



**La atención ante lo real como superación de la mirada moderna
de la desgracia**

Presentado por

Laura Katherine Porras Montenegro

Director

Carlos Miguel Gómez Rincón

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de Magíster en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá - Colombia

2023

Resumen

En este ensayo pretendo responder a la pregunta ¿cómo podemos alejarnos de la mirada moderna de la desgracia por medio de la atención manteniendo la individualidad (yo) y la vida interior? La noción de *mirada moderna de la desgracia* se refiere a aquella forma de ver que no atiende a la realidad porque es fantasiosa y nos colma de consuelos para alejarnos de la verdad. Pretendo caracterizarla desde los conceptos de *desarraigo*, *desgracia* y *fuerza* a partir del pensamiento filosófico de Simone Weil con el propósito de exponer cómo esa mirada moderna de la desgracia nos ha cosificado, lo cual imposibilita mantener una relación consigo mismo y con el otro dirigida hacia la verdad y el bien. Por lo anterior, planteo la *atención*, en diálogo con Simone Weil e Iris Murdoch, como método para reorientar la visión hacia una mirada amorosa que permita acogerse a uno mismo a la vez que acoger al otro.

Palabras clave: mirada, desgracia, fantasía, egoísmo, otro, atención, Simone Weil, Iris Murdoch.

Abstract

In this paper I intend to answer the question: how can we get away from the modern glance of disgrace through attention by maintaining individuality (self) and inner life? The concept of a *modern glance of disgrace* refers to a way of seeing that ignores reality because it is fanciful and gives us consolations to keep us away from truth. I intend to characterize it using the concepts of *uprooting*, *disgrace*, and *force* from the philosophical thought of Simone Weil. This text aims to expose how this modern glance of disgrace has reified us, which makes it impossible to have a relationship with oneself and the other geared towards truth and goodness. Therefore, in dialogue with Simone Weil and Iris Murdoch, I propose *attention* as a method to refocus our ways of seeing as a loving glance that allows to welcome oneself and the other.

Keywords: Glance, Disgrace, Fantasy, Selfishness, Other, Attention, Simone Weil, Iris Murdoch.

Contenido

Introducción.....	4
Ceguera parcial: opresión y desarraigo	7
Ceguera total: fuerza y desgracia	15
La fantasía.....	20
Una nueva mirada: el resplandor	29
La subjetividad como acogida del otro.....	40
Conclusión: el amor para atender la desgracia	46
Bibliografía	54

Introducción

La actitud de Simone Weil hacia la filosofía estuvo siempre vinculada a la acción. Como ella misma lo escribe: “Filosofía (incluidos los problemas del conocimiento) algo exclusivamente en acto y práctica”¹. Bajo este pensamiento, Weil va más allá de la filosofía como disciplina puramente académica y teórica y la usa como método para la transformación de uno mismo. Aquí la experiencia desempeña un papel importante porque esta se asocia con la teoría y nos abre la puerta a lo real, puesto que la experiencia es aquel suceso que nos permite acceder a la verdad y al bien. Weil propuso que la verdad es algo que se experimenta, así que “la experiencia se define como la ‘exploración’ de diferentes niveles de realidad”².

Es así como la acción marca definitivamente la obra filosófica de Weil. Esto se observa, de manera clara, en su querer experimentar³ ciertas vivencias con el único fin de acercarse a la verdad, de pensar la experiencia. Y este pensar estuvo completamente dirigido a la desgracia, la suya y la que veía en las injusticias del mundo. Pues la desgracia como experiencia primera nos permite un contacto con la realidad por la desnudez a la que nos vemos enfrentados. Sin embargo, esto ocasiona en cada uno de nosotros una ruptura: “se puede *no* mirar. La gente tiene medios para defenderse de lo que la perturba”⁴.

Esta contradicción en la que la desgracia nos acerca a la verdad, al tiempo que es posible negarnos a ver al otro, es el eje central de este ensayo. Llamaré a esta contradicción la *mirada moderna de la desgracia*.

Se trata de una forma de ver fantasiosa que, por tanto, no atiende a la realidad. Actúa como mecanismo de consolación y distracción frente a la desgracia del otro y de sí mismo,

¹ Simone Weil, *Obras completas*, VI, 4, 392, citada en María del Romano, “Simone Weil y la filosofía”, *Revista Rúbricas*, n.º 12 (2017): 1-8.

² Mariel Noël, “Introducción”, en *Simone Weil. Attention to the real* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2012), 3. [Traducción propia].

³ Simone Weil siempre se expuso ante ciertas realidades que le parecían ajenas. Criada bajo unas comodidades que le permitieron explorar y participar de la vida académica, siempre se inquietó por las causas sociales. Vivió modestamente, cuando enseñó en la secundaria Le Puy. Se negó a tener calefacción, pues afirmaba que los desempleados no tenían dinero para comprar carbón. Decidió trabajar en la fábrica Renault para conocer la verdad de los obreros, lo que empeoró sus afecciones de salud y sus dolores de cabeza. Sindicalista y pacifista, se mantuvo siempre escribiendo en contra de la guerra y el sufrimiento.

⁴ Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás* (Bogotá: Penguin Random House, 2018), 75.

marcando una distancia en la que el otro se ha convertido en una imagen, se cosifica y se utiliza. Pero no solo el otro es convertido en cosa, sino que uno mismo también se extrapola en una imagen y se cosifica. Esto reduce toda relación a una exaltación del egoísmo y del espectáculo como factor externo de la fantasía. De este modo, esta mirada está atravesada por las sensaciones: una sobreexaltación de los sentidos. Tanto así que el ejercicio de pensar y fijar la atención se ve entorpecido por toda la distracción externa que existe en nuestro alrededor.

Además, se encarna en el mito del progreso, de la inmediatez tecnológica y el control obsesivo: todo se ve, todo se conoce y, al mismo tiempo, carecemos de verdad e imaginación para comprender cualquier situación. En este escenario, ¿cómo puedo acercarme al dolor del otro?, ¿cómo puedo siquiera detenerme para prestar atención? y ¿qué espacio tiene la moral en un escenario completamente fantasioso? En la mirada moderna de la desgracia el dolor del otro es entretenimiento y el propio es tabú, y ambos están bajo una compasión “facilista”.

Es por esto que ante esta mirada moderna de la desgracia surge una contraparte que sería la experiencia de lo real, de la cual nos habla Weil. Esta experiencia permite superar el riesgo de que las ideas sean afectadas por una visión abstracta (la mirada moderna de la desgracia), por ejemplo, cuando se teoriza sin atender a la realidad. No se puede, de este modo, vivir únicamente por y para las sensaciones, porque esto implica vivir en fantasías y sueños. Para Weil “el comienzo de la filosofía es un despertar a lo real”⁵. Este despertar se logra por medio de la renuncia a lo que nos mantiene unidos a la fantasía y por la espera que es el deseo por la verdad.

De acuerdo con lo anterior, en las dos primeras partes de este ensayo pretendo caracterizar la mirada moderna de la desgracia a partir de los conceptos de *desarraigo*, *desgracia* y *fuerza* a partir del pensamiento filosófico de Simone Weil para mostrar cómo la falta de pensamiento disminuye o aniquila el deseo por la verdad. Esto porque el desarraigo comienza un proceso de cosificación del ser humano al privarlo de su posibilidad de “echar raíces”, mediante la opresión causada en escenarios cotidianos como el trabajo, el lugar de

⁵ Robert Chenavier, *Simone Weil. Attention to the real*. Traducido por Bernard E. Doering (Notre Dame: University of Notre Dame, 2012), 23. [Traducción propia].

origen y la escuela. Además, estos se ven permeados por la violencia, la cual puede llegar al extremo de la guerra, que termina de gestar ese estado de suspensión en el que los seres humanos se vuelven cadáveres por el poder absoluto de la fuerza.

En la segunda parte, exploraré el concepto de *desgracia*: ¿cuál es la verdadera desgracia? O ¿qué es lo que se hace llamar desgracia? A partir de esta se genera un contacto con la realidad. De este modo, la desgracia puede convertirse en un factor que puede romper con el estado de suspensión explicado anteriormente, pero también se es susceptible de generar una contradicción al no ser objeto de atención, en cuanto que no es deseable ver aquello que nos incomoda. En este escenario surge la pregunta: ¿cómo podemos alejarnos de la mirada moderna de la desgracia por medio de la atención manteniendo la individualidad (yo) y la vida interior?

En la tercera parte del ensayo estableceré un diálogo con Iris Murdoch y Simone Weil en torno al concepto de *imaginación* y *fantasía*, siendo esta última el factor principal de la mirada moderna de la desgracia. También expondré qué es lo moderno en esta mirada, a partir de la imagen y la representación del sufrimiento como exponentes máximos de la fantasía actual. En la cuarta parte, propondré la atención como método de reorientación de la mirada para contrarrestar lo anterior. En esta parte, no solo exploraré la definición de la atención, sino que también investigaré el rol del yo en cuanto agente moral y gestor de la atención, preguntando por su relación con el sufrimiento del otro y si es posible desde su subjetividad atender al dolor de los demás. Por lo que pondré en escena el concepto de *acogida* a partir de los postulados de Emmanuel Levinas.

Finalmente, plantearé el amor para atender la desgracia como motor para orientar la atención hacia una mirada compasiva, la cual nos acerca a la realidad. Aquí discuto con el realismo moral de Murdoch para mostrar cómo el bien no es un juicio ni un valor, sino que es algo constitutivo de la realidad y, por tanto, necesita ser visto.

Ceguera parcial: opresión y desarraigo

En esta parte del ensayo pretendo comenzar la caracterización de la noción que he propuesto para analizar el acercamiento al sufrimiento del otro: la *mirada moderna de la desgracia*. Comenzaré usando los conceptos de *opresión* y *desarraigo* para mostrar cómo la mirada moderna de la desgracia se ha valido de estos para promover la cosificación de uno mismo, lo cual implica extinguir la facultad de pensar y a su vez la posibilidad de conocerse a uno mismo. Ante esta pérdida, ¿cómo podemos preguntarnos por la verdad?, ¿qué pasa en un escenario desarraigado con seres humanos oprimidos?, y ¿cómo es posible captar y relacionarse con lo real?

El problema que aquí surge está relacionado con la búsqueda de la verdad. Para Weil: “desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad”⁶. Es importante aclarar que, según esta filósofa, la verdad no es un ejercicio meramente teórico o conceptual. La importancia del acercamiento a lo real desde la propia experiencia es lo que distingue su pensamiento. Por ejemplo, cuando afirma que la verdad “es el esplendor de la realidad”⁷, ella indica que la realidad se ilumina —hay una luz que revela la realidad—. Según la autora, la verdad no es un objeto de amor, puesto que se ama algo que existe. Así que el objeto de amor es la realidad, lo que debe amarse es la realidad porque es lo que *está ahí*, mientras que la verdad no es un objeto, sino que es un deseo: “desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad. Desear un contacto con la realidad es amarla. Solo se desea la verdad para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de lo que se ama”⁸. Pero ¿qué pasa cuando no hay esa luz y se extingue el deseo por la verdad?

