautividad babilónica (aproximadamente durante el siglo vi a.C.). Ambas tradiciones reflejan dos visiones radicalmente distintas de la creación. De las dos tradiciones, la que más nos interesa es la sacerdotal, puesto que es la que propició el desarrollo posterior de la «*creatio ex nihilo*». Aún con todo, no se puede afirmar que en estos capítulos del Génesis se hable expresamente de creación *ex nihilo*. No fue hasta el siglo i a.C. cuando este concepto entró en el argot teológico. Y entró de la mano del segundo libro de los Macabeos, en el tan citado capítulo 7,28: «*οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν τα παντά ὁ θεός*» (que traducido literalmente dice: «*Dios hizo todo no desde los entes*»). Esta frase, antes que querer postular premisas metafísicas¹⁴, y vista en su contexto, «trata de afirmar la esperanza en la resurrección apelando al poder creador de Dios». Por tanto, «propiamente no habla de una creación desde la nada (ἐξ οὐκ ὄντων), sino que más bien se niega que Dios haya creado el mundo a partir de otras cosas anteriores (οὐκ ἐξ ὄντων)»¹⁵.

Esta misma orientación la encontramos en san Pablo cuando en Romanos 4,17 dice: *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* («*Dios llama lo que no es al ser*»). Él tampoco pretende dar una fórmula metafísica estricta, sino que tan sólo «habla de un paso del no ser al ser, pero sin extender esto a toda la creación»¹⁶. Pero, lo cierto es que, si bien ambos autores (el autor del libro de los Macabeos y san Pablo) no pretendieron en ningún momento dar pie a ninguna metafísica ni ontologización de la realidad, sus afirmaciones, en boca de los primeros pensadores cristianos, fueron adquiriendo tono filosófico y comenzaron a transformarse en una estricta descripción de la creación con categorías filosóficas helénicas. Para darse cuenta de ello simplemente basta ver las transformaciones y los matices con que estos autores argumentaron sobre la creación¹⁷:

En *Filón de Alejandría* no está del todo claro si aparece en sus escritos la idea de una creación a partir de la materia informe, pero al menos lo cierto es que no argumenta en contra¹⁸. Más claro es el planteamiento del *Pastor de Hermas* al afirmar que Dios hizo todo *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς ἰὸν εἶναι*¹⁹: Dios hizo pasar todas las cosas del no-ser al ser. Sin embargo, la unanimidad no es total: en san *Justino* nos encontramos con la tesis de que Dios «fabricó» (*δημιουργησαι*) todas las cosas «a partir de la materia informe» (*ἐξ ἀμόρφου*

¹³ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía, o.c.*, p. 30.

¹⁴ En la misma época que se redacta el segundo libro de los Macabeos, el libro de la Sabiduría postula la idea totalmente contraria, según la cual «Dios creó (κτίσασα) el universo “a partir de la materia informe” (ἐξ ἀμόρφου ὕλης, cf. Sab. 11,17)» (GONZÁLEZ, ANTONIO, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, n. 1, Madrid, 1993, 8).

¹⁵ GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, o.c.*, p. 7.

¹⁶ GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, o.c.*, p. 7.

¹⁷ Para este recorrido me ciño a la obra de GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, o.c.*, pp. 7-9. Todas las citas referentes a los Santos Padres de los párrafos que siguen están sacados de ese artículo.

¹⁸ PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 1 (Gotinga, 1967), pp. 315-316.

¹⁹ Cf. PASTOR DE HERMAS, *Mand. 1, 1*, en ROUËT DE JOURNAL, M. J., *Enchiridion patristicum*, Barcelona, 1962, p. 28.

ὄλης)²⁰. Justino utiliza la expresión del libro de la Sabiduría y no ve en ello ninguna contradicción con la posición de Platón, quien según Justino habría tomado de Moisés la cosmogonía del Timeo²¹. También *Atenágoras* parece haber sostenido ideas semejantes²².

No obstante, lo cierto es que la teología cristiana pronto se inclinó a subrayar que la materia informe también tenía que haber sido creada por Dios. *Taciano* subrayó que la materia informe, antes de ser ordenada por el Verbo, fue creada por Dios²³ y *Teófilo de Antioquía* criticó expresamente la concepción platónica de una ordenación del mundo a partir de una materia informe, pues esto significaría hacer la materia pareja a Dios²⁴. El enfrentamiento con el dualismo de Marción y con la Gnosi fue probablemente determinante para que, a partir de *Ireneo de Lyon*, la idea de una creación «desde la nada» (*ex eo quod non erat, de nihilo*)²⁵ fuera considerada unánimemente como parte del depósito revelado. El enfrentamiento de *Agustín* con los maniqueos fue, naturalmente, una nueva ocasión de afirmar taxativamente esta creación de todas las cosas a partir de la nada²⁶. Si el mundo fue hecho a partir de «alguna materia informe» ésta, por su parte, fue hecha *de la nada*²⁷.

De entre todos ellos, fue san Agustín el que influyó más decisivamente en la inserción y consolidación del concepto cristianizado de Creación en el argot filosófico occidental. Gracias a él, y al esfuerzo intelectual patristico que le precedió, cambió el horizonte intelectual europeo. Se pasó del paradigma griego al cristiano. Y el concepto de Creación se entendió, cada vez más, como un continuo paso del no-ser a la existencia. Una nada que debía ser colmada por el ser, y un Dios, Omnipotente y Creador, capaz de hacer existir todo desde la nada.

LA CONCEPCIÓN WEILIANA DE CREACIÓN

El modo como entendió la creación Simone Weil se separa, en gran medida, de estos dos grandes paradigmas tradicionales. A ello contribuyeron, principalmente, dos factores: En primer lugar, su particular manera de entender el platonismo y de vincularse a la corriente helénica en general, y, en segundo lugar, las consecuencias de su vivencia mística en la resignificación de algunos conceptos teológicos, entre los que se encuentra el de Creación.

Pese a su desvinculación de esos dos paradigmas, Weil no se separó totalmente ni de la cosmología griega ni del concepto teológico-filosófico de Creación. Weil se sabía heredera de la tradición occidental-cristiana. Hizo suyo (criticándolo) el argot teológico y filosófico sobre la creación, y, más todavía, lo radicalizó desde su particular visión del cristianismo hasta un extremo que roza la paradoja, y, sin duda, la heterodoxia. Al mismo tiempo, y pese a lo difícil de tal empresa, tendió un puente entre la visión cristiana-occidental de la Creación y la cosmovisión griega. Conjugó la *Necesidad* con la idea de un Dios creador, unificando, así, dos «horizontes filosóficos», tan contrapuestos y tan dis-

²⁰ Cf. JUSTINO, *Apología* I, 10, 2, en RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid, 1954, p. 190.

²¹ Cf. JUSTINO, *Apología* I, 59-60, en RUIZ BUENO, D., *o.c.*, pp. 247-249.

