

# LA MÁQUINA DE LA IMAGINACIÓN

Isabel Ruíz de Temiño. Zaragoza

La filosofía política de Simone Weil y su teoría de lo social sufren en la actualidad una recepción muy rica y matizada, al menos si se la compara con la que podía obtener desde una perspectiva marxista. Como muestra de no-lectura me basta la reseña de Manuel Sacristán a *El arraigo*. Para Sacristán se trata de una obra política difícilmente soportable para el sentido común y que, a diferencia de otros grandes textos de la literatura utópica, carece por completo de belleza<sup>1</sup>. No menos duro, aunque desde una perspectiva reivindicadora del mensaje ético-religioso del judaísmo, es Lévinas, quien reprocha a Weil haberse dejado llevar por las cosmovisiones neopaganas que dieron lugar al nazismo<sup>2</sup>. Estos problemas de interpretación aparecen porque se han ahorrado el trabajo de leer el conjunto de sus reflexiones políticas, limitándose al estado terminal de las mismas, siendo éste demasiado concentrado y elíptico como para permitir una justa apreciación filosófica.

Hoy hay dos frentes de lectura mucho más generosos. Uno es el propuesto por Roberto Esposito, quien aísla en Weil lo que él define como lo «impolítico» y que, aun a riesgo de simplificar, yo describiría como un interés radical en la cuestión filosófica de la política; interés que se hurta tanto a los modelos omnicomprendivos de corte hegeliano o marxista como al nihilismo apolítico de la posmodernidad<sup>3</sup>. El otro frente es el del feminismo y, en particular, el de las feministas italianas de la diferencia, para quienes Weil es una permanente fuente de inspiración<sup>4</sup>. No es difícil conjeturar que las éticas comunitaristas podrían sacar un partido importante de su filosofía política. En cualquier caso, yo me propongo aquí apuntar sólo algunas líneas maestras de esta reflexión y, sobre todo, aquellas que de algún modo iluminan el concepto de identidad.

Su pensamiento socio-político es completamente original, en el sentido en el que lo es por ejemplo el de Hannah Arendt, puesto que ambas se proponen, a partir de las fuentes más diversas de la tradición filosófica, enfrentarse al presente y a los dilemas del porvenir, y ello sin dejarse capturar por ningún sentido común previo o interpretación dominante. En el caso de Weil es inevitable mencionar la influencia de Platón. De él toma la voluntad de fundar el diseño de una comunidad perfecta en la naturaleza y las necesidades del alma humana. Pero a diferencia de Platón considera que esas necesidades son universales y, por lo tanto, no se traducen en una rígida

---

<sup>1</sup> Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, p. 472.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, París, 1976, p. 194.

<sup>3</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'Impolitico*. Il Mulino, Bologna, 1998 y, también en español, Roberto Esposito, *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996.

<sup>4</sup> Alessandra Bocchetti, «Simone Weil, a partir de la política de las mujeres», en *Lo que quiere una mujer*. Cátedra, Madrid, 1996, pp. 313-322.

división social. Por otra parte hay un continuo recurso a las imágenes del gran animal (*República* VI, 493a-c) o de la caverna a la hora de analizar los lazos de dominación tecno-social<sup>5</sup>. Igualmente es significativa la influencia de Spinoza, sobre todo en la lucidez con que reinterpreta la cuestión del derecho, estructural y genéticamente, en términos de fuerza y poder<sup>6</sup>. Hay al menos un tercer ingrediente en la formación de la pensadora que me parece tan importante como los dos mencionados anteriormente y que está en estrecha conexión con ellos. Me refiero a la raíz pascaliana de su reflexión sobre las estrategias de dramatización del señorío y la servidumbre. En los *Pensamientos* encuentra Weil las instrucciones para un preciso desmontaje de la espectacularidad del poder social. El dominio es, sobre todo, el producto de una tramoya dramática, un señuelo efficacísimo para la imaginación del sujeto. El espectáculo del poder, dice Pascal, dobla la máquina hacia el respeto y el terror, de tal manera que el mundo no sabe que se trata de un efecto teatral, esto es, que no nace de una fuerza natural (*Pensamientos*, Lafuma 25). El poder de los reyes está fundado en el espejismo o alucinación del pueblo (Lafuma 26). Ese espejismo viste a la realidad para hacerla presentable. La imaginación crea un mundo de existencia posible, porque lo imposible sería tolerar la visión del vacío. Entre la concupiscencia y la angustia, el término medio que constituye el lazo social, y a los individuos como sujetos de un poder de dominio, es precisamente la imaginación<sup>7</sup>. El ser humano, corrompido por el pecado, está impedido para obedecer ninguna ley natural, pero ese vacío es colmado con creces por la amplificación imaginaria del poder. Lo más fuerte, la razón, y sobre todo la razón política, se apoya en lo más débil, esto es, en la locura del pueblo y su necesidad de ídolos.