La carencia de ese esplendor ha configurado lo que he llamado la *mirada moderna de la desgracia*, una mirada que inicia parcialmente ciega hasta quedar en completa oscuridad. Y en estos matices de oscuridad se ha generado una *falsificación* del otro y, en especial, de su desgracia. Se trata de una mirada desfigurada por el prejuicio, la fuerza, la fantasía, la carencia de vida interior, la experiencia estética, la romantización de lo bélico o lo anecdótico

⁶ Simone Weil, “Echar raíces”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 182.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 182-183.

de la muerte del otro, lo cual se relaciona con la extinción de la facultad de pensar, que deriva de una pérdida de conciencia sobre uno mismo y, en consecuencia, del mundo.

¿Y cómo surge esta extinción del pensamiento? Weil nos habla de esto en *La condición obrera*⁹, especialmente, en su “Diario de fábrica” y en “Experiencia de la vida de fábrica”, ensayos en los que transmitió su angustia y hastío por sus largas jornadas de trabajo, las cuales desataban su mayor miedo: la extinción de la facultad de pensar. Al respecto, la autora expresó:

Ha significado que todas las razones exteriores (antes las creía interiores) en las que para mí se basaba el sentimiento de mi dignidad, el respeto hacia mí misma, en dos o tres semanas han sido quebradas radicalmente bajo el golpe de una opresión brutal y cotidiana. Y no te creas que esto ha producido en mí movimientos de rebeldía. No, al contrario, la cosa que menos esperaba en el mundo de mí misma: la docilidad. Una docilidad de bestia de carga resignada.¹⁰

Esta situación generó en ella un sentimiento de angustia al ver que no hacía más que obedecer dócilmente de manera mecánica todo lo que se le ordenaba, lo que para ella resultaba en un sentimiento de esclavitud, pues vivía la mayoría del tiempo abstraída de sí misma. Tal ausencia de sí misma le provocaba un máximo agotamiento que comenzaba a inmovilizar su mente, puesto que no pensar implicaba también no sufrir, así que surgía un tipo de anulación desconocida o inconsciente, que se desvanecía de vez en vez cuando se acordaba que era ella un ser pensante.

¿Cómo se llega a esto?, ¿cómo y por qué se produce esta pérdida? Para responder a estas preguntas es importante partir de la siguiente afirmación: “no se puede estar ‘consciente’”¹¹. Weil explica con claridad que los obreros nunca han tenido tiempo para

⁹ Simone Weil, *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014). *La Condition ouvrière* (Gallimard, 1951). Cabe aclarar que este libro no fue preparado por la autora. Se ha editado tanto en francés como en español con escritos tomados de las *Obras completas* y otros textos inéditos, compilados por tema en este caso, dando forma a esta publicación. La editorial Trotta ha sido la encargada de, en su mayoría, compilar y traducir las obras de la autora en español.

¹⁰ Simone Weil, “Tres cartas a Albertine Thévenon”, en *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014), 46.

¹¹ *Ibid.*

escribir, hablar o siquiera pensar sobre su situación, pues “el primer efecto de la desgracia es que el pensamiento quiere evadirse; no quiere considerar la desgracia que le hiere”¹². Y, en este punto, la libertad es negada, los hombres libres podrían darse cuenta de su situación, de disfrutar ciertos instantes y de lamentar otros, pero no hay libertad, hay subordinación y esta ha impregnado todos los sentidos y el cuerpo.

Este escenario de trabajo le mostró a Weil que el poder se manifestaba de diferentes maneras; por ejemplo, la máquina, el jefe, la organización, el tiempo, la velocidad; pero siempre bajo un mismo objetivo: la pérdida de consciencia de sí mismo, evitar el pensamiento, y es que la opresión vivida “genera no una tendencia a la rebelión sino una tendencia casi irresistible a la más completa sumisión”¹³. El tiempo controlado enteramente por el trabajo no deja lugar al azar, todo ocurre bajo reglas muchas veces contradictorias, las cuales establecen la obediencia, pues se está bajo la obsesión por el dinero y la necesidad del empleo, que resulta muchas veces en una falsa idea de privilegio. En este escenario, la velocidad desempeña un papel sumamente importante, ya que la velocidad a la que los obreros se encuentran sometidos no les permite una “pausa” que pueda mostrarles algo bello en sus acciones, que los lleve a tomar conciencia de lo que hacen. Falta de *ritmo*, como dice la autora, así se vivía y se vive ahora con la inmediatez como resultado tecnológico impuesto en esta época.

De esta manera, el pensamiento se desarraiga: ¿quién podría pensar sabiendo de la jornada que le espera en la mañana o con el cansancio agudo que siente en la noche o si al llegar el domingo ve que el “futuro” es la rutina? O bajo la fantasía cada vez más atenuada del entretenimiento como *espacio* al terminar la jornada. Ya lo decía Pavese cuando hacía alusión a esa disciplina agobiante del trabajo, esa que solo nos permite mirar por encima y de a poco lo que pasa en frente, porque, aunque se pueda “pensar”, uno siempre termina agachando la cabeza¹⁴.

¹² Simone Weil, “Experiencia de la vida de fábrica”, *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014), 242.

¹³ Simone Weil, “Cartas a Victor Bernard”, en *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014), 170.

¹⁴ Véase en la obra *Lavorare stanca - Trabajar cansa* de Cesare Pavese el poema “Disciplina” en la edición de Fallidos Editores del 2019.

La monotonía del trabajo en la fábrica —y que no dista de la actual situación laboral, ahora extendida a todos los campos de la vida— tiene el poder de adormecer y arrullar los pensamientos, lo que provoca, en consecuencia, que se deje de ser sensible. Esta opresión¹⁵, de la que nos habla la filósofa desde su experiencia en la fábrica, procede de condiciones objetivas: la existencia de privilegios y la lucha por el poder¹⁶. Los primeros son determinados por la naturaleza misma de las cosas, con respecto al segundo, Weil define el poder como un medio: “poseer un poder consiste simplemente en poseer medios de acción que superan la restringida fuerza de la que un individuo dispone de sí mismo”¹⁷.

El pensamiento se retrae sobre un punto del tiempo para evitar el sufrimiento y la conciencia se apaga tanto como las necesidades del trabajo lo permitan.

Una fuerza casi irresistible [...] impide entonces notar la presencia de otros seres humanos que bregan también muy de cerca; es casi imposible no volverse indiferente y brutal como el sistema en el que se está metido; y recíprocamente la brutalidad del sistema se refleja y hace sensible por los gestos, las miradas, las palabras de los que se tiene alrededor.¹⁸

Y es que, para Weil, la opresión¹⁹ no terminaría solo cuando desaparezca la sociedad capitalista, puesto que la especialización del trabajo ha generado dos nuevas categorías: los que mandan y los que obedecen. Este escenario lleva consigo la negación o el ocultamiento de que en la escala social a algunos se les ha relegado a cumplir la única función de obedecer: “quien obedece [...], se siente inferior no por accidente sino por naturaleza. Y en el otro

¹⁵ “Lo que Weil llama ‘opresión’ es ante todo la realidad de una organización social del trabajo que impide al individuo experimentar de manera plena su presencia en el mundo mediante el ejercicio de todas sus facultades). Robert Chenavier, *Simone Weil. Attention to the real*. Traducido por Bernard E. Doering (Notre Dame: University of Notre Dame, 2012), 27.

¹⁶ Véase Simone Weil, “Análisis de la opresión”, en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Buenos Aires: Edición Godot, 2014), 35-40.

¹⁷ *Ibid.*, 41.

¹⁸ Simone Weil, “Experiencia de la vida de fábrica”, *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014), 248.

¹⁹ Es importante aclarar que, en este ensayo, en cuanto a la opresión, no se abordará la *filosofía del trabajo* que propone Weil, ni las críticas de la autora a los postulados de Marx respecto a la opresión, así como tampoco las críticas al marxismo francés de la época.

extremo de la escala se siente de forma similar la superioridad, de modo que ambas ilusiones se refuerzan la una a la otra”²⁰.

¿En qué es esclavo el hombre primitivo? En que apenas dispone de su propia actividad; es el juguete de la necesidad [...]; y sus acciones no se ajustan a su propio pensamiento, sino a las costumbres y caprichos igualmente comprensibles de una naturaleza a la que no puede sino adorar con ciega sumisión.²¹

Esta opresión descrita hacia los obreros es causa de desarraigo, desarraigo obrero, como lo nombra Weil en su libro *Echar raíces*. Pero que, en general, Weil describe como una enfermedad que se propaga por la conquista, el dinero y la instrucción (educación). A continuación, me detendré en cada uno de estos elementos para explorar cómo surge el desarraigo y exponer sus implicaciones en la mirada moderna de la desgracia.

En primer lugar, el desarraigo que surge con la conquista militar se relaciona con la manera de ver el pasado: cuando se produce dicha conquista, esta lastimosamente erradica un pasado, una patria, unas costumbres y tradiciones, tal como pasó con los pueblos mediterráneos a mano de los romanos o con la colonización de América²².

En las conquistas modernas va implícita la expansión del tiempo propio de la modernidad, el cual produce una violencia que desgarrar el alma e irrumpe en la sociedad, lo que conlleva una conexión con el desarraigo. Este tiempo propio de la modernidad está anclado en la idea de progreso y de futuro. Tal tiempo es el que me apropio para definir lo moderno en la noción de la “mirada moderna de la desgracia”. Esta idea del progreso es solo una ilusión peligrosa, una fantasía: ¿qué podríamos saber del futuro? Según Weil, oponer el pasado y el futuro es absurdo, pues el futuro no nos aporta nada, no nos da nada, es una incertidumbre en la que puede pasar cualquier cosa, al contrario, este nos quita todo, hasta nuestra propia vida. Pensar que por haber creado una ruptura con el pasado ha surgido el

²⁰ Simone Weil, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, en *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política* (Barcelona: Página Indómita, 2020), 103.

²¹ Simone Weil, “Análisis de la opresión”, en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Buenos Aires: Edición Godot, 2014), 52.

²² La autora hace referencia a esto criticando la postura hipócrita del Gobierno francés y, en especial, de la población francesa frente a la discriminación y opresión sufridas por los habitantes de las colonias de ese país.

progreso es, para la autora, otro absurdo, el progreso que se ha dado es por el impulso del poco pasado que ha permanecido en la memoria.

Y el progreso que se ha dado es mezquino porque se empeña en destruir el pasado bajo la idea de vivir mejor. Para la autora, el progreso no es más que un dogma que convierte al bien en cuestión de moda. Además, este dogma “parece corresponderse con los hechos solo porque el espíritu histórico consiste en creer en la palabra de los asesinos”²³.