²² Cf. ATENÁGORAS, *Suppl.* 22, 2, citado por PANNENBERG, W., *Systematische Theologie*, vol. 2, Gotinga, 1991, p. 28.

²³ Cf. TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 5, en RUIZ BUENO D., *o.c.*, pp. 578-579.

²⁴ Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum*, II, 4, en RUIZ BUENO D., *o.c.*, pp. 785-786.

²⁵ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, I, 22, 1; II, 10, 4, en ROUËT DE JOURNAL, M. J., *o.c.*, pp. 82-83.

²⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesis contra Manichaeos*, I, 6, 10, en ROUËT DE JOURNAL, M. J., *o.c.*, p. 534.

²⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, 18, 36, en ROUËT DE JOURNAL, M. J., *o.c.*, p. 535.

tantes, como son el griego y el cristiano. En su peculiar modo de entender la Creación, Simone Weil logró fundir dos modos de ver la realidad contrapuestos, mostrándonos, paradójicamente, que tal unión, lejos de ser una locura, ilumina mejor el sin-sentido aparente de determinados hechos y ofrece una conceptualización teórica capaz de afrontar determinados hechos que se escapan tanto a la cosmovisión griega como a los presupuestos cristianos.

De entre todos los filósofos griegos, el autor que más influenció a Weil fue, sin duda, Platón. Pese a ello, Weil no se centró exclusivamente en él para nutrir su filosofía, sino en toda la tradición helénica. Ella interpretaba la filosofía griega como una magna tradición que escondía su origen en la noche de los tiempos. Dentro de ella, Platón no era sino un momento (sin duda privilegiado) en su evolución. Visto desde esta perspectiva, no es extraño que citara constantemente a los autores anteriores a Platón con la misma libertad con que citaba los textos platónicos. Todos formaban parte de una y la misma tradición. Es por ello que se puede conjeturar que S. Weil no buscaba en Platón su doctrina, sino algo que podríamos llamar «una espiritualidad en general». Ella consideraba a Platón más como un místico que como un filósofo. Platón no era tanto el inaugurador de una doctrina, sino el representante del mundo helénico en su conjunto. «Para ser más exactos —apostilla Michel Narcy—, Simone Weil no consideraba a Platón aisladamente ni hacía referencia de él como autor, sino que recurría a él como mensajero del helenismo»²⁸.

Weil se sentía incómoda con los planteamientos de muchas de las filosofías «de moda» en su momento (fundamentalmente la *personalista* y la filosofía *nietzscheana*). Según ella, hacía falta volver a los cánones antiguos de la corriente espiritual griega para devolver a este mundo el *equilibrio* que el hombre en toda época necesita y que la actual había perdido. Compartía con los griegos su visión del mundo como un *Todo*, que integra, sin mezcla, lo natural y lo sobrenatural en continua comunicación y que no se explica por un Ser trascendente fuera del universo. Un *Todo* que, está *ahí*, dirigido por la *Necesidad* y en cuyo centro habita el *Bien*²⁹. La verdadera sabiduría que los griegos descubrieron, consistió en no separar el conocimiento de la realidad (su conocimiento científico) y la filosofía. Bajo su punto de vista, la disyunción de ambos conocimientos ha significado para el mundo moderno la consecuencia más grave que ha producido el olvido del mundo griego. Tan sólo la *atención* (sin duda, uno de los puntales de su propuesta filosófica) es capaz, en el momento actual, de volver a unificar sabiduría y realidad, ciencia y saber.

Esta forma tan personal de interpretar la filosofía griega llevó a S. Weil a reformular el concepto de Creación cristiano, insuflando en él el espíritu de la filosofía helénica. Introdujo en el concepto de Creación la concepción griega de la Naturaleza como un *Todo* en perpetuo movimiento, sin variación, en el que rigen las leyes de la *Necesidad*. Con esa nueva perspectiva, el concepto cambió por completo, a pesar de conservar el mismo nombre. Pero Weil, no satisfecha totalmente con esos cambios, introdujo en su nueva formulación del concepto de Creación otros elementos procedentes de su experiencia personal (fundamentalmente en relación al sentimiento de *Malheur*) y de su experiencia mística... es lo que vamos a analizar en este momento.

Weil articuló el núcleo de su doctrina sobre la Creación en los últimos años de su vida, después de haber tenido, en repetidas ocasiones, la experiencia mística del contacto

²⁸ NARCÝ, MICHEL, *Simone Weil, desgracia y belleza del mundo*, Sucesores de Juan Gili Editores, Colección Hombres, testigos y hechos, Barcelona, 1968, p. 85.

²⁹ «El bien está situado en el centro mismo de la naturaleza, o, mejor aún, es concebido como su principio y vestidura de la necesidad». NARCÝ, M., *o.c.*, p. 79.

con Cristo³⁰. Es importante no pasar por alto este dato y conectarlo con el hecho de que, en estos mismos años, Weil se debatía en un combate personal por ver si encajaba «conceptualmente» dentro del cristianismo, analizando, pormenorizadamente, algunos de sus conceptos más centrales³¹. Es por ello normal que, en estos años tan intensos a nivel vital e intelectual, introdujera en el concepto *in fieri* de Creación su experiencia mística, la cual, como ocurre en todos los místicos, es difícil de conceptualizar y se aleja, en mayor o menor medida, de la ortodoxia eclesial.

Si nos preguntamos por el núcleo de su experiencia mística, lo primero que hay que decir es que, en este artículo, es imposible referirnos extensa y pormenorizadamente a ella. Tan sólo vamos a destacar un aspecto importante y que, a mi entender, tiene que ver con la resignificación del concepto de creación. Para Weil existe una simultaneidad de la experiencia mística con el dolor. Ella misma reconoció que esa experiencia le permitió comprender «*la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur*»³². Weil llamó *Malheur* a un estado de ánimo en el cual se concentra, en un punto concreto, y a un mismo tiempo, la infelicidad, la tristeza, la desdicha, el dolor y la angustia. Sólo existe verdadera desdicha si (como dice Weil en *Attende de Dieu*) el consentimiento que se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado la alcanza directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica y física³³. La experiencia mística weiliana no puede prescindir de esos rasgos de desdicha que, a su vez, fueron buscados durante toda su vida. En su conjunto, no se puede hablar de ningún rasgo de beatitud ni de alegría en sus analogías místicas. Más bien se debe admitir que en todos los comentarios weilianos nos encontramos con lo contrario: una resolución explícita a huir de la alegría.

Este rasgo, junto a los ya dichos anteriormente, influyeron en la comprensión, y nueva formulación de significado del acto de Creación en Simone Weil. Dicho muy escuetamente, Weil entendía la Creación como un acto de *abdicación*³⁴ por parte de Dios. En vez de pensar que la creación divina consistía en un ejercicio de poder en grado sumo, Weil defendía que era un acto de vaciamiento. Precisamente por ello se alejó de toda concepción que asumiera la Creación como un acto de «prolongación» de Dios. La Creación,

³⁰ Sirvan como ejemplo unas pocas palabras sacadas del testimonio confiado y sincero que hace Simone Weil al padre Perrin en *A la espera de Dios*: «C'est au cours d'une de ces réitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise» (WEIL, SIMONE, *Attende de Dieu*, La Colombe, ed. du Vieux-Colombier, París, 1950, p. 38).

