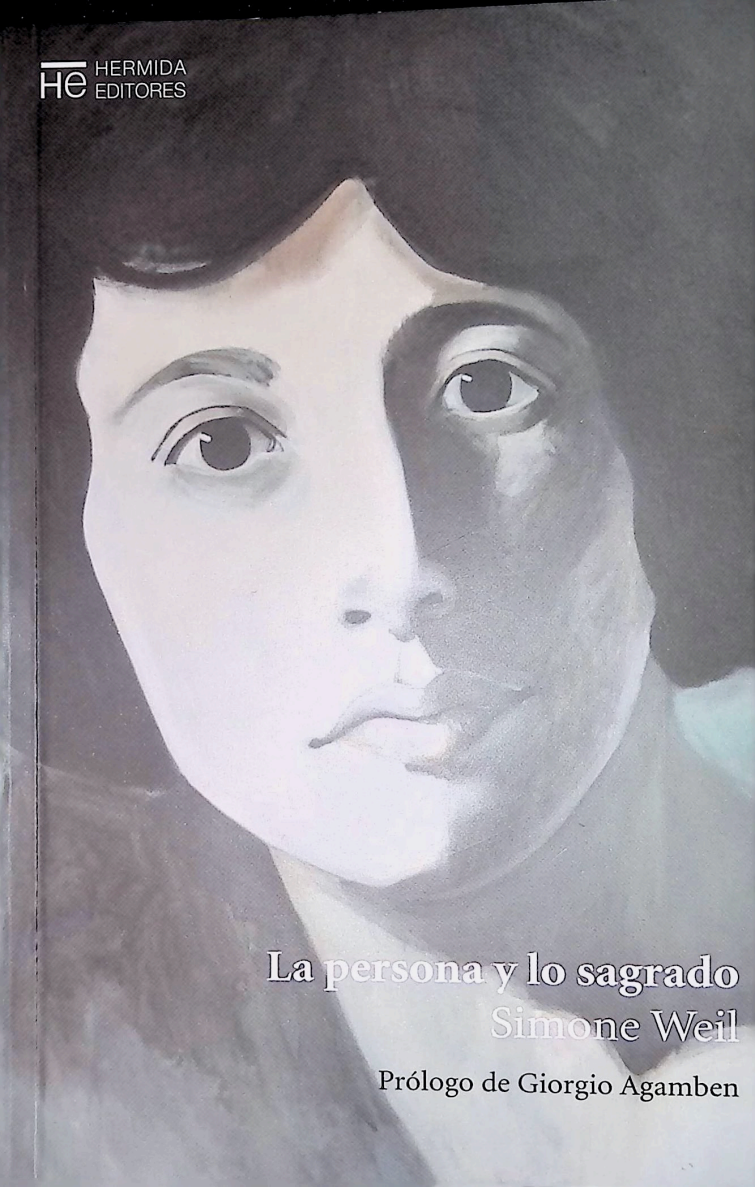
HERMIDA EDITORES



La persona y lo sagrado

Simone Weil

Prólogo de Giorgio Agamben

LA PERSONA Y LO SAGRADO

El Jardín de Epicuro
¡Extranjero, aquí estarás bien: el placer es el fin supremo!
NO FICCIÓN

SIMONE WEIL

LA PERSONA Y LO SAGRADO

Prólogo de
GIORGIO AGAMBEN

Traducción de
JOSÉ LUIS PIQUERO

HERMIDA
EDITORES

Primera edición en Hermida Editores: marzo del 2019
Primera reimpresión en Hermida Editores: febrero del 2021
Impreso en España por Albadalejo Artes Gráficas

Hermida Editores SL
Calle Antonio Alonso Martín, 10
28860 Paracuellos de Jarama, Madrid
Tel. 916584193
e-mail: hermidaeditores@gmail.com
www.hermidaeditores.com

Imagen de la cubierta: Simone Weil pintada por © Philippe Jamin
© De la presente edición: Hermida Editores, 2019
© De la traducción: José Luis Piquero
© Del prefacio de Giorgio Agamben: Editions Payot & Rivages, 2017
Revisión y correcciones: Germán Molero y Hermida Editores
Asesor literario de la colección: Jaime Fernández Martín

ISBN: 978-84-949376-5-1
Depósito legal: M-2174-2019

Visite www.hermidaeditores.com para leer más sobre nuestros libros y para adquirirlos. En la página encontrará información sobre los libros, los autores, entrevistas y eventos de la editorial, y podrá darse de alta en la *e-newsletter* para estar al tanto de nuestras actividades.

ÍNDICE

Prefacio: «Más allá del derecho y de la persona», por Giorgio Agamben 11

La persona y lo sagrado 31

MÁS ALLÁ DEL DERECHO Y DE LA PERSONA

El ensayo sobre *La persona y lo sagrado,* que escribió Simone Weil en Londres durante el último año de su vida, no deja de interpelarnos por al menos dos razones. La primera es la crítica sin reservas del concepto de persona, el cual, a más de medio siglo de distancia, no ha perdido su actualidad. La segunda –igualmente actual– es la búsqueda difícil y apasionada de un principio que se sitúa más allá de las instituciones, del derecho y de las libertades democráticas, y sin el cual éstos pierden todo sentido y toda utilidad. Esas dos razones –que ilustran de algún modo los dos términos del título del ensayo– se encuentran tan estrechamente ligadas

como la trama y la urdimbre de una tela, y, si tratamos aquí de distinguirlas, el lector no deberá olvidar que, en el pensamiento profundo de Simone Weil, son, en realidad, inseparables.

La «corriente del pensamiento moderno llamada personalista»,[1] cuyo vocabulario afirma Simone Weil en su introducción querer corregir, está actualmente en gran parte olvidada, pero la noción de persona no ha dejado por ello de contaminar el terreno de la moral y de la política. Para oponerse a esa noción, Simone Weil pone en juego una estrategia doble: se propone en primer lugar separar radicalmente la persona de lo sagrado, mostrando, por medio de una singular inversión de la perspectiva habitual, que en un ser humano todo es sagrado salvo su persona: «He aquí a uno que pasa por la calle, que tiene los brazos largos, los ojos azules, un

1. Ver p. 33.

espíritu en el que discurren pensamientos que yo ignoro, que pueden ser mediocres. No es su persona ni la persona humana que hay en él lo que me es sagrado. Es él. Él entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo».[2] No obstante, según la continua contaminación de los dos planos –corporal y espiritual– que caracteriza la escritura de Simone Weil, los brazos y los ojos de un ser humano no son sagrados como tales, sino porque «si alguien le sacara los ojos se le desgarraría el alma al pensar que le había hecho mal. Desde la primera infancia hasta la tumba, existe en el corazón de todo ser humano algo que, pese a toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invencible que se le haga el bien y no el mal. Eso es, antes que ninguna otra cosa, lo que es sagrado en todo ser humano».[3]

2. Ver p. 34.
3. Ver p. 36.

Lo que es aquí determinante es que lo sagrado no es el bien en sí, sino, para cada cual, la expectativa de que le hagan el bien. Y aquí la crítica sin ambages de la noción de persona implica inmediatamente una crítica igualmente radical de la esfera del derecho. En todo ser humano, la expectativa, inalterable y al mismo tiempo injustificada, de que le hagan el bien, «la queja infantil que Cristo mismo no pudo reprimir: "¿Por qué me hacen mal?"», es en efecto justamente lo contrario de la noción jurídica de derecho subjetivo y vuelve a poner en cuestión, para Simone Weil, la tradición de la Declaración de los Derechos Humanos, «la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de situar en el centro de la llamada que pretendían lanzar al rostro del mundo».[4] Esa noción de derecho,

4. Ver p. 57.

creación romana que, según Simone Weil, los griegos ignoraban, está ligada no solamente «al reparto, al intercambio y a la cantidad», sino sobre todo a la fuerza: «El derecho no se sostiene más que a través de un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es porque la fuerza no está lejos, justo detrás, para confirmarlo, porque sin ella sería ridículo».[5]

Aquí la crítica de Simone Weil anticipa la que desarrollará Hannah Arendt varios años más tarde con la misma lucidez en un capítulo de su líbro sobre *Los orígenes del totalitarismo,* que lleva el significativo título de «El declive del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre». Como hoy es más evidente que nunca con el problema de los migrantes y los refugiados, el derecho no tiene ningún sentido sin la fuerza que lo sostiene: «La concepción de derechos del hombre, fundada en la

5. Ver p. 57.

existencia reconocida de un ser humano como tal, se derrumba tan pronto como aquellos que la reclamaron se enfrentan por primera vez a quienes han perdido definitivamente todo atributo o sus vínculos específicos, salvo seguir siendo hombres».[6]

No es únicamente que la noción de derecho implique la de fuerza, sino que excluye en la misma medida la de amor: «Si se le dice a alguien capaz de entenderlo: "Eso que me haces no es justo", podemos tocar y despertar la fuente del espíritu de atención y de amor. No sucede lo mismo con palabras como: "Yo tengo derecho a..."; "Tú no tienes derecho a..."; éstas encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, situada en el centro de los conflictos

6. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, París, Gallimard, col. Quarto, 2010, p. 603.