Weil está en contra de la historia que ignora a las voces mudas, anónimas y desaparecidas, puesto que es en dicha ausencia en la que se encuentra la verdadera historia y no en la que es escrita siempre por los vencedores que transmiten una falsa grandeza. Por lo anterior, el pasado es la necesidad más vital del alma humana, afirma Weil; destruirlo es uno de los mayores crímenes, pues eliminar el pasado es vivir pidiendo una constante compensación al futuro y vivir anclado a un imaginario del mundo: a una desgracia del consuelo. Y este consuelo ha aparecido en la forma de dinero.

En segundo lugar, como ya mencioné, Weil advirtió que el dinero es un factor determinante de desarraigo, porque desplaza todo hacia este, borra todas las necesidades y se convierte en un soberano. Ejerce un poder tal sobre nosotros que el mayor anhelo es poseerlo, pero incluso poseyéndolo no se sacia el anhelo, y no solo se trata de la “alegría” de tenerlo, el poder que ejerce también se relaciona con el miedo de perderlo, quedar a merced de la escasez, del desempleo.

Tal como lo afirma Weil: “el poder del dinero y la dominación económica pueden imponer una influencia extraña hasta el punto de llegar a provocar la enfermedad del desarraigo”²⁴. Para nuestra autora, el utilitarismo²⁵ es un mecanismo por medio del cual la fuerza se convierte en productora de justicia. Así mismo, para el liberalismo económico del siglo XIX esta fuerza debe tener la forma de dinero para tener la cualidad de producir

²³ Simone Weil, “Echar raíces”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 167.

²⁴ Simone Weil, “El desarraigo”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 50.

²⁵ Simone Weil crítica el utilitarismo de Bentham y Stuart Mill, al considerar que estas posturas éticas reducen el bien y la justicia a la decisión de un agente de acuerdo con las conclusiones que se den en una deliberación ética, bajo intereses creados que se limiten a funcionar con mayor eficacia en cuanto al deseo de beneficio.

automáticamente justicia. Igualmente, en el marxismo hay un mecanismo de la fuerza, el cual es llamado historia, y su forma es la lucha de clases: “la justicia se relega a un futuro que debe ir precedido de una especie de catástrofe apocalíptica”²⁶.

El hombre *moderno actual* está obsesionado por una representación de la vida social que esté hecha siempre de misterios, ídolos, mitos, monstruos, y qué mayor representación de esto que el mercado, situado en un plano abstracto que no necesita de la intervención del hombre, que se maneja y resuelve solo, y que cuando necesita de intervención “humana” es restringida. Esta invención solo puede ser producto del miedo que siempre produce la pérdida del contacto con la realidad. En un sistema en el que no hay rostros, sino cifras, ¿quién soy?, ¿cuál es mi responsabilidad?, ¿cuál es mi necesidad? Este hombre moderno actual roto, a pesar de lo anterior, sigue insistiendo en llamarse “individuo autónomo”.

Y esa etiqueta no puede estar más alejada de la realidad, si incluso la educación ha resultado ser producto de una división entre la gente cultivada y la masa, de lo que resultó también “una cultura desarrollada en un ámbito muy restringido, separado del mundo, en una atmósfera cerrada; una cultura considerablemente orientada a la técnica e influida por esta, muy teñida al pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización”²⁷.

El tercer factor del desarraigo es la educación o la instrucción, que están enfocadas en vulgarizar, mas no en acercarse a la verdad, en desearla. Toda esa información que se pretende transmitir no tiene sentido alguno ni en su aplicación ni en su saber mismo, se enseña sobre un sol que no tiene relación con el que se ve. Estas causas del desarraigo se ven cada vez más enraizadas en todas las relaciones sociales. Así que, siguiendo a Weil, el desarraigo se produce de varias maneras.

La educación y la academia, la escuela moderna, se han convertido en instrumentos de la técnica, estas solo reafirman la brecha entre el afuera y el adentro, contribuyendo a la desigualdad. La educación ejerce una fuerza: la explicación de los que saben a los que no saben, lo que mantiene siempre una clase hegemónica y una distribución de saberes, los que

²⁶ Simone Weil, “Echar raíces”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 175.

²⁷ Simone Weil, “El desarraigo”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 50-51.

importan y los que no²⁸. Esto es un acto de embrutecimiento avalado por la institución que quiebra cualquier acto de emancipación²⁹. Sobre esto Weil hace una fuerte afirmación: “un sistema social está profundamente enfermo cuando un campesino trabaja la tierra con la idea de que es campesino porque no es lo bastante inteligente para llegar a ser maestro”³⁰.

En este sentido, la educación actual discrimina, silencia y clasifica a los seres humanos por categorías de inteligencia, volcando el sentido de lo aprendido a la especialización y a la productividad. No se aprende algo por querer hacerlo, por curiosidad o por aventura, sino como medio de productividad, como herramienta para el trabajo. Y si este es el resultado último de todo valor en nuestra civilización, no estamos más que sometidos a la opresión.

Es por lo anterior que el desarraigo ronda en todas las esferas humanas y la fuerza y la opresión están ahí presentes para doblegar la verdad, para cegarnos del mundo y de la realidad. Según Weil, el progreso técnico ha fracasado porque ha llevado a las masas a la miseria física y moral, y el progreso científico se apila a montones y lo único que se traslada a las masas “es una caricatura de la cultura científica moderna, caricatura que, lejos de educar su capacidad de juicio, las acostumbra a la credulidad”³¹. Así, se le ha dado el mejor instrumento de todos a las masas, el divertimento representado en una libertad ilusoria y de fantasmas de la verdad.

²⁸ Por ejemplo, el debate de hace unos años sobre si la filosofía o las humanidades deberían salir del plan de estudios de las facultades universitarias, si deberían seguir siendo carreras universitarias o el debate español en el que la reforma educativa daba validez a que las escuelas españolas decidieran si sus estudiantes veían o no filosofía o historia de la filosofía. Toda esta situación tuvo como fundamento la pregunta: ¿qué tanto aportan a la sociedad? Y efectivamente la relación oculta de esto se reduce al costo/beneficio.

²⁹ Al respecto, Jacques Rancière, en su libro *El maestro ignorante*, hace una crítica a la educación y a la pedagogía moderna, en especial, a la educación filosófica. Afirma que el maestro crea brechas entre él y su estudiante para mantener un ejercicio de poder basado en la explicación. El autor aboga por una igualdad en las inteligencias, por un estudiante que puede aprender sin explicación y por un maestro que puede enseñar lo que ignora.

³⁰ Simone Weil, “El desarraigo”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 50-51.

³¹ Simone Weil, “Introducción”, en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Buenos Aires: Edición Godot, 2014), 4.

La frase de nuestra autora pareciera que se reprodujera en cada momento de nuestra actualidad, al vernos encerrados en una época que comienza a desmontar saberes como los demostrados por la ciencia y el saber científico y se le ha entregado al individuo el poder de crear y reproducir su propia verdad. Ya no contamos con un mundo para todos, sino uno creado por mí mismo y para los que “yo” elijo como privilegiados partícipes de este. Por tanto, hemos de estar atrapados en un círculo de deshumanización y de descomposición social a menos que nuestro amor por la realidad pueda liberarnos de la fantasía y de la desgracia que produce no pensar.

Ceguera total: fuerza y desgracia

Lo anterior es el inicio del bosquejo de cómo el ser humano va perdiendo el deseo por la verdad a causa de la opresión y el desarraigo, que van envueltos en escenarios cotidianos como el trabajo. La mirada moderna de la desgracia comienza a instalarse en seres que han perdido la facultad de pensar y su necesidad de echar raíces. *Echar raíces*, en palabras de Weil, es “la necesidad más importante e ignorada del alma humana”³². Esta necesidad se ha visto truncada por la enfermedad del desarraigo que ha invadido la sociedad por doquier, puesto que el ser humano se ha visto obligado a abandonar los tesoros del pasado con la consigna de un futuro mejor, los sueños del presente con la vida caótica como trabajador y su deseo por la verdad por la aniquilación de su propio pensamiento. ¿Cómo termina de gestarse ese estado de total suspensión en el que la desgracia se convierte en imagen y el otro es imperceptible?, ¿qué otros factores influyen en que la mirada moderna de la desgracia aniquile alguna otra clase de visión?, y “¿cómo llorar la desaparición de cosas de las que, por decirlo así, nada se sabe?”³³.

Para responder a lo anterior, sigo a Simone Weil y su ensayo “*La Ilíada* o el poema de la fuerza”. La autora expresa que la *Ilíada* tiene un sentido moral y lo expone a partir de la fenomenología de la violencia de la obra:

el poema de la Grecia clásica no es el poema de una comunidad, de una nación, de un pueblo, de un nosotros. No hay nosotros frente a unos bárbaros. El poema que parece celebrar a

³² Simone Weil, “El desarraigo”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 49.

³³ Simone Weil, “Echar raíces”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 173.

Aquiles es el poema de Héctor; el poema de la compasión, de la empatía con el vencido, de la universalidad y, por tanto, de la moralidad.³⁴

Sin embargo, esta obra nos muestra el horror del combate, la masacre de la guerra, lo cruel que puede ser un ser humano contra otro. Y en este escenario, Weil explora la relación entre quien ejerce la violencia y quien la sufre. Esta relación no es más que la fuerza. La cual actúa irresistible y casi siempre embriagadora. El imperio de la fuerza, como la llama Weil, hace alusión a

la fuerza manejada por lo hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se crispa. El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, doblegada por la fuerza que sufre.³⁵

Esta hace del que está sometido un cadáver. Era algo que primero estaba y después ya no, como si se suprimiera a sí mismo, como si se rompiera algo en este. Para Weil, la fuerza actúa de dos maneras: primero, está la fuerza que mata, la cual es una “forma” grosera de la fuerza. Segundo, la fuerza que no mata o no mata todavía, la cual transforma al ser humano en piedra. De esta última procede otro poder: “la de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive y tiene un alma, y sin embargo es una cosa”³⁶.

En este caso, la influencia de la presencia del otro es poderosa porque uno no se comporta igual estando solo o acompañado. Sin embargo, cuando se está frente a alguien que por cualquier motivo es capaz de terminar con una vida, se implanta la inmovilidad en el cuerpo y se imita a la nada, pues se sabe que todo puede terminar pronto.

Y es que cuando el hombre es una cosa sus aspiraciones son eliminadas, pues la muerte ha congelado esa vida mucho antes de culminarla, y se da fin a toda vida interior. En la guerra se encuentra la expresión más extrema de la fuerza, puesto que matar, o la

³⁴ Massimo de la Torre, “Reflexiones sobre la Iliada”, en *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Madrid: Trotta, 2010), 66.

³⁵ Simone Weil, “La Iliada o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1961), 13.