³¹ Fruto de estos análisis fue una carta al padre Jean Couturier, O.P. (escrita en septiembre de 1942, en New York), al que le manifestaba sus discrepancias sobre algunos temas eclesiales (fundamentalmente en torno a la pretensión de universalidad de la Iglesia y de pureza en sus dogmas). El escrito que mandó al P. Couturier, con el tiempo, se convirtió en su libro *Carta a un religioso* [WEIL, SIMONE, *Carta a un Religioso* (prólogo de Carlos Ortega, traducción de María Tabuyo y Agustín López), Trotta, col. Mínima Trotta, Madrid, 1998). La analítica que utiliza Weil en esta carta está enfocada a la comprensión, aceptación o, en su caso, rechazo, de la doctrina cristiano-católica, para, finalmente, poder tomar una decisión en torno a la conveniencia o inconveniencia a ser bautizada.

³² WEIL, S., *Attende de Dieu, o.c.*, París, 1950, p. 37.

³³ J. Cabaud señala: «Si no pasa por la desgracia y la muerte, el hombre no puede comprender que la necesidad y el orden del mundo contienen el amor de Dios. Pero la desgracia puede también matar, y no convertirse en esa invasión del alma por lo sobrenatural. Momento trágico, irremplazable, donde el alma es puesta al desnudo y tocada por la desgracia. Porque no hay elección posible, sino entre el bautismo de justicia y la muerte del alma» (CABAUD, JACQUES, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Plon, París, 1957, p. 178).

³⁴ «Dieu lui-même ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été. Quelle meilleure preuve que la création est une abdication? (...) Quelle plus grande abdication de Dieu que le temps?» (WEIL, S., *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1959, p. 90).

en sentido weiliano, consiste en todo lo contrario: es una retirada³⁵. No consiste, por así decir, en crear «algo más» fuera de Dios, sino en «algo menos» en Él. Es decir, Dios creó posibilitando un espacio vacío, libre de su presencia, para permitir que el hombre, y la creación entera, existieran.

Gracias a esta nueva perspectiva Weil eliminaba, dentro de la esfera divina, todo rastro de poder en Dios (en contra de la teología católica), y permitía, a la vez, conjugarlo con las leyes inmutables de la Necesidad (a favor de la cosmovisión griega).

Weil escribió sobre el «ejercicio del poder» innumerables veces. A él se refiere cuando analiza el marxismo, el imperio romano, las raíces del hitlerismo, el Dios Jehová de la religión judía, el amor, el colonialismo francés y, en fin, prácticamente todos los temas que llamaron su atención. El poder consistía para ella en el rasgo «natural» más común a toda la creación. Sería posible, incluso, pensar, según este planteamiento, en la existencia de una ley universal que rezara: «*Toda criatura tiende a ejercer el máximo poder de que dispone*». Aunque Weil nunca formuló esta ley, sí, en cambio, citó repetidas veces un pasaje de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, en el que, precisamente, se afirma esta máxima. El pasaje, que narra la guerra de los atenienses contra Esparta, menciona cómo los primeros intentaron convencer a los habitantes de Melos (aliados incondicionales de Esparta) para que se unieran a sus filas. Estos se negaron, y su ciudad fue arrasada; muertos sus hombres, y niños y mujeres vendidos como esclavos. Es en ese contexto en el que Tucídides expresa esa «máxima universal»: «Como vemos por experiencia en lo que toca a los hombres, y creemos por tradición en lo que toca a los dioses, cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone»³⁶.

El Dios al que se refiere Weil huye de esa tendencia natural. El Dios weiliano no es un dios *natural*, sino, *sobrenatural*. Ha aceptado no ejercer todo el poder de que dispone y, por ello, no se le puede adjetivar nunca el atributo de «omnipotente». Se ha vaciado de su poder al crear al mundo y, por ello, «sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia»³⁷. En este sentido es interesante constatar como Weil reinterpreta la tradición paulina de Filipenses 2,7, según la cual «Dios se vació de su divinidad»³⁸, y la aplica al acto de Creación en su totalidad. Con ello, la Creación simultanea en sí dos aspectos contrapuestos: por un lado la generosidad, y por otra la negación y la renuncia.

Como resultado de esta abdicación divina, de esta retirada del mundo, tenemos un mundo sin Dios. Un mundo regido por la Necesidad. Y, lejos de representar para Weil

³⁵ «La Création, pour Dieu, n'a pas consisté à s'étendre, mais à se retirer» (WEIL, S., *La connaissance surnaturelle*, o.c., p. 26).

³⁶ TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* V, 105ss., citado por WEIL, SIMONE, en *La Gravedad y la Gracia* (traducción, introducción y notas de Carlos Ortega), Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 1994, p. 61. Otras obras en las que también Weil cita (habitualmente de memoria) este fragmento son: *A la Espera de Dios* (traducción de María Tabuyo y Agustín López), Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 1993, p. 89, y, en la edición de sus Obras Completas, t. II, vol. 3, titulado *Vers la Guerre (1937-1940)*, Gallimard, París 1989, p. 106.

³⁷ WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 147.

³⁸ El texto griego de Filipenses 2,7 dice textualmente: «ἀλλὰ εαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβῶν», «antes se anonadó a sí mismo, tomando forma de esclavo». Basándose en este texto, la teología cristiana acuñó el término «*kénosis*» para referirse al vaciamiento de Dios. Propiamente esta palabra proviene de «κενός» (vacío) y se refería, originariamente, a cosas concretas. Sólo en sentido metafórico se atribuía a las personas. A partir de su aparición en el texto paulino, este vocablo asumió un sentido técnico, aplicándose a la asunción de la condición humana por parte del Hijo de Dios. Para el uso que le da Simone Weil, vid.: *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 63.

una mala noticia, la ausencia de Dios es, definitivamente, su «*evangelio*» (literalmente: su «*buenos nuevos*»). Por la Creación, Dios ha establecido la Necesidad, se ha vaciado de su poder, se ha retirado de la creación y ha abdicado abandonando el Mundo. El signo que nos ha dejado es el del Sol que luce sobre justos e injustos, y el de la lluvia, que cae sobre buenos y malos, sin hacer ninguna diferenciación entre ellos. «La Création est abandon. En créant ce qui est autre que Lui, Dieu l'a nécessairement abandonné»³⁹.

Sin embargo, para Weil, el signo que mejor refleja el acto de Creación entendido como retirada, abdicación y abandono por parte de Dios a sus criaturas, es la figura de Cristo. La pasión y muerte de Cristo es, para Weil, la gran ratificación de que lo que dice es verdad. El grito de Jesús en el momento de su muerte es la plasmación perfecta de la retirada de Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»⁴⁰. Para Weil «ésta es la auténtica prueba de que el cristianismo es algo divino»⁴¹ y de que Dios, creando al Mundo, lo ha abandonado absolutamente a sus leyes.