sociales, vuelve imposible desde un lado y desde el otro cualquier matiz de caridad».[7]

Resulta singular que, mientras menciona repetidamente la relación de la persona con el derecho («la noción de derecho arrastra tras de sí, de forma natural [...], la de persona»[8]), y, al final de su ensayo, con la teología cristiana, Simone Weil no rastrea particularmente la doble genealogía que, al vincularla genéticamente a esos dos terrenos, ofrece también las razones de su éxito indiscutible, y, al mismo tiempo, de sus aporías. Sabemos que el derecho romano extrajo la noción de *persona* del teatro, donde designaba a la máscara del actor trágico o cómico. Al separar al sujeto de su cuerpo, los juristas transformaron la máscara del actor en algo que es tal vez el concepto fundamental del

7. Ver p. 64.
8. Ver p. 65.

derecho: la «personalidad jurídica», la capacidad de realizar actos jurídicamente válidos. Haber o no haber *persona* (*personam habere* o *non habere*) no coincide en absoluto con el *homo,* con el ser vivo como tal: significa ser o no ser capaz de actuar jurídicamente (por definición, los esclavos *personam non habent,* pero los niños y las mujeres sujetos al poder paternal o los menores asistidos por un *curator* tampoco tienen plena personalidad jurídica). No es apenas sorprendente que la pretensión moderna de hacer de un término que designa la «máscara» jurídica portada por el hombre cuando entra en el derecho la expresión del estatus que inmediatamente le cambia en tanto que ser vivo –o, peor, en tanto que categoría moral– haya de conducir a contradicciones irresolubles.

La transposición por parte de Boecio de un concepto teatral y jurídico a la teología trinitaria no estuvo menos plagada de contradicciones. Al buscar un equivalente

latino del término griego *hypostasis,* con el cual los teólogos griegos designaban las tres «existencias» divinas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), decide recurrir a un término cuyo origen teatral y jurídico le era perfectamente familiar: *persona.* «El nombre *persona* –escribe en *Contra Eutico*– parece derivarse de las máscaras que, en las comedias y en las tragedias, representaban los hombres que se distribuían por el escenario [...]. Por esa razón, a los otros hombres, que podían ser identificados por su aspecto, los latinos los llamaban también «personas» [...]. No obstante, los griegos, de manera mucho más relevante, aplican a la sustancia individual de una naturaleza racional el término *hypostasis,* mientras que nosotros, por falta de palabras, hemos conservado el término de uso corriente y llamamos *persona* a lo que los griegos llaman *hypostasis*».

Lo que parece una elección anodina de traducción cristalizó en la formulación

dogmática, intrínsecamente contradictoria, de «una sustancia / tres personas», alimentando las interminables disputas y los apasionados conflictos teológicos sobre el dogma trinitario, que ahora permanecen latentes únicamente por puro cansancio. Pero al mismo tiempo esa elección ha determinado el carácter problemático del sujeto moderno, en el que convergen, igualmente de forma contradictoria, la máscara del teatro, la personalidad jurídica y la teología trinitaria.

Es a esa herencia teológica del concepto moderno de persona al que Simone Weil hace alusión como de pasada al final de su ensayo: «La palabra persona, es verdad, se aplica a menudo a Dios. Pero en el pasaje en el que Cristo ofrece al mismo Dios a los hombres como modelo de una perfección que se les ordena alcanzar, ya no une solamente la imagen de una persona, sino, sobre todo, la de un orden imperso-

nal: "Convertíos en los hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, y que hace ascender su sol sobre los malvados y los bondadosos y derramar su lluvia sobre los justos y los injustos". Ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a eso es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir».[9]

Aquí aparece, estrechamente vinculado al primero, el segundo motivo del ensayo: la búsqueda de principios capaces de limitar y de orientar a las instituciones de las sociedades modernas. Las palabras con las cuales se concluye el texto enuncian esa exigencia sin reservas: «Por encima de instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, es necesario inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo

9. Ver p. 100.

que, en la vida contemporánea, aplasta las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Es necesario inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar que son indispensables».[10]

Éste es el motivo más urgente y vital, pero, también, quizá, el más débil del pensamiento de Simone Weil, en el sentido de que, si bien posee una conciencia extraordinariamente lúcida –probablemente la más lúcida de su tiempo– acerca de los males de la opresión en las sociedades europeas, no siempre se muestra igualmente lúcida respecto a los posibles remedios. Ciertamente, en esos años no había ningún otro espíritu tan libre de prejuicios respecto a la situación política europea que fuera capaz de diagnosticar a un tiempo las contradicciones e insuficiencias del marxismo y del movimiento obrero (que leemos, entre otros, en el ensayo de 1938

10. Ver p. 100.

Sobre las contradicciones del marxismo), la inadaptación absoluta de las instituciones democráticas (como en el ejemplar *Notas sobre la supresión general de los partidos políticos*), el irresistible ascenso del nazismo (los artículos sobre Alemania publicados en la revista *La Revolución Proletaria* en 1932[11] no tienen parangón en el periodismo político contemporáneo) y la degeneración del bolchevismo en tiranía (la ruptura con Trotski en abril de 1933 y el artículo publicado el mismo año en *La Escuela Emancipada* muestran sin ambigüedad que había perdido toda esperanza en la Unión Soviética, convertida en una potencia entre las potencias). En ninguna otra parte que no sea en el «Bosquejo de la vida social contemporánea», que cierra las *Reflexiones sobre las causas de la*

11. Algunos de esos artículos se reimprimieron en *Escritos sobre Alemania, 1932-1933*, prólogo de Valérie Gérard, París, Rivages, col. Petite Bibliothèque, 2015 (Nota del editor francés).

libertad y de la opresión social (1934), se podrá leer una denuncia tan clara de ese maquinismo tecnológico y burocrático cuyas consecuencias extremas son hoy en día visibles a ojos de todos.

Resulta tanto más sorprendente que Simone Weil, habiendo afirmado en *La persona y lo sagrado* la insuficiencia de las nociones de derecho y de persona, así como su nefasta convergencia en la teoría de los derechos del hombre, no perciba que recae en el mismo tipo de derecho cuando intenta sustituir esas nociones, en una serie de textos contemporáneos (*Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano* y *Echar raíces*), por conceptos perfectamente homogéneos, bien que simétricamente opuestos, como «obligación», «responsabilidad», «consentimiento», «obediencia», «castigo». Cuando escribe, al comienzo de *Echar raíces,* que «La noción de obligación prevalece sobre la de derecho, que está

subordinada y es relativa a ella», no se da cuenta de algo que todo jurista sabe perfectamente: que la obligación no es más que la otra cara del derecho y pertenece íntegramente al mismo sistema.

El hecho es que la categoría central del pensamiento de Simone Weil se sitúa en otra parte, en una experiencia en la que los vínculos con la ética y la política están aún por pensar. Esa experiencia tiene un nombre: «desdicha, palabra admirable –leemos en los *Cuadernos*–, sin equivalente en otras lenguas (no le sacamos partido)». La desdicha es infinitamente mayor que el dolor o el sufrimiento, incluso si va necesariamente ligado a ellos. «En el reino del sufrimiento –leemos en un texto de 1942– la desdicha es una cosa aparte. Es algo muy distinto del simple sufrimiento. Se apodera del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que no le pertenece más que a ella, la marca de la esclavitud».

La desdicha es la experiencia de miseria más completa, cuando todo lo que nos une a la vida desaparece y nos sentimos privados de toda energía y de todo recurso. Es la conciencia oscura y muda de haber perdido todo bien y de haber sido completamente abandonados por Dios.

Sin embargo, no se trata únicamente de una experiencia mística, sino de una categoría propiamente filosófica: «El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento, es la desdicha». Si, para Simone Weil, el pensamiento se define como la contemplación tenaz e irreductible de una dificultad, incluso una imposibilidad, la desdicha es esa imposibilidad. En ese sentido, puede decirse que la filosofía de Simone Weil parte de una operación intelectual simétricamente opuesta a la de Epicuro: si éste considera al hombre a partir del momento en que cesa todo dolor, Simone Weil lo piensa al contrario, a partir del momento en que desaparecen

todo placer y todo bien. Igual que, para Epicuro, la experiencia de la suspensión del dolor coincide con la apertura del umbral al pequeño goce de existir y de la amistad, para Simone Weil la aceptación incondicional de la desdicha señala el umbral más allá del cual la experiencia de una forma no degradada de energía y de vida se vuelve posible. Para Simone Weil, política y ética sólo serían pensables a partir de ese umbral, pero está claro que ella no pudo encontrar los nombres de lo que estaba buscando.

Giorgio Agamben

LA PERSONA Y LO SAGRADO

«Tú no me interesas». Es una frase que un ser humano no puede dirigir a otro ser humano sin cometer una crueldad y ofender a la justicia.

«Tu persona no me interesa». Esta frase puede ser apropiada en una conversación afectuosa entre amigos cercanos sin herir lo que hay de delicado recelo en la amistad.

Igualmente diremos sin rebajarnos: «Mi persona no cuenta», pero no: «Yo no cuento».