³⁶ *Ibid.*, 15.

posibilidad de matar, imposibilita el pensamiento; los hombres en la guerra pierden toda capacidad y son solo materia. Por esto, además de no levantar los ojos al cielo, tampoco lo hacemos a los lados. La fuerza ciega toda relación: si ni siquiera puedo verme a mí mismo, ¿cómo puedo mirar a otro?

El poder de la fuerza, de transformar los hombres en cosas, se puede dar en dos sentidos: “petrifica diferentemente, pero por igual, a las almas de los que la sufren y de los que la manejan”³⁷. La fuerza es lo que hace que cualquier hombre que esté bajo su poder sea una cosa, lo convierte en cadáver, aunque todavía esté vivo. Y esto no solo implica a los que sufren la fuerza, sino también a los que la ejercen, de manera que todos quedan reducidos a ser cadáveres en el mundo.

Nadie posee la fuerza, algunos creen poseerla al ser embriagados por esta, pero jamás la poseen realmente. Aquellos que ejercen la fuerza tampoco acogen el pensamiento. Así que en este escenario ni la prudencia ni la justicia existen. Tal como lo afirma Weil, “[...] aquellos a quienes la fuerza es prestada por la suerte perecen por contar demasiado con ella”³⁸. Esta es la mayor fantasía en la que caen los poseedores de la fuerza: negar a toda costa su propia desgracia.

Por ejemplo, en la Antigüedad, la fuerza era retratada en la tragedia, en la relación entre hombre y destino, como en *Antígona*, el drama de Sófocles, cuando a Creonte por abusar de la fuerza, esta se vuelve en su contra y aun con todo su poder no puede escapar a la desgracia³⁹. La fuerza es, por tanto, generadora de la *malheur* y ha sido el centro de toda la historia humana, dado que es una condición inevitable.

Esta cosificación del ser humano no se reduce solo a sofocar su capacidad de pensamiento, también se refiere a la eliminación o pérdida de su alma. Se produce en el ser humano una marca, “la marca de la esclavitud”, como la llama Weil, que vendría siendo la desgracia: la *malheur*. *Malheur* es la condición que propicia que el ser humano no sea capaz

³⁷ *Ibid.*, 33.

³⁸ *Ibid.*, 23.

³⁹ Podría decirse que, en la tragedia, el infortunio o el destino son conceptos cercanos a la *desgracia* por ser consecuencia de actos ejecutados por la fuerza.

de conocerse, puesto que es un dolor que trasciende el cuerpo y afecta al alma, hace que la marca de la esclavitud jamás desaparezca y que el ser humano en su humillación se crea incapaz de reclamar cualquier derecho.

Para comenzar a abordar esta noción, en “El amor a Dios y la desdicha”⁴⁰, la autora hace una distinción entre la desgracia (*malheur*) y el sufrimiento:

En el ámbito del sufrimiento la desdicha es algo aparte, específico, irreductible; algo muy distinto al simple sufrimiento. [... la desgracia] es inseparable del sufrimiento físico y, sin embargo, completamente distinta. En el sufrimiento, todo lo que no está ligado al dolor físico o a algo análogo es artificial, imaginario, y puede ser anulado por una disposición adecuada del pensamiento [...]. La [desgracia] es un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte, que se hace presente al alma de manera ineludible por el impacto del dolor físico o el temor ante su inmediatez.⁴¹

Esta distinción es de gran importancia. Sin tener esto claro, como comúnmente ocurre en nuestro tiempo, el concepto de la *desgracia* se ve abordado desde una perspectiva vaga y confusa, apoyada en un discurso superficial de las emociones, del progreso y el porvenir, y de un voluntarismo que supera de manera infantil el límite humano, bajo la consigna del “todo lo puedes lograr”. Esto es, para mí, lo que acompaña y aconseja a la mirada moderna de la desgracia. Esta mirada no reconoce ni por un segundo la desgracia propiamente dicha, no siente ningún aniquilamiento en el “alma”, al contrario, plantea en su discurso la lucha de la superación, un estado superfluo en el tiempo donde la espera del futuro mejor, de lo que está por-venir sea la insignia de la “salvación” y además es una mirada que está llena discursivamente: le sobran las palabras.

Estas palabras formulan opiniones y no relaciones:

Cualquier espíritu encerrado en el lenguaje es solo capaz de opiniones. Cualquier espíritu que ha llegado a ser capaz de captar pensamientos inexpresables por la multitud de relaciones

⁴⁰ Simone Weil, “El amor a dios y la desdicha”, en *Pensamientos desordenados* (Madrid: Trotta, 1995), 61-74.

⁴¹ *Ibid.*, 61-62.

combinadas, aunque más rigurosos y más luminosos que los que expresa el lenguaje más preciso, cualquier espíritu que ha llegado a ese punto vive ya en la verdad.⁴²

Y es que la verdad es algo distinto de la opinión, así como la desgracia es algo distinto al sufrimiento. Para acercarse a la verdad se debe haber pasado por un estado de total y de extrema humillación, menciona la autora. Weil señala que existe una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque ambas gritan súplicas sin voz, por lo que ante la apariencia del discurso elegante y complejo la verdad queda aislada.

La desgracia entonces genera un contacto con la realidad, en tanto que nos libera de la fantasía totalizante de la teoría, nos abre a la experiencia. Por ejemplo, cuando Weil decidió entrar a esa “vida real”, que es la de obrera en la fábrica, conoció una extrema dureza al percatarse de que la mayoría del día se olvidaba de ella misma y que a su lado había también otros seres que, como ella, perdían el rastro de sí mismos.

Así que asumir la desgracia desde la mirada moderna inspira cierta piedad en los otros, la cual, no obstante, no es más que una distracción. Por el contrario, cuando la desgracia queda desnuda y causa un desgarramiento en el otro, se puede acceder a esa realidad. Sin embargo, también puede suceder que ante tal impacto el otro se aleje, voltee su mirada. Por esto, el pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desgracia, “le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva la muerte”⁴³; sin embargo, si alguien llegara a reconocerla debe decirse:

Un juego de circunstancias que no controlo puede arrebatarme cualquier cosa en cualquier instante, incluso todas aquellas cosas que son tan mías que las considero como si fuera yo mismo. Nada hay en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y miserable.⁴⁴

Y es que la desgracia no puede reducirse a una explicación. Para saber lo que es, se debe tener *contacto* con esta porque aquellos que son alcanzados por la *malheur* no poseen palabras para expresar lo que les ocurre. Así que no pueden pedir o dar ayuda, ni siquiera

⁴² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, en *Escritos de Londres* (Madrid: Trotta, 2000), 33.

⁴³ *Ibid.*, 30.

⁴⁴ *Ibid.*, 34.

desearla. Están sometidos al mecanismo triturador del alma. Y aun así en este estado violento los seres humanos pueden y han vivido años. Sin embargo, ¿es posible que la desgracia nos aleje de la fantasía? Aquí sucede algo contradictorio. Aunque la *malheur* nos contacte con la realidad y produzca verdad, igual destruye el alma, destruye al ser humano y aniquila su facultad de amar.

En este escenario se unen el pensamiento místico de la autora y su reflexión política, pues afirma que

solo hay verdadera desgracia si el acontecimiento que se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado la alcanza directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica, física. El factor social es esencial. No hay realmente [desgracia] donde no hay degradación social en alguna de sus formas o conciencia de esa degradación.⁴⁵

Así, la desgracia se convierte en una marca de la esclavitud. Es el golpe más certero que puede invadir a cualquiera y destruir de a poco su alma, endurecerla y desesperarla. Además, produce una repulsión de sí mismo, un desprecio y una culpabilidad. Y así como se genera este odio hacia sí mismo, los demás odian al desdichado: *atacan al animal herido*. Tal es el despojo que el afectado es privado de su personalidad y se convierte en cosa: una cosa sin lenguaje. En este escenario no es posible siquiera desear amor o ayuda y tampoco brindarlos, puesto que al sufrir la indiferencia y el desamor del mundo se está en una genuina desgracia.

La fantasía

La mirada moderna de la desgracia se sirve de la fantasía para nublar la realidad. Su vínculo con la imagen y la representación de la desgracia hacen que esta forma de mirar sea propiamente moderna. Aquí, continúo con la caracterización de la mirada moderna de la desgracia, a partir de la discusión de la relación del yo con la realidad, dialogando también con la perspectiva de Iris Murdoch, así como el análisis de la imagen como representación del dolor de los demás que hace Susan Sontag. Esto nos ayudará a ubicar en el tiempo la

⁴⁵ Simone Weil, “El amor a dios y la desdicha”, en *Pensamientos desordenados* (Madrid: Trotta, 1995), 62.

noción de *mirada moderna de la desgracia* propuesta en este ensayo. En este sentido, me pregunto, teniendo en cuenta los factores antes expuestos, ¿es posible sostener un contacto con la realidad por medio de la desgracia y no huir de ella mediante la fantasía y la mentira?

Recordemos aquí que poder ver al otro se relaciona con ver la realidad y con tener un pensamiento propio. Sin embargo, existen factores, según Weil, como la fantasía y la imaginación que entorpecen este proceso porque de cierta manera nos ofrecen consuelo para ver solo lo que queremos ver. En este sentido, ¿cómo podríamos controlar la imaginación y la fantasía?, y ¿cómo tiene que ver todo esto con la moral? A continuación, exploraré las posturas de Simone Weil y de Iris Murdoch relacionadas con la imaginación y la fantasía, procurando mostrar, al respecto, los desencuentros entre las dos autoras.

Según Weil, “la imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia”⁴⁶. Así, para Weil, la imaginación no es más que “colmadora de vacío”, es decir, es mentirosa y brinda una especie de tranquilidad maquillada ante la desgracia, por lo que las personas pueden ser esclavas y prisioneras, suspendidas en un tiempo de ensoñación: “nuestra vida real está compuesta en más de sus tres cuartas partes de imaginación y de ficción. Raros son los contactos auténticos con el bien y el mal”⁴⁷. Podemos ignorar nuestro propio sufrimiento y el de los demás, tal como lo hace la “joven rica” del poema *Venecia salvada*:

Pero tu sonrías. / Para ti las desgracias son fábulas. / Tranquila y lejos de la suerte de tus hermanas miserables, / No les otorgas siquiera el favor de una mirada. / Tú puedes, cerrados los ojos, prodigar las limosnas / Tu sueño incluso se mantiene puro de estos lúgubres fantasmas / Y tus días transcurren claros bajo el abrigo de una fortaleza.⁴⁸

Weil le pide así que abandone ese mundo irreal y se prepare para la verdad del mundo: “más este papel te asfixia, él esconde el cielo y la tierra, / Esconde a los mortales y a Dios. Sal de tu invernáculo, / Desnuda y temblorosa envuelta en los vientos de un universo

⁴⁶ Simone Weil, *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 67.

⁴⁷ *Ibid.*, 99.