DECREACIÓN EN EL PENSAMIENTO WEILIANO

El término *Decreación* es, sin duda, uno de los conceptos centrales y más ricos del argot weiliano. Entrar en su significación profunda y perfilar sus interconexiones en el conjunto de la filosofía weiliana va a ser el objetivo de este apartado. Pero, antes de empezar esa tarea, se nos impone otra, previa a ésta, para ayudar a resituar ese concepto en el panorama filosófico y teológico: la tarea de indagar de dónde procede el término mismo de *Decreación*.

Miklos Vetö⁴² señala que el término *Decreación* lo tomó Simone Weil de Péguy. Según su análisis, Péguy fue el creador de ese neologismo aunque lo utilizara en un sentido diametralmente opuesto al que usó Simone Weil. Por otra parte, Rolf Kühn⁴³ también apunta ciertos paralelismos entre ese término y el modo en que fue usado por otros filósofos, tales como: D. de Rougemont, Maurice Blanchot, S. Breton, Paul Ricoeur y Lagneau. Además de eso, el artículo de Khün destaca las semejanzas entre el término weiliano de «*Décréation*» con los de «*déréalization*» y «*déconstruction*» de la filosofía de Bachelard, el de «*décentration*» de J. Monchanin y «*désignification*» de M. Deguy. Encuentra, también, semejanzas con los términos alemanes «*Entwertung*» del Maestro Eckhart, «*Entdisparatmachung*» de J. G. Fichte, «*Eng-Entfremdung*» de P. L. Berger y el término inglés «*Dereflection*» de V. Frankl. A esta labor de comparación se suma J. P. Little⁴⁴, añadiendo a lo ya dicho por R. Kühn y M. Vetö, la doctrina del Maestro Eckhart sobre la «*Abgeschiedenheit*» (que en inglés se traduce por «*detachment*»). Según su criterio, esa doctrina encajaría en muchos aspectos con la doctrina de la *Décréation* weiliana⁴⁵. Little señala otro autor, menos conocido, pero igual de interesante que el Maestro Eckhart, llamado Jean-Pierre de Caussade. De este jesuita francés del siglo XVIII no nos ha llegado ningún

³⁹ WEIL, S., *La connaissance surnaturelle*, o.c., p. 49.

⁴⁰ Mc 15,34 y Mt 27,46.

⁴¹ WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 127.

⁴² VETÖ, MIKLOS, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971, p. 19.

⁴³ KÜHN, ROLF, «Le Monde comme texte, Perspectives herméneutiques chez Simone Weil», en *Revue de Sciences Philosophiques et théologiques*, 64 (1980), pp. 509-530.

⁴⁴ LITTLE, J. P., *Simone Weil's concept of decreation* en *Simone Weil's Philosophy of culture. Readings toward a divine humanity* (Editor Richard Bell), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 25-51.

⁴⁵ Cf. LITTLE, J. P., *Simone Weil's concept of decreation*, o.c., p. 48.

libro, tan sólo la recopilación de sus cartas y algunas de sus notas autógrafas⁴⁶. En ellas es posible establecer paralelismos entre su manera de entender la obediencia a la voluntad divina, la aceptación del orden del mundo y su modo de oración con la *espiritualidad* weiliana⁴⁷. Para finalizar este recorrido, citar tan sólo algunos artículos de Béatrice-Clementine Farron-Landry, publicados en los *Cahiers Simone Weil*, en los que se remarca la importancia del concepto de *Decreación* para un acercamiento al misticismo de Simone Weil⁴⁸. Según la opinión de esta autora, sería posible establecer una relación entre el pensamiento weiliano y el que se manifiesta en la *Philocalia*. Basándose en los estudios de Jacques Touraille⁴⁹, cree posible afirmar que la noción de ἡσυχία⁵⁰ (central en la espiritualidad de la *Philocalia*) puede ser perfectamente traducida por el concepto de *Decreación* weiliano⁵¹.

Sin duda, el camino que sugieren las conexiones que acabamos de hacer entre el término *Decreación* y otras tradiciones filosóficas y espirituales es atrayente e interesante. Sin embargo, el objetivo que buscamos en este artículo es otro, pues tratamos de analizar este concepto en el conjunto de la obra weiliana sin alejarnos de su filosofía. Por ello, y una vez supuesta la riqueza del término *Decreación*, ahora nos preguntamos por su relación con la concepción de Creación que manejaba Simone Weil.

En el apartado anterior ya hemos señalado una primera conexión entre el concepto de Creación y *Decreación* al decir que ambos se refieren a una misma concepción de la realidad y de Dios, aunque desde perspectivas distintas (uno, el término *Creación*, desde la perspectiva del Dios Creador —perspectiva teológica—, y el otro, el término *Decreación*, desde la perspectiva del hombre creado —perspectiva antropológica—). Pero cabe introducir una segunda relación entre estos dos términos, más intrínseca, y que hace referencia a la similitud entre el Creador y su criatura. Según la filosofía weiliana, entre Dios y el hombre hay una *semejanza radical* pero que, debido a su gran fragilidad, debe ser constantemente restaurada y alimentada si no se la quiere perder irremisiblemente. Esta semejanza consiste, precisamente, en la emulación por parte del hombre de la capa-

⁴⁶ Little cita el libro *The sacrament of the Present Moment* (Collins, Londres, 1981), traducido por Kitty Mugggeridge del tratado original de De Caussade: *Self-Abandonment to Divine Providence* (no cita la obra francesa).

⁴⁷ Cf. LITTLE, J. P., *Simone Weil's concept of decreation, o.c.*, p. 50. Sería interesante, asimismo, establecer conexiones entre el concepto de *Decreación* y algunos términos clásicos de la espiritualidad Ignaciana. Sin extenderme mucho en este aspecto, recomiendo tan sólo uno de los últimos libros que tocan de pasada este aspecto: GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]*, Mensajero - Sal Terrae, Col. Manresa 26, Bilbao-Santander, 2001. Especialmente los capítulos titulados: «La dinámica de la simplicidad» (213-240) y «El Dios de lo simple» (241-284).

⁴⁸ Así, por ejemplo: FARRON-LANDRY, BÉATRICE-CLEMENTINE, *Détachement, renonement et origine du mal selon Simone Weil* en *Cahiers Simone Weil*, 1:2 (Junio 1979), pp. 71-83; *Notes introductives sur le vide, ou la nuit selon Simone Weil*, en CSW, 6:3 (septiembre 1983), pp. 234-238; *Décréation: l'attention-hesychia chez Simone Weil, témoin de l'impossible: I*, en CSW, 12:1 (marzo 1989), pp. 52-63; *Décréation: l'attention-hesychia chez Simone Weil, témoin de l'impossible (fin)*, en CSW, 12:2 (junio 1989), pp. 170-175.