Es la prueba de que el vocabulario de la corriente de pensamiento moderno llamada personalista es erróneo. Y en este terreno, donde hay un grave error de vo-

cabulario es difícil que no haya un grave error de pensamiento.

Hay en cada ser humano algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese ser humano, sencillamente.

He aquí a uno que pasa por la calle, que tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu en el que discurren pensamientos que yo ignoro, pero que pueden ser mediocres.

No es su persona ni la persona humana que hay en él lo que me es sagrado. Es él. Él entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. Yo no atacaré nada de esto sin infinitos escrúpulos.

Si lo que hay en él de sagrado para mí fuera la persona humana podría fácilmente sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona humana exactamente igual que antes. No habría tocado a la persona humana que hay en él. No habría destruido más que sus ojos.

Resulta imposible definir el respeto a la persona humana. No es solamente imposible de definir con palabras. Muchas nociones luminosas están en el mismo caso. Pero esta noción tampoco puede concebirse; no puede ser definida, delimitada por una operación muda del pensamiento.

Tomar como regla de la moral pública un concepto imposible de definir y de concebir es dar paso a todo tipo de tiranía.

La noción de derecho, lanzada al mundo en 1789, ha sido, por su insuficiencia interna, impotente a la hora de ejercer la función que se le había confiado.

Amalgamar dos nociones insuficientes al hablar de los derechos de la persona humana tampoco nos llevará muy lejos.

¿Qué me impide exactamente sacarle los ojos a ese ser humano si tengo licencia y me divierte?

Aunque me es enteramente sagrado, no me es sagrado en todos sus aspectos,

en toda consideración. No me es sagrado porque sus brazos sean largos, porque sus ojos sean azules, porque sus pensamientos puedan ser mediocres. Ni, si es duque, por ser duque. Ni, si es ropavejero, por ser ropavejero. Nada de eso iba a detener mi mano.

Lo que la detendría es saber que si alguien le sacara los ojos se le desgarraría el alma al pensar que le había hecho mal.

Desde la primera infancia hasta la tumba, existe en el corazón de todo ser humano algo que, pese a toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invencible que se le haga el bien y no el mal. Eso es, antes que ninguna otra cosa, lo que es sagrado en todo ser humano.

El bien es la única fuente de lo sagrado. Lo único sagrado es el bien y cuanto se relaciona con el bien.

Esa parte profunda, infantil, del corazón que espera siempre el bien no es lo

que está en juego en la reivindicación. El niño pequeño que vigila celosamente que su hermano no tenga un trozo de pastel un poco más grande que el suyo cede a un motivo que proviene de una parte mucho más superficial del alma. La palabra justicia posee dos significados muy distintos que se relacionan con esas dos partes del alma. Sólo la primera importa.

Cuantas veces surge en el fondo de un corazón humano la queja infantil que Cristo mismo no pudo reprimir –«¿Por qué me hacen mal?»–, hay ciertamente injusticia. Porque si, como suele suceder, ésta es sólo el efecto de un error, entonces la injusticia consiste en la insuficiencia de la explicación.

Aquellos que infligen los golpes que provocan esa queja ceden a motivos distintos según los caracteres y según los momentos. Algunos, en ciertos momentos, encuentran voluptuosidad en ese grito. Muchos ignoran que ha sido profe-

rido. Pues es un grito silencioso que sólo resuena en el secreto del corazón.

Esos dos estados de espíritu están más cerca de lo que parece. El segundo no es más que una forma debilitada del primero. Esa ignorancia se mantiene indulgentemente porque halaga y contiene también cierta voluptuosidad. No existen otros límites a nuestras voluntades que las necesidades de la materia y la existencia de otros seres humanos a nuestro alrededor. Toda ampliación imaginaria de esos límites es voluptuosa, y así se siente voluptuosidad en todo cuanto hace olvidar la realidad de los obstáculos. Es por eso por lo que las conmociones, como la guerra y la guerra civil, que vacían las existencias humanas de su realidad, que parecen hacer de ellas marionetas, resultan tan embriagadoras. Por eso también la esclavitud les resulta tan grata a los amos.

En aquellos que han recibido muchos golpes, como los esclavos, esa parte del

corazón que el mal infligido hace gritar de sorpresa parece muerta. Pero nunca lo está del todo. Se ha instalado en un estado de gemido sordo e ininterrumpido.

Pero incluso en aquellos en los que el poder del grito permanece intacto, ese grito apenas consigue expresarse hacia dentro ni hacia fuera en forma de palabras regulares. Lo más habitual es que las palabras que intentan traducirlo suenen totalmente falsas.

Esto es tanto más inevitable por cuanto aquellos más expuestos a sentir que se les hace mal son los que menos saben expresarse. Nada más horrible, por ejemplo, que contemplar en un tribunal a un infeliz balbuceando ante un magistrado que bromea con finura en un lenguaje elegante.

Excepto la inteligencia, la única facultad humana realmente interesada en la libertad pública de expresión es esa parte del corazón que grita contra el mal. Pero como no sabe expresarse, la libertad re-

sulta poca cosa para ella. En primer lugar es necesario que la educación pública sea tal que le proporcione, hasta donde sea posible, los medios de expresión. Es necesario a continuación un régimen para la expresión pública de las opiniones, que se defina menos por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención donde ese grito frágil y torpe pueda hacerse entender. Es necesario, finalmente, un sistema institucional que, en la medida de lo posible, sitúe en las funciones de mando a hombres capaces y deseosos de escucharlo y comprenderlo.

Es evidente que un partido centrado en la conquista o la conservación del poder gubernamental no puede distinguir en esos gritos otra cosa que ruido. Reaccionará de forma diferente dependiendo de si ese ruido estorba su propia propaganda o por el contrario la amplifica. Pero en ningún caso es capaz de prestar una aten-

ción tierna y clarividente para distinguir su significado.

Lo mismo sucede en menor medida con las organizaciones que por contagio imitan a los partidos, es decir, cuando la vida pública está dominada por el juego de partidos, por todas las organizaciones, incluyendo, por ejemplo, a los sindicatos e incluso a las iglesias.

Por supuesto, los partidos y organizaciones similares son todos igualmente ajenos a los escrúpulos de la inteligencia.

Cuando la libertad de expresión se reduce en realidad a la libertad de propaganda para las organizaciones de ese tipo, las únicas partes del alma humana que merecen expresarse no son libres de hacerlo. O lo son en un grado infinitesimal, poco más que en el sistema totalitario.

Ahora bien, ése es el caso en una democracia en la que el juego de los partidos regula la distribución de poder, es decir, en lo que nosotros, franceses, hemos

llamado hasta hoy democracia. Y es que no conocemos otra cosa. Habrá por tanto que inventarla.

El mismo criterio, aplicado de manera análoga a toda institución pública, puede conducir a conclusiones igualmente evidentes.

La persona no es lo que proporciona ese criterio. El grito de dolorosa sorpresa que infligir el mal despierta en el fondo del alma no tiene nada de personal. No basta con atacar a la persona y a sus deseos para hacerlo surgir. Surge siempre por la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor. Constituye siempre, sea en el último de los hombres o en Cristo, una protesta impersonal.

Muy frecuentemente se elevan gritos de protesta personal, pero éstos no revisten importancia; podemos provocar todos lo que queramos sin violar lo sagrado.

Lo que es sagrado, mucho más allá de la persona, es lo que en un ser humano es impersonal.

Todo cuanto es impersonal en el ser humano es sagrado, y sólo eso.

En nuestra época, en la que los escritores y los científicos han usurpado de manera extraña el lugar de los sacerdotes, el público reconoce, con una complacencia que no se funda en absoluto en la razón, que las facultades artísticas y científicas son sagradas. Ello se considera en general evidente, aunque está muy lejos de serlo. Cuando se cree que debemos dar un motivo, se alega que el juego de esas facultades está entre las formas más altas de plenitud del ser humano.

A menudo, en efecto, es solamente eso. En tal caso, resulta fácil darse cuenta de lo que eso vale y de lo que proporciona.

Proporciona actitudes hacia la vida tales como aquélla, si bien común en nuestro siglo, expresada por la horrible frase

de Blake: «Es mejor asfixiar a un niño en su cuna que conservar dentro de uno mismo un deseo no satisfecho». O tales como aquella que dio lugar a la concepción del acto gratuito. Ello proporciona una ciencia en la que se reconocen todos los tipos posibles de normas, de criterios y de valores, excepto la verdad.

El canto gregoriano, las iglesias romanas, la *Ilíada,* la invención de la geometría, no han sido, para los seres a través de los cuales estas cosas pasaron a nosotros, oportunidades de plenitud.

La ciencia, el arte, la literatura, la filosofía, que son solamente formas de plenitud de la persona, constituyen un territorio donde se logran éxitos espléndidos, gloriosos, que hacen pervivir algunos nombres durante miles de años. Pero por encima de ese territorio, muy por encima, separado de él por un abismo, existe otro en el que se encuentran las cosas de

primer orden. Éstas son esencialmente anónimas.

Es pura casualidad que los nombres de los que han penetrado allí se hayan conservado o perdido; incluso si se han conservado, han entrado en el anonimato. Su persona ha desaparecido.