⁴⁸ Simone Weil, “A una joven rica”, en *Venecia salvada* (Madrid: Trotta, 2006), 26.

helado”⁴⁹. La verdad solo es posible si salimos de la imaginación y la fantasía, de estos mecanismos de consolación.

¿Por qué es necesario salir de ese mundo de ensoñación? Porque solo así se es capaz de ver la desgracia del otro, “los lúgubre fantasmas”. Así lo afirma la autora: “un criterio para lo real es que es duro y rugoso”⁵⁰. La realidad no es fácil, las desgracias ocurren y

obliga[n] a reconocer como real aquello que no creemos posible. Y aceptar, sin embargo, todas las lágrimas y los innumerables horrores que se dan más allá de las lágrimas. Aceptar estas cosas, no por las compensaciones que pudieran traer consigo, sino por sí mismas. Aceptar que existan sencillamente porque existen.⁵¹

La desgracia hay que aceptarla porque *es*, porque existe. El pensamiento del desafortunado se ve eclipsado porque piensa en el final de su sufrimiento, porque se ve tentado a mirar siempre a otro lado, porque prefiere el consuelo, y este por lo general lo lleva a un mundo lleno de placer y deseo. No es como que se proponga que el individuo deba estar agobiándose por su dolor, sino más bien “no tratar de no sufrir ni de sufrir menos, sino de no alterarse por el sufrimiento”⁵². Aceptarlo sin más y pensar que sencillamente existe: “no debo amar mi sufrimiento porque sea útil, sino porque *es*”⁵³.

Es importante mencionar que aquí comienza a surgir el problema del yo tanto en Weil como en Murdoch, ya que, para Weil, la manera de manifestarse el yo es con la imaginación y la fantasía, es hacer el mundo a su semejanza: “la realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior”⁵⁴.

Por su parte, Murdoch se aleja de Weil en cuanto al análisis del yo respecto a estos dos conceptos. Por esto, exploraré su postura, que nos aporta un camino más sencillo en cuanto a atender la desgracia del otro.

⁴⁹ *Ibid.*, 26.

⁵⁰ Simone Weil, “Ilusiones”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 97.

⁵¹ Simone Weil, “La desgracia”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 119.

⁵² *Ibid.*, 120.

⁵³ *Ibid.*, 119.

⁵⁴ Simone Weil, “Desapego”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 64.

Para Weil, la imaginación y la fantasía son nocivas para atender a la desgracia y a la realidad. Sin embargo, ¿todas las producciones de la imaginación nos separan de la verdad?, ¿qué ocurre con el arte?, ¿qué vendrían siendo la creación y la individualidad? Estas preguntas expresan lo que me inquieta ante la radicalidad de Weil, puesto que su crítica a la imaginación suprimiría, desde mi punto de vista, todo acto de creación, incluida la posibilidad misma del arte, que también puede mostrarnos la realidad.

Por el contrario, para Murdoch, la imaginación en el arte y la literatura es un proceso, un medio para el bien. El arte, la pintura y la literatura ponen en cuestión las propias ilusiones y nos acercan a la realidad. En palabras de Murdoch, “la práctica de cualquier arte es, desde luego, una disciplina moral en el sentido de que implica sobreponerse a la fantasía, a los propios excesos”⁵⁵.

Entonces, ¿cuál vendría siendo el verdadero factor que nos aleje de la realidad en la mirada moderna de la desgracia?

Murdoch hace una separación con respecto al concepto de imaginación de Weil, diferenciando entre imaginación y fantasía. Para Murdoch, la imaginación es una exploración creativa y libre del mundo, la cual todos pueden practicar virtuosamente: “utilizamos nuestra imaginación no para huir del mundo sino para unirnos a él”⁵⁶, mientras que la fantasía consiste en la producción de imágenes falsas que son un consuelo para el ego: “el principal enemigo de la moral (y también del arte) es la fantasía personal: la trama de engrandecimiento propio, sueños y esperanzas consoladoras que impiden ver lo que está fuera de uno mismo”⁵⁷.

Y de lo anterior se sirve la mirada moderna de la desgracia, pues todo lo que nos aleja de la verdad nos aleja de nosotros mismos y de los otros. Esta mirada, por medio de la fantasía, expone nuestros apegos y deseos, y se sirve del espectáculo externo para exaltar en nosotros la insaciabilidad hacia todo lo que nos rodea. En esta no solo actúa el ego, sino que también lo que está afuera nos empuja hacia una mayor exaltación del yo.

⁵⁵ Iris Murdoch, “El arte es la imitación de la naturaleza”, en *La Salvación por las palabras. ¿Puede la literatura curarnos de los males de la filosofía?* (Madrid: Siruela, 2018), 86-87.

⁵⁶ Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 203.

⁵⁷ *Ibid.*, 157.

Siguiendo a la autora en su ensayo “La ética y la imaginación”, la palabra *imaginación* no significa una sola facultad, esta “revela formas buenas y malas de imaginar, creativas y mecánicas, conscientes e inconscientes”⁵⁸. Además, esta es espontánea y libre, por ejemplo,

si vemos piedras y hojarasca *construimos* cuadros en nuestras mentes. En nuestra experiencia de la belleza en el arte o en la naturaleza, la imaginación es libre de discernir formas sin concepto, juega y juguetea con el entendimiento sin estar gobernada por los conceptos empíricos.⁵⁹

Es claro que bajo el gobierno de la mirada moderna de la desgracia nuestra mente tiende a la fantasía. La explotación de la vanidad se ha compuesto de fantasía. Miremos, por ejemplo, los casos cotidianos de telerrealidad o la exposición de nuestras vidas en las redes sociales. Ya nada es privado, todas nuestras relaciones se enmarcan bajo lo público. Estas fantasías desde neuróticas hasta eróticas encierran nuestra mente: “si consideramos la estrecha monotonía de esta vida de fantasía a la que somos tan adictos, la expresión ‘falta de imaginación’ parece apropiada”⁶⁰. Al vivir en una era de reproducción de fantasías, agotamos el espacio dispuesto para la imaginación, que no es solo la facultad de creación, sino que también tiene un carácter moral.

Podemos ver que Murdoch dirige su discusión sobre la imaginación para decirnos que esta es “una disciplina moral de la mente que podría, por ejemplo, prevenir que las desgracias amarguen, insensibilicen o aturdan a la gente”⁶¹. ¿Cómo puede actuar la imaginación en la desgracia? Para Murdoch es importante que suceda interiormente un acto de reflexión y en este surjan distintos movimientos especulativos en los que como agentes morales decidimos qué conceptos usar, por los que

la misteriosa fuerza imaginativa del artista, la creación *ex nihilo*, la espera atenta a la respuesta de la fuerza inconsciente, no está alejada de la imaginación moral, es como, o es oración.

⁵⁸ Iris Murdoch, “La ética y la imaginación”. *Revista Internacional de Filosofía*, n.º 60 (2013): 23-35.

⁵⁹ *Ibid.*, 24.

⁶⁰ *Ibid.*, 32.

⁶¹ *Ibid.*, 32.

Aquí, podemos *experimentar* la fuerza y el movimiento de la imaginación en la espera consciente y en periodos de atención.⁶²

Por este motivo, si seguimos la idea de Weil de aceptar la desgracia simplemente porque existe, la imaginación puede ayudarnos a acceder hacia el otro en situaciones cotidianas, no para cambiar la desgracia, ni darle un consuelo, sino simplemente para entender un poco de su situación, por ejemplo, “imagina su situación”. Así, la imaginación sugiere la naturaleza indagadora, asociativa, buscadora de luz, semifigurativa del trabajo mental, que prepara y forma la conciencia para la acción. En palabras de Murdoch: “la imaginación, a diferencia de la fantasía, es la capacidad de ver lo otro, eso que podría llamar, [...] la realidad, el mundo”⁶³.

La imaginación desempeña el papel para expresar la verdad, distinguiéndose así de la fantasía provocada por el ego, como señala Murdoch, pero también por lo externo, aquello a lo que ella casi no hace alusión y a lo que pretendo dar ciertas señales a continuación. Para ahondar un poco más sobre la búsqueda de la luz, y cómo esta puede iluminar esa realidad trastocada por la fantasía, sigo a Platón en el mito de la caverna en la *República*:

—Después de eso —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como esta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar solo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo los muñecos.

—Me lo imagino.

⁶² *Ibid.*, 32.

⁶³ Iris Murdoch, “El arte es la imitación de la naturaleza”, en *La Salvación por las palabras. ¿Puede la literatura curarnos de los males de la filosofía?* (Madrid: Siruela, 2018), 87.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan...⁶⁴

Aquí, el filósofo distingue dos luces o regímenes de visión: uno sería la luz diurna, cuya fuente es el sol, y el otro, la luz nocturna, que podría identificarse con la luna. La luz del sol provoca una visión clara, mientras que la luz nocturna induce una visión débil y confusa. En efecto: “de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas”⁶⁵.

La vista no se reduce a los ojos. El sentido de la vista y el poder ser visto requiere de un “tercer género”, como lo llama Platón, el cual es la luz. Lo que hace el filósofo es explicar metafóricamente que esta luz, que es la que ilumina la caverna, es la idea del bien, pues esta es la condición de posibilidad de la visión, pero no es la visión y no debe ser confundida con esta. Aquí la luz es el vínculo entre el sentido de la vista y el poder ser visto, es decir, que la idea del bien es el vínculo que nos permite acercarnos a la verdad⁶⁶.

Tanto Weil como Murdoch usan de manera recurrente la escena de la caverna de Platón para hablarnos sobre la verdad y la idea del bien. Por una parte, Weil señala que

La ilusión relativa a las cosas de este mundo no concierne a su existencia, sino a su valor. La imagen de la caverna remite al valor. Tan solo poseemos unas sombras de remedos de bien. Igualmente respecto del bien quedamos cautivos, encadenados (asimiento). Aceptamos los falsos valores que se nos presentan, y cuando creemos estar actuando, en realidad nos hallamos inmóviles, porque permanecemos en el mismo sistema de valores.⁶⁷

Ya Murdoch lo explicaba con claridad en su obra, *El fuego y el sol*. Para la autora, Platón bosqueja la vida humana como un peregrinaje desde la apariencia hasta la realidad y,

⁶⁴ Platón, *República* (Madrid: Gredos, 1998), VII, 514a-515a.

⁶⁵ *Ibid.*, 507b.

⁶⁶ “Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad [...] Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.” (*Ibid.*, VI, 508d)

⁶⁷ Simone Weil, “Ilusiones”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 95.

en lo que aquí concierne, ese peregrinaje se construye por un disciplinamiento de la mirada. Por ejemplo, en el mito de la caverna, los prisioneros están dentro de la caverna mirando en la pared del fondo las sombras que se producen de ellos y de los objetos por el fuego que está a sus espaldas; luego se dan vuelta y ven el fuego y los objetos y, más tarde, al salir de la caverna, ven el mundo exterior bajo la luz del sol.