⁴⁹ Traductor de una de las ediciones de la *Philocalia* al francés, y autor del artículo *Contact*, en la *Revue Orthodoxe de Théologie et de Spiritualité*, 33:113.

⁵⁰ ἡσυχία, literalmente, significa «descanso». La intención fundamental de la espiritualidad *hesicasta* era llevar a contemplar la gloria de Dios a través de la mente con el corazón, realizada en la «plegaria del corazón». En ella ocupaba un lugar decisivo la invocación del nombre de Jesús siguiendo el ritmo controlado de la respiración. Teológicamente, la tradición *hesicasta* se inserta en la corriente oriental del *apofatismo*, es decir, aquella tradición que, debido a la infinita trascendencia de Dios, cree que es posible alcanzar un conocimiento menos inadecuado de Dios procediendo por vía negativa, esto es, limitándose a decir lo que *no es*.

⁵¹ FARRON-LANDRY, B. C., *Décréation: l'attention-hesychia chez Simone Weil, témoin de l'impossible: I*, o.c., p. 54.

cidad de vaciamiento, abdicación y retirada de Dios en su Creación. Esa emulación es a la que llama Weil, Decreación. Dicho en otras palabras, si Dios es esencialmente *kenótico* y se define por su ausencia, el hombre, para llegar a su propia verdad, tendrá que reproducir en su ser el mismo movimiento de abajamiento y de ausencia divina. El hombre tendrá que emular (a su nivel y en la medida de sus posibilidades) ese mismo acto de abdicación y vaciamiento de Dios⁵². Si la kénosis ha sido el único modo que ha tenido Dios de llegar hasta el hombre y lo real, de la misma manera, la kénosis es el único modo que tiene el hombre para llegar hasta Dios y lo real:

Él se vació de su divinidad. Nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido. Una vez que se ha comprendido que no se es nada, el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Con ese fin se sufre con conformidad, con ese fin se actúa, y con ese fin se reza.

Dios mío, concédeme que me convierta en nada.

A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío⁵³.

Para llegar a ese punto, se debe tener en cuenta que, en el núcleo de la doctrina de la decreación late el deseo de un reencuentro, una restauración de un orden originario perdido, y en algunos casos destruido, por el pecado. Dios, creando, creó automáticamente la posibilidad de pecar: «Dieu renonce —en un sens— à être tout. C'est l'origine du mal»⁵⁴. Al retirarse, Dios aceptó la autonomía de la creación, y, automáticamente, la posibilidad del mal y del pecado. ¿Qué pecado?⁵⁵... sin duda, Weil no piensa en «pecados puntuales», sino en ese pecado, en singular, un pecado «original», simultáneo al momento creacional, «anterior a todo acto», «trascendental», un pecado que tendría su inicio en el mismo momento en que un ser comienza a existir como criatura. La conclusión a la que parece llegar Weil es que Creación y pecado original no son dos aspectos diferentes al acto de abdicación del Dios creador:

«Donne-moi ma portion», c'est le péché originel. Donne-moi le libre arbitre, le choix du bien et du mal.

Ce don du libre arbitre n'est-il pas la création elle-même?

Ce qui est création du point de vue de Dieu est péché du point de vue de la créature.

Dieu nous a demandé: «Voulez-vous être créés» et nous avons répondu: «Oui»⁵⁶.

El pecado original hace creer al hombre que es autónomo. Weil reconoce que aceptar la autonomía es el primer paso para ser hombre, aunque no es el definitivo. Vivir con la aceptación de un «Yo-autónomo» es tan sólo aceptar el primer aspecto de la creación: aceptar que Dios ha creado un mundo autosuficiente y autónomo a Él mismo. Sin embargo, la verdad del hombre no está del todo dicha en la afirmación de su Creación. El ser humano debe, por así decir, aceptar dar un segundo paso, incomprensible e ilógico para él en muchos aspectos, para así poder aceptar la necesidad de la Decreación. La Creación impele al hombre a ser y a existir como autónomo. En cambio, la nueva perspectiva que inaugura la Decreación, incluye la muerte y la autodestrucción del «yo-autónomo» como paso necesario e ineludible para que el hombre sea verdadera y auténticamente criatura⁵⁷.

⁵² Una visión mucho más extensa del tema en CASTELLANA, FRANCO, *Kenosi. La discensa di Dio in Simone Weil*, These ad Doctoratum in S. Theologia, Pontificia Università Lateranense, Roma 1987.

⁵³ WEIL, S., *La gravedad y la gracia, o.c.*, p. 82.

⁵⁴ WEIL, S., *La connaissance surnaturelle, o.c.*, p. 80.

⁵⁵ Para este análisis sobre el pecado, cf. CABAUD, J., *L'expérience vécue de Simone Weil, o.c.*, p. 320.

⁵⁶ WEIL, S., *La connaissance surnaturelle, o.c.*, p. 168.

⁵⁷ Así también lo entiende LITTLE, J. P., *Simone Weil's concept of decreation, o.c.*, p. 27: «To allow the full existence of God once more, it is therefore necessary for me to reproduce God's initial abdication, by

El objetivo al que apunta la Decreación es a la restauración, dentro del hombre, del equilibrio perdido por una apropiación indebida de un yo-autónomo, capaz no sólo de ponerse al mismo nivel, sino por encima del mismo Creador. Un Yo que, lejos de acordarse de la abdicación divina del acto creacional, apuesta por una búsqueda de una falsa divinidad, fundamentada en un anhelo de tener y poseer. Aspiración que busca, en el fondo, llenar un vacío: el producido por la ausencia, abdicación y kénosis original. A los ojos de Simone Weil, tal pretensión es la mayor falacia en la que el hombre cae. Es su pecado original. Para deshacerse de él no basta con taparlo, hace falta destruirlo. Ser criatura implica, inexorablemente, tender a ser imagen de Dios *en su vaciedad*: llegar a la Decreación.

Weil ofrece una distinción fundamental para captar la riqueza del concepto de Decreación. Ésta no consiste en *destruir* al hombre, sino, una vez éste ha asumido que su pretensión de plenitud está basada en una mentira, pasar al estado de decreado: «Decreación: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucédánelo culposo de la decreación»⁵⁸. El objetivo, por tanto, no es destruir al hombre en su totalidad, sino, tan sólo, esa parte que en él dice «yo»:

Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo—, salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea, destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo⁵⁹.

El Yo-decreado es absolutamente diferente al Yo-autónomo, en tanto que el primero obedece a la voluntad divina, el segundo se opone radicalmente a escuchar esa llamada de Dios. En el fondo de esta lucha subyace una concepción del alma humana dividida en dos y en permanente lucha. Estos dos «yoes» (el decreado y el autónomo), en realidad, no son más que el resultado final de esa lucha de las dos partes del alma (la mediocre y la sobrenatural) en la que una de las dos ha vencido a la otra. Pero, para entender esta lucha, debemos tener presente la geografía del alma de la que parte Weil.