La verdad y la belleza habitan en este territorio de las cosas impersonales y anónimas. Es éste el que es sagrado. El otro no lo es, o si lo es, es solamente como podría serlo una mancha de color que en un cuadro representara una hostia.

Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Todo esto es demasiado evidente.

Si un niño resuelve una suma y se equivoca, el error lleva el sello de su persona. Si procede de una manera perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación.

La perfección es impersonal. La persona que hay en nosotros es la parte de nosotros del error y del pecado. Todo el esfuerzo de los místicos se ha dirigido siempre a conseguir que no quede en su alma parte alguna que diga «yo».

Pero la parte del alma que dice «nosotros» es infinitamente más peligrosa.

El tránsito a lo impersonal no se consigue sino por medio de una atención de una rara cualidad y que sólo es posible en soledad. No solamente soledad de hecho, sino soledad moral. Jamás se verifica en quien se considera a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un «nosotros».

Los seres humanos en colectividad no pueden acceder a lo impersonal, ni siquiera en sus formas inferiores. Un grupo de seres humanos no puede hacer una suma. Una suma funciona en un espíritu

que olvida momentáneamente que existe algún otro espíritu.

Lo personal se opone a lo impersonal, pero hay un tránsito de lo uno a lo otro. No hay tránsito de lo colectivo a lo impersonal. Para que la entrada en lo impersonal sea posible es preciso que antes una colectividad se disuelva en personas separadas.

Sólo en ese sentido la persona participa de lo sagrado más intensamente que la colectividad.

La colectividad no sólo es ajena a lo sagrado, sino que se extravía al proporcionar una imitación falsa de ello.

El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es la idolatría; éste es en todas las épocas, en todos los países, el crimen más extendido. Aquel a cuyos ojos sólo cuenta la plenitud de la persona ha perdido completamente el sentido mismo de lo sagrado. Es difícil saber cuál de los dos errores es peor. A menudo se com-

binan en el mismo espíritu en tal o cual dosis. Pero el segundo error tiene mucha menos energía y duración que el primero.

Desde el punto de vista espiritual, la lucha entre la Alemania de 1940 y la Francia de 1940 era principalmente una lucha, no entre la barbarie y la civilización, no entre el mal y el bien, sino entre el primer error y el segundo. La victoria del primero no resulta sorprendente; el primero es en sí mismo el más fuerte.

La subordinación de la persona a la colectividad no es un escándalo; es un hecho del orden de los hechos mecánicos, como los gramos y los kilogramos en una balanza. En realidad la persona está siempre sometida a la colectividad, incluso en lo que se llama su plenitud.

Por ejemplo, son precisamente los artistas y escritores más propensos a considerar su arte como la plenitud de su persona los que están de hecho más sometidos al gusto del público. Hugo no encontraba

ninguna dificultad en conciliar el culto a sí mismo con el papel de «eco sonoro». Ejemplos como Wilde, Gide o los surrealistas son aún más claros. Los sabios a ese mismo nivel también están esclavizados por la moda, que es más poderosa aún en lo que atañe a la ciencia que en la forma de los sombreros. La opinión colectiva de los especialistas es casi soberana sobre cada uno de ellos.

Sometida la persona, de hecho y por la naturaleza de las cosas, a lo colectivo, no existe un derecho natural relativo a ella.

Se dice con razón que la Antigüedad no tenía la noción del respeto debido a la persona. Se pensaba con demasiada claridad como para alimentar una concepción tan confusa.

El ser humano sólo escapa a lo colectivo al elevarse sobre lo personal para penetrar en lo impersonal. En ese momento hay algo en él, una parcela de su alma, sobre la cual nada colectivo puede tener asidero.

Si consigue echar raíces en el bien impersonal, es decir, volverse capaz de extraer una energía, estará en condiciones, cada vez que piense que es su obligación, de volver contra cualquier colectividad una fuerza sin duda pequeña pero real, sin apoyarse en nadie.

Hay ocasiones en las que una fuerza casi infinitesimal resulta decisiva. Una colectividad es mucho más fuerte que un ser humano solo; pero toda colectividad necesita para existir operaciones, entre las que la suma es el ejemplo más elemental, que no se verifican más que con un espíritu en estado de soledad.

Esa necesidad conlleva la posibilidad de una victoria de lo impersonal sobre lo colectivo si se logra concebir una estrategia para darle uso.

Todos cuantos han penetrado en el territorio de lo impersonal encuentran allí una responsabilidad hacia todos los seres humanos. La de proteger en ellos no la

persona, sino todo lo que la persona esconde en materia de frágiles posibilidades de transitar hacia lo impersonal.

Ha de ser a éstos a quienes primero ha de dirigirse la llamada al respeto hacia el carácter sagrado de los seres humanos. Pues para que una llamada como esa surta efecto es preciso que se dirija a seres susceptibles de entenderla.

Resulta inútil explicar a una colectividad que en cada una de las unidades que la conforman hay algo que no debe violar. En primer lugar, una colectividad no es alguien sino por ficción; no posee existencia, salvo abstracta; hablarle es una operación ficticia. Y luego, si fuera alguien, sería alguien que no está dispuesta a respetarse más que a sí misma.

Además, el peligro mayor no es la tendencia de lo colectivo a reprimir a la persona, sino la tendencia de la persona a precipitarse, a ahogarse en lo colectivo. O

quizá el primer peligro no es otro que el aspecto aparente y engañoso del segundo.

Si resulta inútil contarle a la colectividad que la persona es sagrada, también resulta inútil contarle a la persona que ella misma es sagrada. No puede creerlo. No se siente sagrada. La causa que impide que la persona se sienta sagrada es que de hecho no lo es.

Si hay seres cuya conciencia ofrece otro testimonio, a quienes su propia persona da un cierto sentimiento de lo sagrado, que creen, por generalización, poder atribuir a todas las demás personas, son presa de una doble ilusión.

Lo que experimentan no es el sentimiento de lo sagrado auténtico, sino una falsa imitación que produce lo colectivo. Si lo experimentan en su propia persona es porque forma parte del prestigio colectivo por la consideración social en que se fundamenta.

Así creen por error que pueden generalizar. Aunque esa generalización errónea proceda de un movimiento generoso, no puede ser lo bastante virtuosa como para que a sus ojos la materia humana deje realmente de ser materia humana anónima. Pero es difícil que tengan la ocasión de darse cuenta, pues no tienen contacto con ella.

En el ser humano, la persona es algo angustiado, que tiene frío, que corre en busca de un refugio y un poco de calor.

Eso lo ignoran aquéllos con quienes la persona, aunque sólo sea a la espera, se encuentra cálidamente envuelta en la consideración social.

Por eso la filosofía personalista ha nacido y se ha extendido no en los medios populares, sino en los medios de escritores que, por su profesión, poseen o esperan adquirir un nombre y una reputación.

Las relaciones entre la colectividad y la persona deben ser establecidas con

el único objetivo de excluir cuanto es susceptible de impedir el desarrollo y la germinación misteriosa de la parte impersonal del alma.

Para ello es necesario por un lado que cada persona tenga espacio, un cierto grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito a niveles de atención más y más altos, soledad, silencio. Es necesario al mismo tiempo que reciba calidez, para que la angustia no la lleve a ahogarse en lo colectivo.

Si tal es el bien, parece difícil ir mucho más allá en la senda del mal de lo que ha ido la sociedad moderna, incluso la democrática. Específicamente, una fábrica moderna puede no estar muy lejos de los límites del horror. Todo ser humano es allí constantemente perseguido, acosado por la intervención de voluntades extrañas, y al mismo tiempo el alma permanece en el frío, la angustia y el abandono. Donde el

ser humano precisa de cálido silencio, se le ofrece un tumulto helado.

El trabajo físico, aunque sea un esfuerzo, no es en sí mismo una degradación. No es arte, no es ciencia, pero es otra cosa que posee un valor absolutamente igual al del arte y la ciencia. Pues procura una posibilidad igual para el acceso a una forma impersonal de atención.

Sacarle los ojos a un Watteau adolescente y atarle a una piedra de molino no habría sido un crimen mayor que meter en una cadena de montaje o en una locomotora de maniobra por cuatro cuartos a un muchachito que tuviera vocación por ese tipo de trabajo. Sólo que esa vocación, al contrario que la de pintar, no es discernible.

Exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera distinta, el trabajo físico supone cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza

de este universo, y con la sabiduría eterna que constituye el orden.

Por eso despreciar el trabajo es un sacrilegio exactamente en el mismo sentido que lo es pisotear una hostia.

Si los que trabajan lo percibieran, si percibieran que por el hecho de ser las víctimas son en cierto sentido los cómplices, su resistencia tendría un impulso muy distinto del que puede proporcionarle pensar en su persona y su derecho. No sería una reivindicación; sería una sublevación del ser por entero, brutal y desesperada como la de una jovencita obligada a trabajar en un prostíbulo; y sería al mismo tiempo un grito de esperanza surgido del fondo del corazón.

Ese sentimiento habita en ellos, pero tan inarticulado que ellos mismos no lo distinguen. Los profesionales de la palabra son incapaces de darle expresión.