El sol representa así la idea del bien, que, bajo su luz, nos permite contemplar la verdad, es decir, nos revela algo que antes no éramos capaces de ver por las sombras. Al respecto, Murdoch señala que

se ve pasar al peregrino por diferentes estadios de conciencia en los cuales la realidad superior es estudiada por primera vez bajo la forma de sombras o imágenes. Estos niveles de conciencia tienen objetos con diferentes grados de realidad, y a estos estadios de conciencia, cada cual con su propia forma de deseo, les corresponden diferentes partes del alma. La parte más baja del alma es egoísta, irracional e ilusa; la parte central es agresiva y ambiciosa; la más elevada es racional y buena, y conoce la verdad que yace más allá de cualquier imagen e hipótesis.⁶⁸

De acuerdo con lo anterior, Weil sugiere que un método para el ejercicio de la inteligencia consiste en mirar, en diferenciar lo real de la fantasía:

dentro de la percepción sensible, si estamos seguros de lo que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados, y si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real.⁶⁹

Sin embargo, ¿cómo podemos orientar la mirada en un mundo colmado de imágenes? La conciencia que tenemos del sufrimiento es lo que otros han construido de un selecto grupo de guerras. Por un lado,

la guerra rasga, desgarrar. La guerra rompe, destripa. La guerra abrasa. La guerra desmembra. La guerra arruina. No condolerse con estas fotos [de guerra], no retraerse ante ellas, no

⁶⁸ Iris Murdoch, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas* (Madrid: Siruela, 2015), 16.

⁶⁹ Simone Weil, “La atención y la voluntad”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 156.

afanarse en abolir lo que causa semejante estrago, carnicería semejante: para Woolf [en su libro *Tres guineas*] esas serían las reacciones de un monstruo moral. Y afirma: no somos monstruos, somos integrantes de la clase instruida. Nuestro fallo es de imaginación, de empatía: no hemos sido capaces de tener presente esa realidad.⁷⁰

Y, por el otro, hay poco registro literario del sufrimiento generado por las catástrofes y la enfermedad:

cabría esperar que se hubieran dedicado novelas a la gripe; poemas épicos, a la fiebre tifoidea; odas, a la neumonía; elegías, al dolor de muelas. Pero no, [...] la literatura procura sostener por todos los medios que se ocupa de la mente; que el cuerpo es una lámina de vidrio plano por el que el alma ve directa y claramente y, salvo por una o dos pasiones, como deseo y codicia, es nulo, insignificante e inexistente.⁷¹

El cuerpo pareciera tomar un segundo lugar en cuanto al sufrimiento, pero no para Weil que sintió la necesidad de exponer su propio cuerpo para sufrir con los que sufren. Para la mayoría de nosotros parece que nos costara asimilar los sufrimientos incluso de las personas que tenemos cerca,

aunque se les incite a ser mirones —y posiblemente resulte satisfactorio saber “esto no me está ocurriendo a mí”, “no estoy enfermo”, “no me estoy muriendo”, “no estoy atrapado en una guerra”— es al parecer normal que las personas eviten pensar en las tribulaciones de los otros, incluso de los otros con quienes sería fácil identificarse.⁷²

Los constructores de la pequeña ventana que nos permite ver el sufrimiento han utilizado la imagen. Así, la modernidad ha permitido que el sufrimiento se atestigüe por medio de esta, convirtiendo, por ejemplo, la guerra en un incesante entretenimiento doméstico. Ya lo diría Susan Sontag cuando afirmaba que “ser espectador de calamidades que tienen lugar en otro país es una experiencia intrínseca de la modernidad”⁷³. Es de este uso de la imagen y de la representación del sufrimiento como espectáculo que hacen de esta mirada *moderna*.

⁷⁰ Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás* (Bogotá: Penguin Random House, 2018), 14.

⁷¹ Virginia Woolf, *De la enfermedad* (Barcelona: José J. de Olañeta, Editor), 26.

⁷² Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás* (Bogotá: Penguin Random House, 2018), 86.

⁷³ *Ibid.*, 23.

La modernidad ha interpretado el sufrimiento como un error, accidente o crimen, un síntoma que debe repararse o rechazarse, y que nos hace sentir indefensos. Es por esto que la modernidad ha creado un sinfín de propaganda y mecanismos contra el dolor: publicidad agresiva resolutiva, literatura, arte e incluso espiritualidades dispuestas a sanarnos. Todo esto es también fantasía. Ya vimos el tipo de fantasía que es producida por el yo, pero la que es producida externamente se da por la racionalización que nos ofrecen los poderes establecidos y son, en este caso, el factor de divulgación de la mirada moderna de la desgracia.

Así, la mirada moderna de la desgracia se traduce en la generación de cierto valor y estímulo del consumo. Este valor puramente económico (utilidad) está vinculado a ser la fuente de la conmoción en la cultura:

Las enormes fauces de la modernidad han masticado la realidad y escupido todo el revoltijo en forma de imágenes. Según un análisis harto influyente, vivimos en una “sociedad del espectáculo”. Toda situación ha de ser convertida en espectáculo a fin de que sea real, es decir, —interesante— para nosotros. [...] La realidad ha abdicado. Solo hay representaciones: los medios de comunicación.⁷⁴

De acuerdo con lo anterior, ¿es posible que podamos hacer uso de la imaginación y encontrar alguna forma de acceder a la verdad?, ¿la atención podría iluminarnos la realidad y alejarnos de la fantasía del yo y del exterior?, ¿podríamos pensar en un ser humano que mantenga su yo y su imaginación, y que sea capaz de abandonar o controlar la fantasía?

Una nueva mirada: el resplandor

En este apartado me ocuparé de las preguntas: ¿de qué modo puede la atención generar una mirada orientada hacia el bien y la verdad? ¿Se convierte esta mirada en una postura moral? Lo anterior está enfocado siempre en la acogida de la desgracia del otro.

Para explorar la atención, es claro que partimos de un escenario gobernado por la mirada moderna de la desgracia, que carece de toda atención porque nos muestra el mundo desde la fantasía. Esta falta de atención, o mejor, esta *no atención*, puede ser descrita en las palabras de uno los personajes del diálogo, *La idea fija* de Paul Valéry:

⁷⁴ *Ibid.*, 93.

es un estado en el que todo puede ser sustituido por todo. Si registramos el curso de la vida psíquica, mostraría un desorden, una incoherencia... *perfecta* [...]. —Diré que en ese estado las imágenes o fórmulas que se suceden no tienen entre sí más que una afinidad... puramente... *lineal*... La única relación que mantienen es la de sucederse o sustituirse.⁷⁵

Este estado de *no atención* es un estado corriente de nuestra mente. Y continúa en su diálogo: “si tiende a producirse una conexión más rica entre esos términos, entonces es necesario cambiar de estado... y entramos en el mundo de *la atención*”⁷⁶.

Pareciera que para este personaje de Valéry fuera más fácil la *no atención* porque es más sencilla de mantener. Puesto que la atención, o fijación mediante el ojo, implica que “la contemplación continua de un punto hace que este desaparezca, altera la percepción”⁷⁷. La atención entonces es hacer un gran esfuerzo que produciría cansancio. “Sucede lo mismo que con el esfuerzo muscular estático: sostener con el brazo extendido un peso, aunque sea débil, no *dura más que un instante*”⁷⁸. Según los participantes de este diálogo, mantener la atención “es infinitamente más penoso [...] que malgastarse en actos de dislocamiento. La duración es costosísima. Se podría decir que nuestro sistema viviente rechaza la especialización prolongada”⁷⁹.

Al respecto, Weil no se equivocaba al afirmar que se confunde la atención con un ejercicio muscular, en el que solo basta fruncir las cejas, sostener la respiración y contraer los músculos, pues resulta ser un esfuerzo estéril con buenas intenciones. Claramente, la atención tendría que ser algo más que esto: “este fenómeno tiene algo de... deslumbrante, lo que nos lleva a pensar siempre en términos moralistas... o inmoralistas”⁸⁰.

Es en este escenario en el que cabe preguntarse: ¿qué es la atención para Weil y Murdoch?, ¿qué tiene que ver la atención con lo moral?, y ¿qué es lo que debemos atender?

⁷⁵ Paul Valéry, *La idea fija* (Madrid: Visor, 1988), 28.

⁷⁶ *Ibid.*, 29.

⁷⁷ *Ibid.*, 30.

⁷⁸ *Ibid.*, 30.

⁷⁹ *Ibid.*, 30.

⁸⁰ *Ibid.*, 31.

En *La gravedad y la gracia*, para Simone Weil, la atención es un método que nos revela la verdad, “se busca la verdad no en cuanto verdad, sino en cuanto bien”⁸¹. En esta búsqueda de la verdad se atiende porque se quiere saber. Surge un deseo por querer saber, este deseo por la verdad nos ayuda a entrar en contacto con la realidad y es un ejemplo de nuestra capacidad para buscar el bien, es el simple hecho de sentirse atraído por el saber.

Es así como para la filósofa la atención no solo tiene un valor moral, pues esta nos acerca al bien, sino que también tiene uno metafísico y social: “la atención en Weil no es solo un principio espiritual ni responde únicamente a una vocación contemplativa, ni la mantiene absorta a una especulación intelectual, sino que forma parte del compromiso político tan presente en toda su vida”⁸².

Por una parte, para Weil, el valor social de la atención surge exactamente en la capacidad que se desarrolla por medio de ella para atender al infortunado que sufre, a su existencia no como un número ni como categoría social de “desamparado”, sino como un ser humano. Aquí Weil apela a lo sagrado del ser humano. Decirle a alguien “usted no me interesa” es un acto cruel e injusto, puesto que lo sagrado es el ser humano, no la persona: “es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo”⁸³. Y ante esto no es posible causarle daño. Esto se añade al valor político que le da a la atención, en el que no caben las idolatrías ni los totalitarismos. Weil reniega de la identificación del colectivo como fin con lo sagrado, insistiendo en que lo sagrado es el ser humano. De estas dos apreciaciones toma fuerza el aspecto metafísico en el que “la experiencia de lo sagrado no señala únicamente la dirección del bien, sino que proporciona la fuerza para dirigirse hacia él”⁸⁴. Lo sagrado, a lo que se refiere Weil, es lo impersonal del ser humano y no su persona. Y ese tránsito hacia lo impersonal surge mediante la atención.

⁸¹ Simone Weil, “La atención y la voluntad”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 154.

⁸² Josep Oton, “Simone Weil: un desencanto creativo”, en *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Madrid: Trotta, 2010), 82.

⁸³ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, en *Escritos de Londres* (Madrid: Trotta, 2000), 17.

⁸⁴ Josep Oton, “Simone Weil: un desencanto creativo”, en *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Madrid: Trotta, 2010), 82.