En el alma de todo hombre, desde el más santo al más diablo, cohabitan dos partes totalmente diferenciadas. Una que tiende hacia la Verdad, y la otra que la rehuye. A esta última parte la llama Weil, *mediocre*. Ambas partes luchan por sobrevivir y apoderarse la una de la otra. La parte mediocre, mientras no es molestada por ninguna presencia que la despierte de su reposo, no ofrece resistencia. Pues el reposo, para ella, es ya una victoria. En cambio, cuando empieza a percibir los primeros *calores* del «deseo de Dios», inicia una violenta rebelión contra la otra parte del alma:

Cuanto más real es el deseo de Dios (...), más violenta es la rebelión de la parte mediocre del alma; rebelión comparable a la retracción de un cuerpo vivo que está a punto de quemarse con fuego. Según los casos, tendrá principalmente color de repulsión, de odio o de miedo⁶⁰.

Si en los primeros momentos se puede afirmar que, para la parte mediocre del alma, el reposo es ya una victoria, no así se puede decir una vez ha sido iniciado el combate.

refusing to be (...), and by destroyin a part of myself. But I can destroy only what belong to me: everything that I usually regard as belonging to me, which I recognise as an identifiable self, is subject to chance, and can be modified or destroyed without my consent (...), is, in fact, outside my control, everything, that is, except my will as an autonomous being. The gift of free will is itself, she says, creation. It is this autonomy alone that must be sacrificed in response to God's initial sacrifice».

⁵⁸ WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 81.

⁵⁹ WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 75.

⁶⁰ WEIL, S., *Pensamientos desordenados* (traducción de María Tabuyo y Agustín López), Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 1995, p. 95.

El contacto con la Pureza significa para la mediocridad una cuestión de vida o muerte⁶¹. Y es entonces cuando empiezan a regir las leyes de supervivencia. En tales momentos cualquier argumento vale como arma para protegerse: «En su esfuerzo desesperado por sobrevivir y escapar a la destrucción por el fuego, la parte mediocre del alma inventa argumentos con actividad febril. Los toma prestados de cualquier parte, incluida la teología y todas las advertencias sobre los peligros de la recepción indigna de los sacramentos»⁶². Ahí es donde se manifiesta con rotundidad la fiera de esa parte del alma. Pues, cuanto mayor es la actitud de obediencia a Dios, y mayor la pureza con la que se le busca, mayor es la violencia con la que se le repele. De tal forma que nos es relativamente fácil intuir los parámetros entre los que se mueve la lucha, ya que, el odio, la repulsión o el miedo que siente la parte mediocre del alma son proporcionales a la pureza que se percibe.

No es posible saber con antelación cuál de las dos partes va a salir victoriosa. Ambas cuentan con recursos suficientes para vencer. Aunque, en un primer momento, pueda parecer que la parte mediocre tiene más ventajas sobre la otra —pues su mayor esfuerzo reside en favorecer la fuerte tendencia humana a la desidia y a facilitar al alma espejismos placenteros para que se olvide de luchar—, sin embargo, la parte que tiende a la Verdad cuenta con otro factor a favor suyo. Y es que el mal que reside en la parte mediocre del alma es finito, mientras que el fuego divino que se hace presente a través del deseo, inagotable. Si el deseo de Dios permanece constante en la parte del alma que tiende a la Verdad, ésta tiene asegurada la victoria, a menos que, como dice Weil, esa parte arroje la toalla en la prosecución del fin que desea («que haya traición y rechazo deliberado del bien») o que, simplemente, muera antes de conseguirlo («que la muerte sobrevenga accidentalmente antes de tiempo») ⁶³. Si no se consiente en abandonar la lucha, a pesar de los peores desfallecimientos, «el paso al estado de perfección es infalible» ⁶⁴.

El motivo último que garantiza la victoria a la parte que tiende al Bien lo hallamos en la convicción weiliana de que en el alma humana habita un «átomo imperceptible de Bien puro» ⁶⁵. S. Weil postulaba con rotundidad la separación entre Dios y el Mundo. Pese a ello, creía en la posibilidad de que ese Dios ajeno al mundo hubiera depositado en el alma del hombre un germen infinitesimal de Bien puro ⁶⁶. Aunque sea ése un espacio irrisorio, es un espacio que posibilita la lucha e, incluso, pese a su desproporción, la victoria. Un espacio en el que Dios no se hace fuerte, ni hace ningún tipo de fuerza para dominar las almas o atraerlas hacia sí, ya que, dentro de los límites de la Necesidad (del Mundo), Dios no actúa más que como un mendigo.

Una vez emprendido el camino de ida hacia la Verdad, y el temor a la pureza no inmoviliza el alma a proseguir su viaje, tarde o temprano, se franqueará «un umbral» ⁶⁷. ¿Qué

⁶¹ «En el contacto con un ser perfectamente puro, se produce una transmutación, y el pecado se convierte en sufrimiento. Ésa es la función del justo en Isaías (Is 52, 13-15 y 53), la función del cordero de Dios. Ése es el sufrimiento redentor» (WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 113).

⁶² WEIL, S., *Pensamientos desordenados*, o.c., p. 95.

⁶³ *Idem*, p. 95.

⁶⁴ *Idem*, p. 95.

⁶⁵ *Idem*, p. 95.

⁶⁶ «“El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas”. El átomo imperceptible de bien puro alojado en el alma por un movimiento del deseo real hacia Dios es ese grano. Si no es arrancado por una traición consentida, con el tiempo brotarán indefectiblemente en él ramas en las que vendrán a posarse los pájaros del cielo» (WEIL, S., *Pensamientos desordenados*, o.c., pp. 95-96).

⁶⁷ Cf. WEIL, S., *Pensamientos desordenados*, o.c., p. 96.

quiere significar Weil con la referencia a ese «umbral»? Quizá simboliza ese límite no físico, que tan sólo se le percibe tras haberlo vivenciado; a ese «punto de no retorno», de que hablan los montañeros, tras el cual no es posible ya regresar al punto de inicio por el mismo camino y que hace saber al escalador que ya no le queda de otra sino vencer la cima; o esa sensación de haber salido con vida de una calamidad y sentir como si se hubiera «vuelto a nacer». Tras ese umbral —anotémoslo bien— no está todo hecho, sino todo por hacer. Es ahí donde empieza verdaderamente la lucha por llegar hasta el Bien en su pureza.

Las características de esa lucha vienen expresadas por un término griego, *εν ύπομονή*, «en espera», al que Simone Weil le da mucha importancia:

La actitud que lleva a la salvación no se parece en nada a la voluntad, sino que viene expresada por la palabra griega *ύπομονη*, que *patientia* traduce bastante mal. Es la espera, la inmovilidad atenta y fiel que se prolonga indefinidamente y a la que ningún impacto puede hacer estremecer. (...) La búsqueda activa es perjudicial. (...) La búsqueda lleva al error. Y lo mismo puede decirse respecto a cualquier clase de bien verdadero. El hombre no debe hacer otra cosa que esperar el bien y rechazar el mal. No debe hacer esfuerzo muscular para evitar las sacudidas del mal. (...) Las nociones de gracia por posición a virtud voluntaria y de inspiración por oposición al trabajo intelectual o artístico, expresan, si son bien entendidas, esa eficacia de la espera y el deseo⁶⁸.