Cuando se les habla de su propio destino, se elige generalmente hablarles de

salarios. Ellos, en medio de la fatiga que los aplasta y que hace doloroso cualquier esfuerzo de atención, dan la bienvenida con alivio a la fácil claridad de las cifras.

Olvidan así que el objeto por el que regatean, del que se quejan que se les obliga a entregar rebajado, del que se les escatima el justo precio, no es otra cosa que su alma.

Imaginemos que el diablo está en vías de comprar el alma de un desdichado y que alguien, compadecido de ese desdichado, interviene en el conflicto y le dice al diablo: «Es una vergüenza por su parte ofrecerle ese precio; el objeto vale por lo menos el doble».

Ésa es la siniestra farsa que ha puesto en juego el movimiento obrero, con sus sindicatos, sus partidos, sus intelectuales de izquierda.

Ese espíritu de regateo ya estaba implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de situar

en el centro de la llamada que pretendían lanzar al rostro del mundo. Destruía por adelantado la virtud.

La noción de derecho está vinculada a la de reparto, la de intercambio, la de cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca ella misma el proceso, el alegato. El derecho no se sostiene más que a través de un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono es porque la fuerza no está lejos, justo detrás, para confirmarlo, porque sin ella sería ridículo.

Hay un montón de nociones, todas situadas en la misma categoría, que son enteramente ajenas, por ellas mismas, a lo sobrenatural, y están sin embargo un poco por encima de la fuerza bruta. Todas son relativas a las costumbres del animal colectivo, para emplear el lenguaje de Platón, cuando éste mantiene algunas huellas de un adiestramiento impuesto por la operación sobrenatural de la gracia.

Cuando no reciben de forma continuada una renovación de existencia por medio de una renovación de esa operación, cuando son sólo supervivencias, se encuentran necesariamente sometidas al capricho del animal.

Las nociones de derecho, de persona, de democracia pertenecen a esa categoría. Bernanos tuvo el coraje de observar que la democracia no opone defensa alguna ante los dictadores. La persona es por naturaleza sumisa a la colectividad. El derecho es por naturaleza dependiente de la fuerza. Las mentiras y los errores que ocultan esas verdades son extremadamente peligrosos, porque impiden recurrir a lo único que se sustrae a la fuerza y se preserva de ella; es decir, otra fuerza, que es el poder del espíritu. La materia pesada sólo es capaz de elevarse contra la gravedad en las plantas por la energía del sol que el verde de las hojas ha capturado y que opera en la savia. La gravedad y la muerte se apoderan

progresiva pero inexorablemente de la planta privada de luz.

Entre esas mentiras figura el derecho natural, concebido por el materialista siglo XVIII. No por Rousseau, que era un espíritu lúcido, intenso y de inspiración realmente cristiana, sino por Diderot y los círculos de la *Enciclopedia.*

La noción de derecho proviene de Roma, y como todo lo que proviene de la Roma antigua, que es la mujer que reúne en sí los nombres de la blasfemia de la que habla el Apocalipsis, es pagana y no bautizable. Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza sólo consigue la plenitud de la eficacia revestida de ciertas ideas, emplearon la noción de derecho para ese uso. Se presta a ello muy bien. Acusamos a la Alemania moderna de despreciarla. Pero se ha servido de ella hasta la saciedad en sus reivindicaciones de nación proletaria. A aquellos a los que sojuzga no les reconoce, es cierto, otro

derecho que el de obedecer. Igual que la antigua Roma.

Loar a la Roma antigua por habernos legado la noción de derecho es singularmente escandaloso. Porque si uno desea examinar lo que era esta noción en su nacimiento, a fin de discernir su naturaleza, se aprecia que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y, de hecho, la mayor parte de las cosas sobre las que todo propietario tenía el derecho de uso y abuso eran otros seres humanos.

Los griegos no poseían la noción de derecho. No tenían palabras para expresarlo. Se contentaban con el nombre de justicia.

Se debe a una singular confusión el que se haya asimilado la ley no escrita de Antígona al derecho natural. A ojos de Creonte, en lo que hacía Antígona no había absolutamente nada de natural. Él pensaba que estaba loca.

No somos nosotros quienes podemos decir que se equivocaba, nosotros que,

en este momento, pensamos, hablamos y actuamos exactamente como él. Se puede verificar remitiéndonos al texto.

Antígona le dice a Creonte: «No es Zeus quien ha hecho pública esa orden; no es la compañera de las divinidades del otro mundo, la justicia, la que ha establecido leyes semejantes entre los hombres». Creonte intenta convencerla de que sus órdenes eran justas; la acusa de haber ultrajado a uno de sus hermanos al honrar a otro, ya que así el mismo honor se ha concedido al impío y al fiel, al que ha muerto al intentar destruir su propia patria y al que ha muerto por defenderla.

Ella dice: «Sin embargo, el otro mundo exige leyes iguales». Él razona con buen sentido: «Pero el reparto no puede ser equitativo para el valiente y para el traidor». Ella no encuentra más que esta respuesta absurda: «¿Quién sabe si en el otro mundo no es legítimo?».

La observación de Creonte es perfectamente razonable: «Mas nunca un enemigo, ni siquiera después de muerto, es un amigo». Pero la pequeña tonta responde: «Yo he nacido para tener parte, no en el odio, sino en el amor».

Creonte, entonces, cada vez más sensato: «Ve pues al otro mundo, y ya que tienes que amar, ama a quienes allí están».

En efecto, ése era su verdadero lugar. Pues la ley no escrita que obedecía esta muchacha, lejos de tener algo en común con el derecho ni con algo natural, no era otra cosa que el amor extremo, absurdo, que llevó a Cristo a la cruz.

La justicia, compañera de las divinidades del otro mundo, prescribe ese exceso de amor. Ningún derecho lo prescribiría. El derecho no tiene ningún vínculo directo con el amor.

Igual que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también es ajena a la inspiración cristiana allí donde es pura, no

mezclada de herencia romana, o hebraica, o aristotélica. No nos imaginamos a san Francisco de Asís hablando de derecho.

Si se le dice a alguien capaz de entenderlo: «Eso que me haces no es justo», podemos tocar y despertar la fuente del espíritu de atención y de amor. No sucede lo mismo con palabras como: «Yo tengo derecho a...», «Tú no tienes derecho a...»; éstas encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, situada en el centro de los conflictos sociales, vuelve imposible desde un lado y desde el otro cualquier matiz de caridad.

Resulta imposible, cuando se hace de ella un uso casi exclusivo, centrar la mirada en el verdadero problema. Un campesino al que un comprador, en un mercado, presiona indiscretamente para que le venda sus huevos a un precio moderado, bien puede responder: «Tengo derecho a quedarme con mis huevos si no me

ofrece un precio lo bastante razonable». Pero una jovencita en trance de ingresar a la fuerza en un prostíbulo no hablará de sus derechos. En esa situación, la misma palabra parecería ridícula a fuerza de ser insuficiente.

Por eso el drama social, que es análogo a la segunda situación, se presenta falsamente, por el uso de esa palabra, como análogo a la primera.

El uso de esa palabra ha hecho de lo que habría de ser un grito surgido del fondo de las entrañas un griterío chillón de reivindicaciones sin pureza ni eficacia.

La noción de derecho arrastra tras de sí, de forma natural, por el hecho mismo de su mediocridad, la de persona, pues el derecho tiene que ver con las cosas personales. Se sitúa a ese nivel.

Al añadir a la palabra derecho la de persona, que implica el derecho de la persona a lo que llamamos plenitud, provo-

caríamos un mal aún más grave. El grito de los oprimidos descendería aún más que el tono de reivindicación: adoptaría el de la envidia.

Pues la persona no se siente plena más que cuando el prestigio social la infla; su plenitud es un privilegio social. No se lo decimos a la gente cuando se le habla de los derechos de la persona; se le dice lo contrario. La gente no dispone de un poder suficiente de análisis para reconocerlo claramente por sí misma, pero lo siente; la experiencia cotidiana le proporciona la certidumbre.

No puede ser para la gente un motivo para rechazar esa consigna. En nuestra época de inteligencia ofuscada no tenemos dificultad alguna en reclamar para todos una parte igual de los privilegios, de las cosas que son por esencia privilegios. Es una especie de reivindicación a la vez absurda y baja; absurda, porque el

privilegio por definición es desigual; baja, porque no vale la pena desearlo.

Pero la categoría de los hombres que expresan las reivindicaciones y todas las cosas, que poseen el monopolio del lenguaje, es una categoría de privilegiados. No son ellos quienes dirán que no vale la pena desear el privilegio. No lo piensan. Pero sobre todo sería indecente por su parte.

Muchas verdades indispensables y que salvarían a los hombres no se dicen por una causa de ese tipo; aquellos que podrían decirlas no pueden expresarlas, aquellos que podrían expresarlas no pueden decirlas. El remedio a ese mal será uno de los problemas apremiantes de una verdadera política.

En una sociedad inestable, los privilegiados tienen mala conciencia. Algunos los ocultan con aire de desafío y le dicen a la gente: «Es totalmente razonable que vosotros no tengáis privilegios y yo sí».