Weil define la atención como

[u]n método para comprender las imágenes, los símbolos, etc. No tratar de interpretarlos, sino simplemente mirarlos hasta que brote de ellos la luz. En líneas generales, un método para el ejercicio de la inteligencia que consiste en mirar. Aplicación de ese método para discriminar lo real de lo engañoso. Dentro de la percepción sensible, si estamos seguros de los que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados, y si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real. La condición es que la atención ha de ser una mirada y no un apego.⁸⁵

De aquí podemos extraer la conclusión de que la atención es una mirada que no se apega a lo que mira. Esta nos revela que, para lograr un desapego total, no debemos tener ningún consuelo. Por una parte, el apego forja ilusiones y nos aleja de lo real, puesto que este nos genera el temor de creer que si dejamos de poseer algo ese algo deja de existir. Por otra parte, el consuelo no permite el vacío necesario para que puedan entrar el amor y la verdad. Como ya mencioné, no hay que explicar el sufrimiento, y el consuelo es una manera de explicarlo. El sufrimiento existe porque *es*. ¿Y qué representa un consuelo en esta época? Absolutamente todo, la tecnología, las redes sociales, la religión, la no religión, la propaganda, la democracia, el mercado, el dinero, las etiquetas. Además, la mirada moderna de la desgracia se ha encargado de imponer una inmediatez hacia todo proceso y hacia cualquier acto de la vida. La velocidad a la que nos enfrentamos día a día nos obliga a estar pasando de imagen en imagen, de información en información, de lugar en lugar, de desgracia en desgracia. Detenerse es calificado como pérdida de tiempo, pues cada vez más la propaganda de lo productivo toma forma en lo qué debemos hacer y en cómo hacer.

¿Cómo asimilar la desgracia y el dolor, si vivimos constantemente distraídos y buscando siempre consolarnos de cualquier situación? La manera moderna de asimilar el dolor es reemplazarlo por el espectáculo del dolor. En este escenario, planteo que los seres

⁸⁵ Simone Weil, “La atención y la voluntad”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 156.

humanos van reemplazando su oscuridad por la luz falsa del espectáculo, creen que lo que se les muestra es la realidad, pero nunca acceden a esta desde su experiencia.

Weil nos sugiere evitar el dolor, no se trata aquí de buscar la desgracia, al contrario, “el hombre debe obligarse a sí mismo ‘a evitar la aflicción’”⁸⁶, pero que, aún así, cuando aparezca la desgracia esta sea pura y nos brinde un adecuado uso de lo “sobrenatural”, lo cual no es buscar un consuelo sobrenatural contra el sufrimiento⁸⁷.

Es aquí, entonces, cuando debemos vaciarnos: “asumir la condición de esclavo. Reducirse al punto que se ocupa en el espacio y en el tiempo. A nada. Despojarse del señorío imaginario del mundo. Soledad absoluta. Es entonces cuando se posee la verdad del mundo”⁸⁸.

Esto que nos pide Weil parece una tarea imposible en estos tiempos en los que llenarse de todo lo que hay y sucede alrededor pareciera el propósito de nuestra existencia, donde lo colectivo ha dictaminado que para poder ser hay que pertenecer y ser llamado, identificado. ¿Cómo nos puede pedir Weil que nos entreguemos a la nada, a la soledad absoluta y a la renuncia?

Desapego de los frutos de la acción. Sustraerse a esa fatalidad, ¿cómo? Actuar no *para* un fin determinado, sino *por* una necesidad. Que no me quede otro remedio. Que no sea una acción, sino una especie de pasividad. Una acción no actuante.⁸⁹

Y este vacío que Weil propone no es más que descrearse: renunciar al yo. Al renunciar al yo se abre un vacío, una distancia entre creador y criatura, y, de esta manera, Dios puede entrar en nosotros. Esto es lo que Weil nombra sobrenatural. Así,

⁸⁶ Simone Weil, *Obras completas*, citada en Robert Chenavier, *Simone Weil. Attention to the real*. Traducido por Bernard E. Doering (Notre Dame: University of Notre Dame, 2012), 67.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Simone Weil, “Desapego”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 63.

⁸⁹ Simone Weil, “La necesidad y la obediencia”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 90.

la atención debe ejercerse en el vacío, en aquella operación por la cual nos volvemos hacia un objeto mientras separamos el espíritu de fines particulares perseguidos por el yo. Este requerimiento no impide que Weil describa la atención como un deseo.⁹⁰

Puesto que, al separar nuestro deseo de todos los bienes, según la autora, solo se debe esperar y así se adquiere el bien absoluto. Ese bien absoluto es el que Weil da como respuesta ante la realidad que existe fuera de este mundo, es decir, fuera del ser humano. Solo los individuos que tienen puesta la atención en esa realidad, pueden ser intermediarios de ese bien, debido a que tienen el poder de dirigir la atención a esa realidad.

En este sentido, este deseo no viene del yo y, por tanto, no quiere apoderarse de nada ni extenderse a otros. Al contrario, es un deseo sin deseo por la atención, algo así como un deseo purificado que tiene como motivo solo el bien y la verdad:

[...] si hay deseo, si el objeto del deseo es realmente la luz, el deseo de luz produce luz. Hay verdadero deseo cuando hay esfuerzo de atención. Es realmente la luz lo que se desea cuando cualquier otro móvil está ausente.⁹¹

Esta idea de la eliminación del yo tiene que ver con la que Weil formula sobre Dios: “dado que Dios es la plenitud del ser, solo el retiro de sí mismo permite que cualquier otra cosa exista. De modo que la creación es retirada y acto supremo de amor”⁹². Por lo que la atención vendría siendo “una imitación del acto de creación de Dios”, es decir, que nosotros mismos somos el obstáculo para ver la realidad, así que si nos retiramos, podemos acceder a la realidad por medio de la atención.

En este sentido, Weil plantea que por medio de la atención nos acercamos a Dios y al bien, y este acercamiento tiene por sustancia el amor. Un amor que también se refleja al

⁹⁰ Robert Chenavier, *Simone Weil. Attention to the real*. Traducido por Bernard E. Doering (Notre Dame: University of Notre Dame, 2012), 67.

⁹¹ Simone Weil, “Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares”, en *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 2009), 68.

⁹² Silvia Caprioglio Panizza, “What is ethical about attention?” *The ethics of attention. Engaging the real with Iris Murdoch and Simone Weil* (Nueva York: Rotledge, 2022), 16.

“Since God is fullness of being, only self-withdrawal enables anything else to exist. So creation is withdrawal and the supreme act of love. Attention is an imitation of God’s act of creation: ourselves are, for Weil, the obstacle to embracing reality, while attention is the way.” [Traducción propia]

prójimo. Por eso, para un desdichado su mayor necesidad es que alguien le preste atención. Tarea que no es nada fácil porque no es suficiente ni la piedad ni cualquier impulso bien intencionado, puesto que se confunde prestar atención con lástima, esa ayuda que resulta reconfortante para uno mismo. Al contrario, “la plenitud del amor al prójimo estriba simplemente en ser capaz de preguntar: ¿‘cuál es tu tormento’?”⁹³.

De esta manera, se sabe de la existencia del desdichado. Si la atención busca saber, entonces lo que esperamos saber son los tormentos del desdichado, su existencia como otro ser humano que no necesita ser comprendido ni identificado *a priori* para ser escuchado y reconocido. Por eso es indispensable saber dirigir la mirada,

[una] mirada, ante todo, atenta, una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Solo es capaz de ello quien es capaz de atención.⁹⁴

Sin embargo, en toda la explicación de Weil encuentro un problema que se relaciona con el planteamiento de este ensayo, y es si es posible prestar atención sin eliminar el yo. Esto es un problema porque Weil considera que se debe hacer una total eliminación del yo, puesto que en este el egoísmo es el mal radical que anula la alteridad y nos impide acceder a la realidad. Todo está subsumido a nuestro poder y a nuestras ideas, robando el lugar del otro. Para la autora, el yo ejerce total fuerza sobre el otro, nos ubica como cuerpos sujetos a algo que ella ha denominado *gravedad* y consiste en la carencia de gracia y en ser egocéntrico.

La gracia es la que nos libera de nuestra propia exigencia. Para que esta exista en nosotros, debemos encontrar un *vacío* —al que antes hago referencia y al que ella definió como la anulación del yo—, en el que podemos ser tocados por la gracia. De esta manera, Weil mantiene el compromiso de escuchar a los que ya no tienen voz a causa de su desgracia extrema. Solo la gracia es la que hace

⁹³ Simone Weil, “Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares”, en *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 2009), 72.

⁹⁴ *Ibid.*, 72.

que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y la desgracia. Es la misma para los dos objetos.⁹⁵

Sin embargo, aquí encuentro grandes dificultades. En primer lugar, eliminar completamente el yo me resulta imposible y más aún si pretendemos que este (el yo) sea el principio del encuentro con la alteridad, porque soy yo y es a través de ese yo que puedo entrar en relación con otro (que también tiene un yo) y con las cosas. ¿Cómo podría entonces asimilar el dolor del otro sin el yo? Es claro que para Weil la *malheur* causa tal cosificación del ser humano que anula su yo. No obstante, ¿por qué insistir en abandonar el yo, incluso sin ser tocado por esta (*malheur*/desgracia) para poder ver al otro?

Además, ¿cómo poder renunciar a absolutamente todo? ¿Acaso Weil pudo eliminar su yo, incluso escribiendo sus obras, que son, para mí, la representación más profunda de su yo? No lo pienso posible, porque desprenderse de todo en esta época significaría un retiro radical del mundo, y que solo comprendo un poco en la soledad de los monjes en los templos y en las prácticas del budismo u otras tradiciones ascéticas.

Además, el aspecto religioso de Weil, al parecer, da por hecho que para atender a la desgracia del otro debe haber alguna clase de manto divino que nos evoque un amor por el prójimo y una bondad santa. Ya lo mencionaba Murdoch cuando afirmaba que esta idea de vacío o de vacuidad pensada bajo un contexto moral y religioso puede

convertirse en el tipo de ascetismo previsto por Simone Weil, en el que el que sufre, rechazando los consuelos de fantasía, se aferra firmemente a la dolorosa realidad: por ejemplo, o en la terrible situación de esperar la inevitable muerte de un ser querido.⁹⁶

⁹⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, en *Escritos de Londres* (Madrid: Trotta, 2000), 35.

⁹⁶ Iris Murdoch, “Metaphysics: A Summary”, en *Metaphysics as a guide to morals* (Londres: Penguin Books, 1992), 525.

“Or this can be made into the kind of asceticism envisaged by Simone Weil, wherein the sufferer, refusing the consolations of fantasy, takes a firm hold upon the painful reality: as in the case of bereavement, for example, or in the terrible situation of waiting for the inevitable death of a loved person.” [Traducción propia]

¿Es necesario tal “ascetismo” para poder llegar al otro?, y ¿es posible desligarse de tal relación religiosa? Aquí puede ser de mucha ayuda dialogar de nuevo con Iris Murdoch.