Precisamente éste es el error que detecta Weil en el que ha caído toda institución eclesial, y en especial la católica: el de haber olvidado la pasividad, la espera, la atención, el silencio, la inmovilidad... la obediencia, en definitiva. Y en vez de ello haber equiparado la espiritualidad con la voluntad, que, a falta de palabras adecuadas para describirla, Weil la equipara al esfuerzo, a la violencia que uno se autoejerce para hacer o dejar de hacer algo, o incluso, a un esfuerzo muscular. Pero tal esfuerzo no tiene ningún poder para acercarnos a Dios, sino, como reconoce Weil, tan sólo sirve «para arrancar las malas hierbas, pero sólo el sol y el agua hacen crecer el trigo. La voluntad no opera en el alma ningún bien. Los esfuerzos de la voluntad sólo ocupan un lugar en el cumplimiento de las obligaciones estrictas. Allí donde no hay obligación estricta hay que seguir, sea la inclinación natural, sea la vocación, es decir, el mandato de Dios. Los actos que proceden de la inclinación natural no son evidentemente esfuerzos de la voluntad. Y en estos actos de obediencia se es pasivo»⁶⁹.

La actividad, la búsqueda activa del Bien y de Dios, es una mentira creada por la parte mediocre del alma y por el mal mismo que buscan no morir por el contacto con el bien puro, al que sólo se accede por pasividad. Hasta que no accedemos a la «actividad pasiva», que es «la forma más elevada de actividad»⁷⁰ no entramos en la esfera de la gracia ni en la esfera de la verdadera religión. Tan sólo *desde la espera* es posible recibir los frutos de la lucha, si es que éstos, en algún momento, y por pura gracia, se dan: «*Καρποφορουσιν εν ύπομονή*»⁷¹.

Para concluir este apartado, nada mejor que volver a dar la palabra a Simone Weil para que sea ella misma la que nos ofrezca una imagen, una figura, en la que sea fácilmente reconocible todo el proceso de decreación tal y como ella lo entiende y nosotros lo hemos intentado sistematizar en este trabajo. Esa *figura prototípica* del proceso de decreación la encontramos en *Jaffier*, el protagonista weiliano de la tragedia *Venise*

⁶⁸ WEIL, S., *A la Espera de Dios, o.c.*, p. 120.

⁶⁹ WEIL, S., *A la Espera de Dios, o.c.*, pp. 118-119.

⁷⁰ WEIL, S., *A la Espera de Dios, o.c.*, p. 119.

⁷¹ «*Darán frutos en la espera*». Para este tema, vid.: WEIL, S., *Pensamientos desordenados, o.c.*, p. 55.

*Sauvéé*⁷². Muy en resumen, esta obra inicia su trama cuando este joven provenzal es contratado por el marqués de Bedmar, embajador de España en Venecia, para participar en una conjura contra esa ciudad, junto con otros dos compañeros: Renaud, un francés de ideas avanzadas y Pierre, un pirata provenzal, capitán y marinero de fama reconocida⁷³. Su plan consistía en actuar por sorpresa en plena noche, ocupando simultáneamente los puntos más importantes de la ciudad, iniciando, al mismo tiempo, muchos incendios en todos los barrios, a fin de que cundiera la confusión entre los habitantes de Venecia. Jaffier aceptó entrar en la conjura por la amistad que mantenía con Pierre, sin saber exactamente en qué consistía. Pero su inicial aceptación de participar en la conjura fue, repentinamente, rectificada al caer en la cuenta de la belleza de Venecia, entusiasmado al oír las palabras con que Violeta (hija del secretario de «los Diez», a saber, el nombre que recibía el Consejo que gobernaba Venecia) hablaba de su ciudad:

(Habla VIOLETA, refiriéndose a la imposibilidad de la conjura, y a la locura de aniquilar Venecia): Eso nunca pasará, nunca. ¿Permitiría Dios que una cosa tan bella fuera destruida? ¿Y quién querrá hacer mal a Venecia? Ni el enemigo más hediondo tendría coraje de hacerlo. ¿Qué ganaría un conquistador en suprimir la libertad de Venecia? Unos pocos súbditos... nada más. ¿Quién querría por tan poco destruir una cosa tan bella, una cosa tan singular? ¡Hacer mal a Venecia! Su belleza la defiende mejor que sus soldados, mejor que los cuidados de los hombres de Estado!⁷⁴.

Gracias a este hecho cambia totalmente el curso de la obra: Jaffier, transformado por el discurso de Violeta y por la belleza misma de la ciudad, revela la conspiración a «los Diez», una vez éstos le han prometido un indulto para los otros conjurados. En esta transformación interior la belleza tiene un papel fundamental. Es la que permite a Jaffier abrir los ojos y prestar atención a la realidad. Hasta ese momento, vivía en Venecia, deambulaba por sus calles, pero todavía no había *visto* Venecia... no le había prestado *atención*. La Belleza, en *Venise Sauvéé*, es más que una categoría estética, es el reflejo de la Bondad. A través de ella Jaffier llega a la Verdad y rompe la burbuja en la que hasta ese momento había vivido. En la primera parte de la obra, cegado por su falta de atención, Jaffier era capaz de destruir totalmente Venecia. Su alma «natural» seguía, sin saberlo, la máxima de Tucídides: «cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone»⁷⁵. Pero gracias a que no rechazó la visión de la belleza que le propuso Violeta, su alma entró en proceso de decreación: su alma ya no fue capaz de destrucción.

El «segundo Jaffier» es la imagen de lo que la Decreación opera en el alma humana. La *metanoia* que en su alma se produce le libera de su Yo-autónomo. Se vuelve dócil a los dictados de la parte sobrenatural de su alma. Por ello rechazará totalmente el uso de la fuerza incluso cuando su ejercicio está justificado por los acontecimientos... En la parte final de la obra, «los Diez» no cumplen la promesa hecha a Jaffier de indultar a los otros conjurados. Éstos son capturados y torturados. Jaffier, en estado de extrema aflic-

⁷² WEIL, S., *Venise Sauvéé*, Gallimard, París, 1955. Se trata de una tragedia incompleta, escrita por Simone Weil en tres actos. *Venise Sauvéé* conecta con el modelo de la tragedia griega y parte de un relato histórico escrito por el Abad de Saint-Réal en 1674 titulado: *La conjuration des espagnols contre la République de Venise en 1618*.

⁷³ Para este análisis sobre la figura de Jaffier, se puede consultar el estudio de JANEIRA, ANA LUISA, *Jaffier ou a fenomenologia do compromisso em Simone Weil*, Brotéria (Lisboa) vol. 92 (1971), n. 4, pp. 63-477.

⁷⁴ WEIL, S., *Venise Sauvéé, o.c.*, pp. 74-76.