Simone Weil extrae todas las consecuencias de la teoría de Pascal sobre el deseo, sobre la inquietud o diversión de la imaginación humana, aunque en esto será auxiliada sin duda por el magisterio de Alain. En el fino análisis de las pasiones, del papel que juega en ellas la teatralidad del prestigio, es posible hacerse con un instrumento muy poderoso para dibujar una fenomenología de lo social, y Alain lo utiliza con extraordinaria lucidez cuando se propone desentrañar las construcciones del militarismo y el fanatismo nacionalista<sup>8</sup>. En sus escritos políticos de juventud Simone Weil incurrirá más de una vez en diagnósticos similares sobre la pasión del honor y su influjo en el imperialismo belicista<sup>9</sup>. La guerra, con toda su terrible crudeza y la desventura que es capaz de provocar, se reduce por último a una quimera de señorío y prestigio, un poco como en el cuento de Grimm del sastre valiente<sup>10</sup>.

El problema que me interesa es, sin embargo, de orden más general, a saber, cómo se produce la identificación social a partir del deseo y la imaginación, puesto que la violencia no es un hecho aislado, sino que el tejido social en su conjunto, y sobre

<sup>5</sup> Simone Weil, *Oeuvres Complètes. Tome VI. Cahiers Volume 1*, Gallimard, París, 1994, pp. 106-107.

<sup>6</sup> S. Weil, «D' une antinomie du droit», en *Oeuvres Complètes Tome I, Premiers Écrits philosophiques*, Gallimard, París, 1988, p. 256.

<sup>7</sup> G. Bras y J.P. CL/RO, *Pascal. Figures de l' imagination*, P.U.F, París, 1994, p. 27.

<sup>8</sup> Alain, *Mars ou La guerre jugée*, Gallimard, París, 1995.

<sup>9</sup> S. Weil, «Colonies», en *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1960, pp. 329-379.

<sup>10</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes VI*, p. 294.

todo en tiempo de paz, es una tupida red de coacción, de agregaciones adversarias y de conflicto. A mayor rivalidad mayor prestigio. El núcleo de este permanente conflicto es la imaginación y su correlato práctico que es la voluntad propositiva. El deseo allana las diferencias individuales. Es un deseo mimético en el sentido en el que lo maneja René Girard. Queremos aquello que cualquier otro quiere o desea. Queremos por emulación<sup>11</sup>. Esto hace de los celos y la envidia las pasiones sociales del alma por excelencia. Nuestro inconsciente imitativo es el de las revistas del corazón. Por eso juzga Weil que la prensa sentimental es una droga de alta toxicidad en el mundo campesino<sup>12</sup>. Lo peor de la caverna platónica no es que nos creamos una película, sino que todos nos creemos exactamente la misma película. Desde el punto de vista ontológico Weil diría que la cadena del tiempo es, dentro de la caverna, la imposibilidad de que yo pueda ver dos cosas a la vez. Ahora bien, desde el punto de vista social, la cadena del tiempo es que tú y yo siempre queramos ver la misma cosa en el mismo momento. La rivalidad entre los esclavos tiene su mayor garantía en esta imaginación colonizada e invadida por lo social. Al hacer memoria de su corta intervención en la guerra civil española anotará que se odiaba mucho a los ricos, pero que cundía todavía más el odio a los pobres<sup>13</sup>.

La sociedad es el vaso comunicante de la desventura. Cada uno descarga su propio mal en el otro. Un ser puro es aquel que ya no comunica el mal, que no se exonera en el prójimo<sup>14</sup>. Lo puro se convierte en un punto atractor del daño. Un poco como esos cuerpos negros de la Física que atraen el calor sin desprenderse del mismo. Lo puro permite sobre sí toda la impureza de lo real. Un ser humano puro es el que ya ha decidido no escapar por más tiempo. Esa figura recompone la humanidad de lo humano, detiene la serie fatal del agravio y la rivalidad. Esa virtualidad purificadora, la instancia catártica de lo social, corresponde al individuo. No hace falta decir que, para Weil, ese individuo capaz de bloquear la inagotable reproducción del mal es precisamente Cristo. Imitar a Cristo significa renunciar a lo político, siempre que por tal se entienda el poder de comunicabilidad de la desventura. Algunos intérpretes han visto aquí una singular defensa de la debilidad, casi un elogio de la impotencia<sup>15</sup>. En realidad Weil está hablando de *otra* fuerza, la única que muere en la realidad, puesto que el poder, aunque eficacísimo en sus consecuencias, es la pantalla que el yo o el grupo pone entre ellos y lo real. Así determina la voluntad de poder sobre la plantilla de la inquietud de la imaginación, en definitiva desde nuestra incapacidad o impotencia para desear el bien.