Los otros dicen con aire de benevolencia: «Reclamo para todos vosotros una parte igual de los privilegios que yo poseo».

La primera actitud es odiosa. La segunda carece de sentido común. También es demasiado fácil.

Una y otra aguijonean al pueblo a circular por la vía del mal, a alejarse de su único y verdadero bien, que no está en sus manos, pero que, en cierto sentido, le es muy cercano. El pueblo está mucho más cerca de un bien auténtico, que sería fuente de belleza, de verdad, de dicha y de plenitud, que aquellos que le otorgan su compasión. Pero al no estar allí ni saber cómo llegar, todo tiene lugar como si estuviera infinitamente lejos. Aquellos que hablan por el pueblo, al pueblo, son igualmente incapaces de comprender en qué angustia se encuentra el pueblo y qué plenitud del bien se encuentra casi al alcance. Y al pueblo le es indispensable ser comprendido.

La desdicha es en sí misma inarticulada. Los desdichados suplican silenciosamente que les proporcionen las palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les conceden. Y hay otras en las que se les proporcionan, pero mal escogidas, porque quienes las escogen son ajenos a la desdicha que interpretan.

A menudo están lejos por el lugar en el que les han puesto las circunstancias. Pero incluso si están cerca, o lo están durante un periodo de sus vidas, incluso reciente, permanecen igualmente ajenos, porque se han vuelto ajenos en cuanto han podido.

Al pensamiento le repugna pensar en la desdicha tanto como a la carne viva le repugna la muerte. La ofrenda voluntaria de un ciervo que avanza paso a paso para entregarse a los dientes de una jauría es posible más o menos al mismo grado que un acto de atención dirigido hacia una desdicha real y muy cercana por parte de

un espíritu que posee la facultad de evitarla.

Aquello que, siendo indispensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible de forma sobrenatural.

El bien sobrenatural no es una especie de complemento del bien natural, como se nos quiere persuadir, con ayuda de Aristóteles, para nuestra mayor tranquilidad. Sería agradable que fuera así, pero no lo es. Para todos los problemas desgarradores de la existencia humana sólo existe la opción entre el bien sobrenatural y el mal.

Poner en boca de los desdichados palabras que pertenecen a la región promedio de los valores, tales como democracia, derecho o persona, es hacerles un regalo que no es susceptible de conducirlos al bien y que inevitablemente les hace mucho mal.

Esas nociones no tienen lugar en el cielo; se encuentran suspendidas en el aire,

y por esa razón son incapaces de morder la tierra.

Sólo la luz que mana continuamente del cielo proporciona a un árbol la energía para afianzar profundamente en la tierra las pujantes raíces. El árbol está realmente enraizado en el cielo.

Sólo aquello que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una huella sobre la tierra.

Si queremos armar eficazmente a los desdichados, hay que ponerles en la boca sólo palabras cuyo propio destino se encuentre en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo. No hay que temer que eso sea imposible. La desdicha hace que el alma reciba ávidamente, que beba todo lo que viene de ese lugar. Son proveedores, no consumidores, los que hacen falta para ese tipo de productos.

El criterio para escoger las palabras es fácil de reconocer y de emplear. Los desdichados, sumergidos en el mal, aspiran

al bien. No hay sino que proporcionarles las palabras que expresan únicamente el bien, el bien en estado puro. Distinguirlas es fácil. Las palabras a las que puede añadirse algo que designe un mal son ajenas al bien puro. Hay una reprobación cuando se dice: «Pone su persona por delante». La persona es entonces ajena al bien. Se puede hablar de un abuso de la democracia. La democracia es entonces ajena al bien. La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer un buen o un mal uso. El derecho es entonces ajeno al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre un bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes.

Para estar seguro de decir lo que hay que decir, cuando se habla de las aspiraciones de los desdichados, basta con ceñirse a las palabras y a las frases que

siempre expresan, en todas partes, en toda circunstancia, únicamente el bien.

Es uno de los dos únicos servicios que les podemos hacer con las palabras. El otro es hallar las palabras que expresen la verdad de su desdicha, que, a través de las circunstancias exteriores, hagan patente el grito que siempre se lanza en el silencio: «¿Por qué me hacen mal?».

Para ello no hay que contar con los hombres de talento, las personalidades, las celebridades, ni siquiera con los hombres de genio en el sentido en que se usa habitualmente la palabra genio, cuyo uso se confunde con el de la palabra talento. Sólo hay que contar con los genios de primer orden: el poeta de la *Ilíada,* Esquilo, Sófocles, el Shakespeare que escribió *Lear,* el Racine que escribió *Fedra.* No son muchos.

Pero hay muchos otros seres humanos que, poco dotados o de forma mediocre por la naturaleza, parecen infinitamente

inferiores no solamente a Homero, Esquilo, Sófocles, Racine, sino también a Virgilio, a Corneille, a Hugo; y que, sin embargo, viven en el reino de los bienes impersonales en el que estos últimos no han penetrado.

Un tonto de pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ama realmente la verdad, incluso si jamás ha emitido otra cosa que balbuceos, es en cuanto a pensamiento infinitamente superior a Aristóteles. Está infinitamente más cerca de Platón de lo que Aristóteles lo haya estado jamás. Posee genio, allí donde a Aristóteles le conviene únicamente la palabra talento. Si viniera un hada y le propusiera cambiar su suerte por un destino análogo al de Aristóteles, su sabiduría se revelaría en rehusar sin vacilación. Pero él no sabe nada. Nadie se lo ha dicho. Todo el mundo le dice lo contrario. Hay que decírselo. Hay que animar a los idiotas, la gente sin talento, la gente con talento mediocre o

apenas más talento que la mayoría, pero que son genios. No hay que temer que les vuelva orgullosos. El amor a la verdad siempre va acompañado de humildad. El genio verdadero no es más que la virtud sobrenatural de la humildad en el terreno del pensamiento.

En lugar de alentar el florecimiento de talentos, como se propusieron en 1789, hay que apreciar y estimular con tierno respeto el desarrollo del genio, pues sólo los héroes realmente puros, los santos y los genios pueden prestar ayuda a los desdichados. Situada entre los dos, la gente de talento, de inteligencia, de energía, de carácter, de personalidad fuerte, hace pantalla e impide la ayuda. No hay que romper la pantalla, pero hay que dejarla suavemente a un lado, procurando que se note lo menos posible. Y hay que romper la pantalla mucho más peligrosa de lo colectivo, suprimiendo toda la parte de nuestras instituciones y de nuestras

costumbres en la que habite una forma cualquiera de espíritu de partido. Ni las personalidades ni los partidos conceden jamás audiencia ni a la verdad ni a la desdicha.

Hay una alianza natural entre la verdad y la desdicha, porque la una y la otra son implorantes mudos, eternamente condenados a vivir ante nosotros sin voz.

Como un vagabundo, acusado ante el tribunal de haberse apropiado de una zanahoria en un campo, permanece en pie ante el juez, el cual, cómodamente sentado, ensarta elegantemente preguntas, comentarios y bromas, mientras que el otro no puede más que balbucear, así permanece la verdad ante una inteligencia ocupada en soltar elegantemente sus opiniones.

El lenguaje, incluso en el hombre que en apariencia calla, es siempre el que formula las opiniones. La facultad natural

que llamamos inteligencia está relacionada con las opiniones y con el lenguaje. El lenguaje enuncia relaciones. Pero enuncia pocas, porque se desarrolla en el tiempo. Si es confuso, vago, poco riguroso, desordenado, si el espíritu que lo transmite o que lo escucha tiene poca capacidad para retener un pensamiento en el espíritu, resulta vacío o casi vacío de todo contenido real de relaciones. Si es perfectamente claro, preciso, riguroso, ordenado, si se dirige a un espíritu capaz, habiendo concebido un pensamiento, de conservarlo presente mientras concibe otro, de conservar ambos presentes mientras concibe un tercero, y así sucesivamente, entonces, en ese caso, el lenguaje puede ser relativamente rico en relaciones. Pero, como toda riqueza, esa riqueza relativa es una miseria atroz comparada con la única perfección deseable.

Incluso poniéndose en el mejor de los casos, un espíritu encerrado en el lenguaje

está prisionero. Su límite es la cantidad de relaciones que las palabras pueden mantener presentes en su espíritu al mismo tiempo. Permanece en la ignorancia de los pensamientos que implican la combinación de un número de relaciones más grandes; esos pensamientos están fuera del lenguaje, no formulados, aunque sean perfectamente rigurosos y claros y aunque alguna de las relaciones que los componen sean expresables en palabras perfectamente precisas. Así el espíritu se mueve en un espacio cerrado de verdad parcial, que de todos modos puede ser más o menos grande, sin poder nunca lanzar ni siquiera una mirada a lo que está fuera.

Si un espíritu cautivo ignora su propia cautividad, vive en el error. Si la ha reconocido, aunque sea durante una décima de segundo, y se ha apresurado a olvidarla para no sufrir, sigue inmerso en la mentira. Hombres de inteligencia extrema-

damente brillante pueden nacer, vivir y morir en el error y la mentira. En ellos la inteligencia no es un bien, ni siquiera una ventaja. La diferencia entre hombres más o menos inteligentes es como la diferencia entre criminales condenados a cadena perpetua y cuyas celdas fueran más o menos grandes. Un hombre inteligente y orgulloso de su inteligencia recuerda a un condenado que se sintiera orgulloso de tener una celda grande.