⁷⁵ TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 105ss.

ción y habiendo expulsado de su interior el poder de la fuerza, se exilia de Venecia (la ciudad que tanto amaba) en busca de la muerte⁷⁶.

Por todo ello, Jaffier es el ejemplo perfecto del proceso de Decreación. En él se manifiesta como la Decreación, más que un estado definitivo, es un proceso del que se desconocen sus consecuencias inmediatas y sus secuelas vitales. En él se manifiesta también, como la decreaseción es un proceso «impersonal», que no depende de la voluntad humana, sino de la actitud de atención y amor a todo lo creado y al Bien sobrenatural que reside más allá de este mundo. La Decreación, lejos de pretender cambiar el mundo, purifica el ser del hombre haciéndole capaz de percibir y apreciar la inmutabilidad de la Creación. Gracias a ello, el hombre, apercibido de la belleza de su entorno, se abstiene de ejercer su poder natural hasta el extremo, prefiriendo desaparecer antes que infligir el más pequeño daño a lo creado.

Para terminar, propongo que miremos retrospectivamente lo ya dicho a lo largo de este artículo. Creo importante recapitular lo expuesto en las páginas anteriores porque uno de los propósitos de este trabajo es, precisamente, mostrar la unidad interna y la íntima interconexión que subyace a los términos Creación y Decreación en la obra weiliana.

Al principio de este artículo señalábamos la situación en la que se encuentra el hombre, ambigua y desconcertante a un tiempo. A esa situación la llamábamos *situación primordial*. Decíamos también que Weil se hace eco de esa situación y no la intenta tapar ni con conceptos acabados ni con un *sistema* filosófico que desoiga esa contradicción inherente a lo humano. Su propuesta de comprensión de la realidad le lleva a proponer un modo de entender la Creación y el ser humano (la Decreación) en sintonía con esa tónica común. Weil descubre que nada en la Creación es un fin en sí mismo, y que todo en ella es puro medio. El hombre, en ese contexto, debe asumir su situación de criatura *in fieri* y en lucha por obedecer la lógica interna de la decreaseción si quiere llegar a ser, ni más ni menos, que lo que ya es: hombre.

El camino que Weil propone al ser humano para avanzar por la senda de la Decreación implica la combinación de una cierta dosis de contemplación y de acción, de atención y de pasividad. El objetivo último a que apunta esa «acción pasiva» (como aveces la llama Weil) es a la emancipación del hombre. Para ello, Weil se vale de un concepto de Creación distinto al tradicional. Un concepto que combina la cosmovisión griega con la cristiana-occidental, y que pretende liberarse de la sacralización y absoletuz con que el pasado la ha dotado. En la Creación weiliana no hay Dios, porque Éste, al crearla, le ha dado total independencia y autonomía. Aceptarla como es, sin Dios (dice Weil), es la única manera de que vuelva a ser, paradójicamente, un puente de contacto con ese Dios ausente. ¡Hay que devolver a la Creación su carácter de *medio*!

El mundo, y todas las cosas creadas, son, en el argot weiliano, *μεταξυ*, es decir, medios que muestran y esconden a la vez la verdadera realidad. La Creación entera *μεταξυ* y no se la puede adorar, en ninguna de sus múltiples caras, como fin. Pero tampoco se la puede menospreciar por ser medio. Llegar a un equilibrio armónico en el uso de los medios es donde reside la verdadera sabiduría del ser humano y su verdadera acción.

Por ello, la actitud que propone Weil es la del transeúnte. La del que no se aferra a ningún interés artificialmente creado. La del que, en nada que le es ajeno, hace nido. La del que tiene su atención puesta en la realidad y considera que los medios son sólo medios.

⁷⁶ No es extraño que algunos autores hayan visto en esta actitud una figuración de Cristo, fijándose, sobre todo, en los atributos con que Weil dota a su personaje: un ser perfectamente puro cuyos sufrimientos son redentores (Cf. LITTLE, J., *Simone Weil's concept of decreation, o.c.*, p. 45).

La del que considera que el mundo es la puerta de entrada a la verdad, pero que al mismo tiempo constituye una barrera que le impide su acceso.

Con todo, Weil es consciente de que no todos emprenden ese camino. Aceptan (consciente o inconscientemente) afirmarse en su Yo-autónomo, sin dar oportunidad a que la otra parte del alma se desarrolle y, finalmente, venza. En ese caso, Weil es partidaria de que no se les quiten sus *μεταξυ*, pues sin ellos su vida sería insoportable e «inhumana»⁷⁷. Ante el tener que elegir entre lo perfecto y lo posible, en este caso, Weil apuesta por lo segundo.

Sin embargo, el hombre que ha aceptado el proceso de decreación ya no obedece ciegamente las leyes del mundo ni se ata a ninguna de las cosas creadas. Sabe que existen y que es inevitable tener que afrontarlas, pero no se apega a ellas. El hombre que vive en proceso de decreación no vive de espaldas a la realidad. ¡Todo lo contrario!: Sabe que sólo desde ella es posible liberarse. Y es precisamente gracias a ese esfuerzo por mirar cara a cara la realidad, tal y como aparece ante sus ojos, sin sacralizarla ni absolutizarla, amándola vacía de toda finalidad, sin futuro, regida por la *Necesidad*, y huérfana de todo Dios, como descubre la existencia de otra lógica distinta a las lógicas del mundo y que, hasta ese momento, no había descubierto.

Gracias a esa nueva lógica, al ser humano le es permitido liberarse de todas sus ataduras y percibir la novedad, la belleza, la verdad y el bien que late en la Creación entera (el caso de Jaffier). Por el contrario, si rehúsa a esa lógica, se apega al mundo y permanece atado a sus seguridades: a su Yo. Es precisamente esta otra lógica (que es alimentada por el Yo-autónomo) la que tiende a colmar los vacíos y a eliminar las paradojas y las ambigüedades de que está plagada la realidad. La que hace al hombre buscar *bienes materiales, verdades parciales y sucedáneos de la belleza*.

Aceptar la abdicación divina en el acto creacional y su emulación cordial en el acto descreacional, permite al que lo hace, entrar en una nueva lógica. Traspasar ese umbral, nos ha recordado Weil, no depende totalmente de la voluntad humana, sino, en muchos casos, del azar. Y es precisamente a esta lógica un tanto desconcertante, pero que permite aceptar la contradicción y la paradoja en la realidad sin eliminarla, a la que me hubiera gustado acercar al lector a través de la explicación de los conceptos de Creación y Decreación, tan fundamentales en el conjunto de la obra weiliana.

1872 Commonwealth Avenue, Apt. 2
Brighton, MA, 02135
Estados Unidos
tomeuestelrich@gmail.com

TOMEU ESTELRICH BARCELÓ

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2005]

⁷⁷ «No quitarle a ningún ser humano sus *metaxu*, o sea, esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradiciones, cultura, etc.) que alimentan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida *humana*, al margen de la santidad, es posible». WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, o.c., p. 178.