Aunque más a menudo descrita como un gran animal, la sociedad es verdaderamente un mecanismo, una máquina de no-saber, de veleidad y automatismos desiderativos. El único privilegio del individuo sobre lo social, allí donde puede algo contra

---

<sup>11</sup> René Girard, *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme, Salamanca, 1982.

<sup>12</sup> S. Weil, *L'envracinement*, Gallimard, París, 1993, pp. 105-106.

<sup>13</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes Tome II. Écrits historiques et politiques Volume II*, Gallimard, París, 1991, p. 376.

<sup>14</sup> S. Weil, *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995, p. 16.

<sup>15</sup> Alessandro Dal Lago, *La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo*, en Vattimo y Rovatti eds, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990.

la fuerza que lo aplasta, está en el saber<sup>16</sup>. La ciencia, y en particular las matemáticas, que eran contemplación lúcida de la necesidad<sup>17</sup>, ha devenido socialmente una técnica vacía de significado. La hiperespecialización hace que el método científico se nos presente como una mera receta, una pieza asemántica en el rompecabezas que ya no podemos recomponer<sup>18</sup>. La técnica no sólo deshumaniza el trabajo manual sino que arrastra con éste en su caída a la racionalidad humana. Cuando nuestras decisiones son suplantadas por la máquina social somos siervos de los acontecimientos, incapaces para determinar una línea de destino. Confundimos la fuerza real con la mera eficacia, pero la eficacia siempre se produce a pesar de o por encima de nosotros mismos. Por eso Weil desconfía de cualquier teoría emancipatoria que se apoye en el desarrollo de los medios de producción y en el crecimiento industrial<sup>19</sup>. Lejos de ampliar el espacio de la acción humana, la expansión técnica lo contrae casi hasta volverlo imperceptible. El humano era ese ser que antaño actuaba y hoy meramente se comporta.

Incapaces los individuos para desarrollar una vida verdaderamente política, esto es, para confirmarse como tales seres humanos en el discurso y en la acción, la tentación de la solidaridad de grupo es casi irresistible. La pasión de pertenencia a un «nosotros» es el trampolín fingido para la pequeñez de los deseos del yo. Esta crítica de Weil a la solidaridad masiva, al efecto de grupo, aunque coherente con su acerbo énfasis en la vinculación mecánica y serializada de lo social, no supone sin embargo una defensa alternativa del individualismo: la carne dice yo y el diablo dice nosotros. La filosofía de Weil, en cuanto travesía de la racionalidad hasta su último extremo místico<sup>20</sup>, propone más bien una extinción, una anulación o aminoración de lo individual. Es lo que ella llama *decreación*, un dejar paso a lo real que ya no sea obstaculizado por el yo. Lo que ocurre es que el ídolo colectivo del grupo no supone una merma de la identidad imaginaria del yo sino su hipertrofia, si se quiere, su socialización e igualación mimética. Todos iguales en lo que nos falta, esto es, alejados del sentido que por un momento ya no necesitamos seguir buscando. La solidaridad de iguales es el atajo narcisista. Esa primera persona del plural que tapon, con la fábula del poderío, la experiencia de lo real, que es siempre la experiencia de lo que no puede ser atajado.

La radicación en lo real pasa por reconocer lo que soy, y lo que soy sólo tiene sentido si puedo dárselo a la vida que vivo, al trabajo que hago, a mis deberes y mis amores. Aquí es donde Weil plantea qué es una comunidad. Porque en una comunidad es posible el arraigo, que mi vida eche raíces en un suelo firme y se eleve en busca de la luz. En una comunidad toda mi vida puede aparecer bajo un cierto simbolismo, adquirir la potencia ritual que Weil, aunque a distancia, sabe apreciar en los sacramentos. La comunidad permite satisfacer las necesidades del alma. Y el alma necesita

<sup>16</sup> S. Weil; *Oeuvres complètes IV*, p. 78.