Un espíritu que percibe su cautividad podría disimulársela. Pero si siente horror a la mentira no lo hará. Tendrá entonces que sufrir mucho. Se golpeará contra los muros hasta caer desvanecido; se recobrará, mirará el muro con temor; después un día comenzará de nuevo y volverá a desvanecerse; y así sucesivamente, sin fin, sin ninguna esperanza. Un día se despertará al otro lado del muro.

Puede que aún siga cautivo, sólo que en un marco más espacioso. ¿Qué importa?

En adelante posee la llave, el secreto que derriba todos los muros. Está más allá de eso que los hombres llaman inteligencia, está donde comienza la sabiduría.

Un espíritu encerrado en el lenguaje sólo es capaz de opiniones. Un espíritu que se haya vuelto capaz de captar pensamientos inefables a causa de la cantidad de relaciones implicadas, aunque más rigurosas y más luminosas que las que expresa el lenguaje más preciso, un espíritu llegado a ese punto permanece ya en la verdad. La certidumbre y la fe sin sombra le pertenecen. E importa poco que al principio tuviera poca o mucha inteligencia, que estuviera en una celda estrecha o amplia. Lo único que importa es que, habiendo llegado al final de su propia inteligencia, sea la que sea, ha pasado más allá. Un tonto de pueblo está tan cerca de la verdad como un niño prodigio. A uno y a otro los separa únicamente una muralla. No se entra en la verdad sin haber

pasado a través de la propia destrucción, sin haber permanecido mucho tiempo en un estado de extrema y total humillación.

Es el mismo obstáculo que se opone al conocimiento de la desdicha. Igual que la verdad es algo distinto de la opinión, la desdicha es algo distinto del sufrimiento. La desdicha es un mecanismo para aplastar el alma; el hombre que está preso en ella es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa destrozada y sanguinolenta.

El grado y la naturaleza del sufrimiento que constituyen literalmente una desdicha son muy diferentes según los seres humanos. Ello depende sobre todo de la cantidad de energía vital que se posea en el punto inicial y de la actitud que se adopte frente al sufrimiento.

El pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desdicha. Si alguien reconoce la realidad de la desdicha, debe decirse: «Un juego de circunstancias

que no controlo puede arrebatarme lo que sea, en cualquier instante, incluyendo todas esas cosas que son tan mías que las considero como yo mismo. No hay nada en mí que no pueda perder. Una casualidad puede en cualquier momento abolir lo que yo soy y dejar en su lugar cualquier cosa vil y despreciable».

Pensar eso con toda el alma es experimentar la nada. Es el estado de humillación extrema y total que también es la condición de tránsito a la verdad. Es una muerte del alma. Por eso el espectáculo de la desdicha desnuda provoca en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte provoca en la carne.

Pensamos en los muertos con piedad cuando los evocamos únicamente con el espíritu, o cuando vamos a sus tumbas, o cuando los vemos adecuadamente arreglados sobre una cama. Pero la vista de ciertos cadáveres, que están como arrojados a un campo de batalla, con un

aspecto a la vez siniestro y grotesco, provoca horror. La muerte aparece desnuda, sin vestiduras, y la carne se estremece.

La desdicha, cuando la distancia material o moral sólo permite verla de una manera vaga, confusa, sin distinguir del simple sufrimiento, inspira a las almas generosas una tierna piedad. Pero cuando un cúmulo cualquiera de circunstancias hace que de repente se revele desnuda de algún modo, como algo que destruye, una mutilación o una lepra del alma, nos estremecemos y reculamos. Y los propios desdichados experimentan el mismo estremecimiento de horror ante sí mismos.

Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de otro cuya alma está mutilada por la desdicha o en peligro inmediato de estarlo es aniquilar su propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio de un niño feliz de vivir. Así a los desdichados no se les escucha. Están en el estado en que se

encontraría alguien a quien le hubieran cortado la lengua y que por momentos olvidara su lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a sus oídos. Rápidamente se vuelven inútiles para el uso del lenguaje debido a la certidumbre de no ser escuchados.

Por eso no hay esperanza para el vagabundo que se encuentra ante el juez. Si a través de sus balbuceos surge algo conmovedor, que parte el alma, no será entendido ni por el juez ni por los espectadores. Es un grito mudo. Y los desdichados también se muestran casi siempre sordos los unos con los otros. Y cada desdichado, bajo la coacción de la indiferencia general, trata por medio del engaño o la inconsciencia de volverse sordo de sí mismo.

Únicamente la operación sobrenatural de la gracia hace transitar a un alma a través de su propia devastación hasta el lugar donde se recibe el tipo de atención que es la única que permite estar atento a la

verdad y a la desdicha. Es la misma atención para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, desinteresada, gratuita, generosa. Y esa atención es amor.

Porque la desdicha y la verdad necesitan para ser entendidos de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino uno. El espíritu de justicia y de verdad no es otra cosa que cierto tipo de atención, que es amor puro.

Por una disposición eterna de la Providencia, todo cuanto un hombre produce en cualquier terreno cuando el espíritu de justicia y de verdad lo domina está revestido del resplandor de la belleza.

La belleza es el misterio supremo aquí abajo. Es un resplandor que reclama atención, pero no le proporciona ningún móvil para perdurar. La belleza promete siempre y nunca da nada; provoca hambre, pero no hay en ella alimento alguno para la parte del alma que aquí abajo trata

de saciarse; no tiene alimento más que para la parte del alma que mira. Suscita el deseo y deja claro que en ella no hay nada que desear, pues quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no buscamos salidas para huir del tormento delicioso que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor, y se crea un germen de la facultad de atención gratuita y pura.

En la misma medida en que la desdicha es horrible, la verdadera expresión de la desdicha es soberanamente bella. Podemos aportar como ejemplos, incluso en los siglos recientes, *Fedra, La escuela de las mujeres, Lear,* los poemas de Villon, pero aún más las tragedias de Esquilo y de Sófocles; y aún más la *Ilíada,* el Libro de Job, ciertos poemas populares, y todavía más los relatos de la pasión en los Evangelios. El resplandor de la belleza baña la desdicha gracias a la luz del espíritu de justicia y de amor, lo único que permite

a un pensamiento humano contemplar y reproducir la desdicha tal cual es.

Igualmente, cada vez que un fragmento de verdad inexpresable pasa a las palabras, las cuales, sin poder contener la verdad que las ha inspirado, tienen con ella una correspondencia tan perfecta, debido a su disposición, que proporciona un apoyo a todo espíritu deseoso de encontrarla, todas las veces que ocurre así, un resplandor de belleza se extiende sobre las palabras.

Todo cuanto procede del amor puro está iluminado por el resplandor de la belleza.

La belleza es palpable, aunque muy confusamente y mezclada con muchas falsas imitaciones, en el interior de la celda en la que todo pensamiento humano está en principio aprisionado. La verdad y la justicia a las que han cortado la lengua no pueden esperar ningún otro socorro que el suyo. Tampoco tiene lenguaje; no habla, no dice nada. Pero posee una voz

para llamar. Llama y muestra la justicia y la verdad que no tienen voz. Como un perro que con sus ladridos hace venir a la gente en ayuda de su amo que yace inanimado entre la nieve.

Justicia, verdad y belleza son hermanas y aliadas. Con tres palabras tan hermosas no es necesario buscar otras.

La justicia consiste en velar porque no se les cause mal a los hombres. Se le está causando mal a un ser humano cuando éste grita interiormente: «¿Por qué me hacen mal?». A menudo, en cuanto trata de darse cuenta del mal que sufre, de quién se lo inflige, de por qué se lo infligen, se equivoca. Pero el grito es inequívoco.

El otro grito que se oye a menudo, «¿Por qué aquél tiene más que yo?», tiene que ver con el derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y hacer callar al segundo cuanto se pueda, con la menor brutalidad posible, con ayuda de un código, de los tribunales ordinarios y de la

policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas que se dan en ese terreno es suficiente con la Facultad de Derecho.

Pero el grito «¿Por qué me hacen mal?» plantea problemas muy distintos, para los que resulta indispensable el espíritu de verdad, de justicia y de amor.

En toda alma humana crece continuamente la demanda de que no se le haga mal. El texto del padrenuestro dirige esa demanda a Dios. Pero Dios sólo posee el poder de preservar del mal a la parte eterna de un alma que ha entrado en contacto real y directo con él. El resto del alma, y el alma entera de cualquiera que no haya recibido la gracia del contacto real y directo con Dios, es abandonada a la voluntad de los hombres y al azar de las circunstancias.

De este modo, han de ser los hombres los que velen porque no se haga mal a los hombres.

Si se le hace mal a alguien, el mal penetra verdaderamente en él; no sólo el dolor, el sufrimiento, sino el horror mismo del mal. Igual que los hombres poseen el poder de transmitirse el bien los unos a los otros, poseen también el poder de transmitirse el mal. Puede transmitirse el mal a un ser humano al adularlo, al proporcionarle bienestar y placeres; pero lo más frecuente es que los hombres transmitan el mal a los hombres haciéndoles mal.

La sabiduría eterna no deja, sin embargo, al alma humana enteramente a merced del azar de los acontecimientos y la voluntad de los hombres. El mal infligido desde afuera a un ser humano bajo la forma de herida exaspera el deseo de bien y suscita así automáticamente la posibilidad de un remedio. Cuando la herida ha penetrado profundamente, el bien deseado es el bien perfectamente puro. La parte del alma que pregunta «¿Por qué me hacen mal?» es la parte profunda que en todo ser hu-

mano, incluso en el más contaminado, ha permanecido desde la primera infancia perfectamente intacta y perfectamente inocente.

Preservar la justicia, proteger a los hombres de todo mal, es en primer lugar impedir que se les cause mal. Para aquellos a los que se ha hecho mal, lo es borrar las consecuencias materiales, poner a las víctimas en una situación en la que la herida, si no ha llegado muy profundamente, pueda curarse de forma natural por medio del bienestar. Pero para aquellos a los que la herida ha desgarrado totalmente el alma, es además y sobre todo calmar su sed dándoles de beber el bien perfectamente puro.

Puede existir la obligación de infligir mal para provocar esa sed a fin de satisfacerla. En eso consiste el castigo. Aquellos que se han vuelto ajenos al bien hasta el punto de buscar la propagación del mal a su alrededor no pueden ser reintegrados

al bien más que infligiéndoles el mal. Hay que infligirles el mal hasta que se despierte en el fondo de sí mismos la voz perfectamente inocente que dice con estupefacción: «¿Por qué me hacen mal?». Esa parte inocente del alma del criminal hay que hacer que reciba alimento y crezca, hasta que se constituya ella misma en tribunal en el interior del alma, para juzgar los crímenes pasados, para condenarlos, y entonces, con el socorro de la gracia, para perdonarlos. La operación del castigo finaliza entonces; el culpable ha sido reintegrado al bien, y debe ser pública y solemnemente reintegrado a la ciudad.

El castigo no es otra cosa que eso. Incluso la pena capital, aunque excluye la reintegración a la ciudad en sentido literal, no debe ser otra cosa. El castigo es únicamente un procedimiento para proporcionar el bien puro a los hombres que no lo desean; el arte de castigar es el arte de despertar en los criminales el deseo del

bien puro a través del dolor o incluso a través de la muerte.

Pero hemos perdido totalmente incluso la noción del castigo. Ya no sabemos en qué consiste proporcionar el bien. Para nosotros se resume en infligir el mal. Por eso hay una cosa y sólo una en la sociedad moderna más odiosa aún que el crimen, y es la justicia represiva.

Hacer de la idea de justicia represiva el móvil central en el esfuerzo de la guerra y de la rebelión es más peligroso de lo que nadie puede imaginar. Es necesario utilizar el miedo para disminuir la actividad criminal de los cobardes; pero es terrible hacer de la justicia represiva, tal como la concebimos hoy en día en nuestra ignorancia, el móvil de los héroes.

Cada vez que un hombre de hoy en día habla de castigo, de punición, de retribución, de justicia en el sentido punitivo,

se trata únicamente de la venganza más mezquina.

A ese tesoro del sufrimiento y de la muerte violenta, que Cristo ha tomado para sí y que ofrece tan a menudo a aquellos que ama, le hacemos tan poco caso que se lo arrojamos a los seres más viles a nuestros ojos, sabiendo que no harán ningún uso de él y sin ninguna intención de ayudarles a darle ese uso.

A los criminales, el verdadero castigo; a los desdichados a los que la desdicha ha mordido hasta el fondo del alma, una ayuda capaz de llevarlos a saciar su sed en las fuentes sobrenaturales; a todos los demás un poco de bienestar, mucha belleza y la protección contra aquellos que les causarían mal; por todas partes la limitación rigurosa del tumulto de las mentiras, la propaganda y las opiniones; el establecimiento de un silencio en el que la verdad pueda germinar y madurar; eso es lo que merecen los hombres.

Para asegurarles eso a los hombres no se puede contar más que con los seres que han pasado al otro lado de un cierto límite. Podría decirse que son muy pocos. Son probablemente raros, pero, no obstante, no podemos contarlos; la mayoría están ocultos. El bien puro sólo se envía desde el cielo aquí abajo en cantidades imperceptibles, bien a cada alma, bien a la sociedad. «El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas». Proserpina sólo comió un grano de granada. Una perla enterrada en lo más profundo del campo no es visible. No se percibe la levadura mezclada con la masa.

Pero, al igual que en las reacciones químicas los catalizadores o las bacterias, de los que la levadura es un ejemplo, lo mismo en las cosas humanas los granos imperceptibles del bien puro operan de una manera decisiva por su sola presencia si se colocan en el lugar adecuado.

¿Cómo se colocan en el lugar adecuado?

Mucho se lograría si entre los que tienen la tarea de mostrar al público las cosas a elogiar, a admirar, a esperar, a buscar, a exigir, algunos al menos resolvieran en su corazón despreciar absolutamente y sin excepción todo cuanto no es el bien puro, la perfección, la verdad, la justicia, el amor.

Se haría más si la mayoría de quienes hoy detentan las distintas parcelas de autoridad espiritual sintieran la obligación de no ofrecer a las aspiraciones de los hombres otra cosa que el bien real y perfectamente puro.

Cuando hablamos del poder de las palabras siempre se trata de un poder ilusorio y erróneo. Pero, por efecto de una disposición providencial, hay ciertas palabras que, si se hace buen uso de ellas, poseen en sí mismas la virtud de iluminar y de

elevarse hacia el bien. Son palabras a las que corresponde una perfección absoluta, elusiva para nosotros. La virtud de iluminación y de atracción hacia lo alto reside en esas palabras en sí mismas, en esas palabras como tales, no en ninguna concepción. Pues hacer buen uso de ellas es sobre todo evitar que les corresponda concepción alguna. Lo que expresan es inconcebible.

Dios y verdad figuran entre esas palabras. También justicia, amor, bien.

Es peligroso emplear esas palabras. Su uso es una ordalía. Para que se haga un uso legítimo es necesario a un tiempo no encerrarlas en ninguna concepción humana y unir a ellas concepciones y acciones directa y exclusivamente inspiradas por su luz. De otro modo, todos las reconocen rápidamente como mentiras.

Son compañeras incómodas. Palabras como derecho, democracia y persona son más cómodas. Por eso mismo son natu-

ralmente preferibles a ojos de aquellos que, incluso con buenas intenciones, han asumido funciones públicas. Las funciones públicas no tienen otro sentido que la posibilidad de hacer el bien a los hombres, y quienes las asumen con buena intención desean difundir el bien entre sus coetáneos; pero generalmente cometen el error de creer que primero podrán ellos mismos adquirirlo a precio rebajado.

Las palabras de la región promedio, derecho, democracia, persona, son de buen uso en su región, la de las instituciones promedio. La inspiración de la cual proceden todas las instituciones, de la que ellas son como su proyección, requiere otro lenguaje.

La subordinación de la persona a lo colectivo está en la naturaleza de las cosas como el gramo al kilogramo en una balanza. Pero una balanza puede ser tal que el kilogramo cede ante el gramo. Basta con que uno de los brazos sea más de

mil veces más largo que el otro. La ley del equilibrio prevalece soberanamente sobre las desigualdades del peso. Pero nunca el peso inferior superará el peso superior sin una relación entre ellos en la que la cristalice la ley del equilibrio.

Igualmente, la persona no puede ser protegida contra lo colectivo, ni la democracia asegurada, más que por una cristalización en la vía pública del bien superior, que es impersonal y no guarda relación con ninguna forma política.

La palabra persona, es verdad, se aplica a menudo a Dios. Pero en el pasaje en el que Cristo ofrece al mismo Dios a los hombres como modelo de una perfección que se les ordena alcanzar, ya no une solamente la imagen de una persona, sino, sobre todo, la de un orden impersonal: «Convertíos en los hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, y que hace ascender su sol sobre los malvados y los bondado-

sos y derramar su lluvia sobre los justos y los injustos».

Ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a eso es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir.

Por encima de instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, es necesario inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad.

Es necesario inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar que son indispensables.

Escrito unos meses antes de su muerte, este ensayo de Simone Weil es el resumen de un pensamiento lúcido que aún hoy es de actualidad. Como dice Giorgio Agamben en el prólogo, este ensayo «no deja de interpelarnos por al menos dos razones. La primera es la crítica sin reservas del concepto de persona, el cual, a más de medio siglo de distancia, no ha perdido su actualidad. La segunda —igualmente actual— es la búsqueda difícil y apasionada de un principio que se sitúa más allá de las instituciones, del derecho y de las libertades democráticas, y sin el cual éstos pierden todo sentido y toda utilidad».

El cuestionamiento de Weil del concepto de persona que rige nuestra vidas es demoledor. Está en las raíces mismas de las instituciones que se supone guían al hombre hacia la libertad y la protección de los derechos.

9 788494 937651

Ensayo