<sup>17</sup> S. Weil, *Intuitions pre-chrétiennes*, Fayard, París, 1985, pp. 158-159.

<sup>18</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes IV*, p. 96.

<sup>19</sup> S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós I.C.E./UAB, Barcelona, 1995, p. 63.

<sup>20</sup> S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950, p. 305.

antes de nada obligaciones. El imperio del simbolismo, que le otorga una dimensión metafísica a todos y cada uno de los trabajos que el ser humano puede realizar, es el que le concede también su autonomía<sup>21</sup>. Simone Weil piensa en el desarraigo campesino, en la permanente envidia del campo hacia la ciudad, pero su reflexión es un incentivo extraordinario para toda identidad diferencial que se sienta amenazada. Lo que me separa del otro no tiene por qué convertirse en mi máxima aspiración. Por último voy a intentar dibujar los vínculos con los que hace posible dicha comunidad una revalorización de la identidad.

En un sentido general podría decirse que ese vínculo comunitario modifica nuestra experiencia del tiempo: «el ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del porvenir»<sup>22</sup>. Hay un tiempo apropiado para las cosas inertes y otro para los seres humanos. El tiempo social sólo es adecuado para lo inerte, puesto que se trata de un tiempo desintegrado, que obedece exclusivamente a la eficacia, al rendimiento presente, y que permanece ciego al origen de la acción y a sus fines últimos. Los deseos sociales son el tributo a lo efímero. La permanencia, por el contrario, apela a un tiempo participado, compartido. Ése que es inaccesible a los individuos entendidos como átomos de una maquinaria sin conciencia. Pero esa participación no es meramente imaginaria, como en la apretada solidaridad de grupo, sino que se hunde en la realidad del trabajo y de nuestro cuerpo. Es preciso no intentar escapar a nuestra encarnación en el tiempo, no dejar que éste pase sin dejar rastro en el alma: «Una muchacha joven, feliz, encinta por primera vez, que cose una canastilla, piensa en coser como es debido, pero no olvida ni por un momento al niño que lleva dentro de sí. Al mismo tiempo, en algún rincón de un taller carcelario, una condenada también cose pensando en hacerlo como es debido, pero por miedo a ser castigada [...] Un abismo separa uno y otro trabajo. Todo el problema social consiste en hacer pasar a los trabajadores de una de estas situaciones a la otra»<sup>23</sup>.

Simone Weil tiene la certeza de que cualquier ser humano, sea cual sea su actividad, condición o facultades naturales, puede acceder al reino de la verdad. No hace falta que el hombre salga de su ambiente. Esto no haría más que entorpecer el camino hacia la plenitud, que no consiste sino en dar en el mundo con una fuente de sabiduría y ser capaz de completar el bien que hay en él. En ningún caso debe entenderse aquí algún tipo de particularismo. Simone Weil habla de la necesidad que el hombre tiene de sentirse arraigado en el mayor número de universos posibles. Echar raíces en el mundo y vivir en un perpetuo exilio son las claves de la vida tal como la entendió esta singular pensadora, obrera, campesina, miliciana, profesora y mística.

La comunidad es pensada en términos de obligaciones antes que en términos de derecho, porque el derecho es siempre circunstancial, se refiere a una circunstancia, mientras que la obligación es incondicionada, universal, permanente. Estas obligacio-

---

<sup>21</sup> Wanda Tommasi, «Más allá de la ley: Derecho y justicia en la última Weil», en Carmen Revilla (ed), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*. Trotta, Madrid, 1995.

<sup>22</sup> S. Weil, *L'engrènement*, p. 61.

<sup>23</sup> *Ob. Cit.*, p. 124.

nes vienen determinadas por las necesidades del alma. Necesidades que Weil interpreta como alimentos. Es un problema de hambre y de satisfacción, aunque no siempre estamos hambrientos de alimentos terrestres. También hay hambre de libertad y obediencia, de igualdad y jerarquía, de seguridad y riesgo. Desde el momento en que perdemos de vista esta naturaleza doble de la necesidad, cuando ya no percibimos que nuestra satisfacción exige alimentos aparentemente opuestos, se rompe el equilibrio. Y esa crisis del equilibrio es el desarraigo. Creemos estar en casa, cualquier subterfugio ocasional nos entretiene, pero no es seguro que deseemos estar en casa. Ni siquiera es seguro que queramos ser, que podamos detenernos o prestar atención a lo que verdaderamente somos. La comunidad es el lugar donde llegamos a mirar de otra manera.