En *La soberanía del bien*, Murdoch emplea la noción de *atención* de Weil “para expresar la idea de una mirada fija, justa y amorosa, dirigida sobre la realidad individual”⁹⁷ y afirma que la atención sería algo característico del agente moral activo. Siguiendo a Weil, Murdoch equipara la atención con la oración: “la oración no es en sí ninguna petición, sino simplemente una atención a Dios que es a su vez una forma de amor”⁹⁸; sin embargo, es en este punto en el que Murdoch decide marcar su diferencia con Weil, al proponer una moralidad secular que no considera la idea de un Dios personal. En palabras de la autora:

aunque nunca sentí el impulso de regresar a Dios padre y nunca lo he hecho (quiero decir que no creo en la divinidad de Cristo), empecé a sentir, en parte como filósofa y en parte de un modo más general en la vida, que el lugar de Dios, estando vacío, necesitaba llenarse con un tipo de reflexión más positiva, un tipo de filosofía moral [...] que explicara cosas fundamentales sobre el alma humana y el ser humano.⁹⁹

Además, contrario al concepto de *descreación* de Weil, Murdoch habla de un *desprendimiento*. Este consiste básicamente en eliminar una parte del yo, el ego, porque este impide la atención, ya que es el que se encarga de reforzarnos la idea de “querer ver solo lo que queremos ver”. Así que, de acuerdo con Weil, no se ve aquello que nos cause disgusto o conmoción. Simplemente se dice que es difícil. Cuesta ver lo feo, lo monstruoso, la manifestación del dolor y hasta el llanto o la enfermedad, así como aceptar las tragedias y desgracias que ocurren día a día porque para muchos es inimaginable. Y como he mencionado, todo lo inimaginable en los seres humanos es un acto de negación, incluso de falta de creatividad, es la negación de sentir que se puede imaginar el desastre. El afán profundo de vivir en la comodidad nos niega ver las cosas más allá de solo como nos gustaría que fueran. Vivimos en la ensoñación sin imaginación, como lo mencioné en el apartado anterior.

⁹⁷ Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 121.

⁹⁸ Iris Murdoch, “De dios y del bien”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 151-152.

⁹⁹ Andreu Jaume, “Iris Murdoch: entre la filosofía y la novela”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 27.

Para contrarrestar esto, Murdoch propone eliminar la parte egoísta del yo, señala que la “psique es un individuo históricamente determinado que sin cesar cuida de sí mismo”¹⁰⁰, lo que hace que, en algunos aspectos, se parezca a una máquina, que tiene como principal pasatiempo la ensoñación y no se enfrenta a realidades desagradables. Además

Su conciencia no es normalmente un cristal transparente a través del cual mira el mundo, sino una nube de ensueños más o menos fantásticos diseñada para proteger a la psique del dolor. Constantemente busca consuelo, bien a través de un hinchamiento imaginario del yo o bien a través de ficciones de naturaleza teológica. Hasta su amor es, demasiado a menudo, una afirmación del yo.¹⁰¹

Esta idea de “la máquina” se basa en una perspectiva freudiana que Murdoch usa para señalar que la perfección moral es inalcanzable. La autora ve en el psicoanálisis de Freud una concepción secular de lo que la tradición cristiana entiende como pecado original, el cual representa la imposibilidad de autoconocimiento y la tendencia al egoísmo como algo natural inscrito en la dinámica de los instintos. Tal como lo señala: “El ‘autoconocimiento’, en el sentido de un entendimiento minucioso de la máquina de uno mismo, me parece que normalmente es, salvo a un nivel bastante simple, una ilusión”¹⁰².

Lo anterior se ve reflejado en el comportamiento del señor Arrowby, personaje de su novela *El mar, el mar*, cuando comienza a escribir su autobiografía, preguntándose si este medio es el mejor para arrepentirse de su egoísmo, escribiendo: “como no soy filósofo, solo puedo reflexionar sobre el mundo reflexionando sobre mis propias aventuras en él”¹⁰³. Murdoch muestra que el mundo del señor Arrowby está construido a imagen y semejanza de su ego. Que su egoísmo siempre lo privó de un diálogo verdadero consigo mismo y que siempre que intentaba escudriñar sus adentros caía sobre su mente un velo que le hacía sentir bien incluso en sus recuerdos más horrorosos en los que solo había causado dolor a otros.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Iris Murdoch, “La soberanía del bien sobre otros conceptos”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 185.

¹⁰² Andreu Jaume, “Iris Murdoch: entre la filosofía y la novela”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 67.

¹⁰³ Iris Murdoch, *El mar, el mar* (Barcelona: Lumen, 2019), 22.

Así que su problema siempre fue la manera en la que miraba el mundo y a los demás porque su mirada no iba más allá de la conveniencia y el deseo de poseer.

Es en este sentido en el que Murdoch plantea el desprendimiento, pues la atención es hacia afuera, lejos de uno mismo. Por lo que el *desprendimiento* sería un deseo desinteresado por la verdad, en el que abandonamos las pretensiones que tengamos sobre esta. Así lo señala en su ensayo “Fact and value”: “el cambio moral proviene de una atención al mundo cuyo resultado natural es una disminución del egoísmo a través de un mayor sentido de la realidad de, en primer lugar, por supuesto, otras personas, pero también de otras cosas”¹⁰⁴.

En este sentido, Murdoch aboga por lo privado. Puede que esto resulte confuso y hasta contradictorio. ¿Cómo eliminar el yo egoísta y aun así conservar el yo? Cuando la autora plantea preguntas sobre cómo podemos hacernos moralmente mejores o cómo ser buenos, es porque el yo pareciera que pudiera perfeccionarse al eliminar solo el egoísmo y este yo resulta importante porque este representa la experiencia, que es un conjunto de cosas: perspectivas, historia y vida interior. Esto lo exploraré detalladamente más adelante. Por ahora, continuemos con la idea de la posibilidad de este perfeccionamiento y así la vida interior es lo que nos hace ser quienes somos y quienes son los otros. La atención se familiariza con la experiencia y esta se ejercita por medio de movimientos internos para acercarnos al bien.

Esto es lo que Murdoch nos muestra en su ejemplo de M y D:

Una madre, a la que llamaré M, siente hostilidad hacia su nuera, a la que llamaré D. A M, D le parece una buena chica, pero, aunque no exactamente ordinaria, sí poco sofisticada y carente de dignidad y refinamiento. D suele ser abierta y familiar, escasamente ceremoniosa, brusca, a veces descaradamente grosera y siempre fatigosamente juvenil [...]. M cree que su hijo se ha casado por debajo de sus posibilidades. Para los objetivos del ejemplo, asumamos que la madre, que es una persona muy “correcta”, trata muy bien siempre a la chica [...]. La cuestión es asegurarnos que, sea lo que sea lo que está *ocurriendo*, ocurre solo en la cabeza de M.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Iris Murdoch, “Fact and value”, en *Metaphysics as a guide to moral* (Londres: Penguin Books, 1992), 50.

¹⁰⁵ Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 96.

A pesar de que M sentía hostilidad, celos e insatisfacción hacia D, reflexiona deliberadamente sobre todos los aspectos de D, y va cambiando de a poco su visión sobre D hacia una manera de verla más positiva, lo cual implica un proceso en el que M se halla inmersa en una “lucha interna”. Esta lucha no es más que la actividad moral en su interior, pues la actividad que M realiza es la suya propia y solo podría desarrollarlo en privado y no en una conversación con otro tratando de analizar si D tiene algo bueno o cómo se comporta. Al contrario, todo este ejercicio interior hace que la atención pueda cambiar su visión impulsada por el amor. ¿Cómo actúa el amor aquí? Esto lo desarrollaré después.

Sin embargo, ¿se trata aquí de eliminar el ego del todo? No es fácil llevar esto a la práctica y encuentro problemático poder afirmar que el yo egoísta o el ego desaparecerá sin más. Para mí, este no puede eliminarse ni con la descreación de Weil, ni con el desprendimiento de Murdoch. No nos queda otra que aprender a vivir con él. Tal vez, la atención al fin y al cabo sí se necesite del ego. Pretendo entonces explorar a continuación la pregunta: ¿cómo el ego nos puede proporcionar un factor importante para acercarnos a la realidad del dolor del otro y atender a este?

La subjetividad como acogida del otro

Nos queda preguntarnos por la subjetividad. ¿Cómo atender sin nuestro ser? Para responder a lo anterior, me sirvo del pensamiento de Emmanuel Levinas, quien, contrario a Weil y Murdoch, considera que resulta imposible eliminar el egoísmo. No se puede dar la relación con el otro si el yo desaparece. Este debe existir, así como también existe el otro fuera de mí. El yo no debe ser un medio de autoexaltación, al contrario, el yo debe entender que hay una relación desde él mismo hacia Otro¹⁰⁶: al recobrar mi identidad puedo iniciar a recorrer el camino hacia el Otro, es decir que el yo no está afuera de la relación con el Otro. En palabras de Levinas:

La alteridad, la heterogeneidad radical de Otro, no es posible más que si Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada en la

¹⁰⁶ Levinas describe al Otro, con mayúscula inicial, como la alteridad radical que se resiste al Yo. El Otro es divino, es manifestación de Dios, rasgo de la trascendencia. Por esta razón, el término *Otro* se usará cuando el contexto indique que su sentido es el ya expuesto.

relación, ser Mismo no relativa sino absolutamente. *Un término no puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación más que como Yo*. Ser yo es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa.¹⁰⁷

Debe existir el yo para que este se abra a la alteridad al entender que hace parte de todas las realidades del mundo. Así, el yo no puede manipular tal relación, no puede gobernar al Otro ni conceptualizarlo. La anulación del yo no es absoluta, el yo, aun egoísta, abre la posibilidad de la alteridad: “el yo que lo aborda no queda aniquilado con su contacto ni se ve transportado fuera de sí, sino que permanece separado y conserva su reducto propio”¹⁰⁸.

¿Cómo me acerco a la realidad del otro sin que mi egoísmo lo gobierne? Levinas nos habla de una relación ética y de un deseo metafísico para responder a esto. El deseo metafísico es el que permite que el Otro no se reduzca a ningún concepto, porque no se desea nada en concreto: el deseo por el Otro es uno que no se posee, que no obliga, ni busca satisfacerse “[La] de-posición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada”¹⁰⁹. Desinteresado significa la salida del ser. Levinas afirma que para lograr la relación con el Otro hay que abandonar el interés y convertirlo en desinterés, esto es ponernos en el lugar del otro sin esperar nada a cambio, solo dar.

Y la relación ética es aquella que no “se trata de pensar juntos al otro y a mí, sino de estar o ser enfrente, de cara”¹¹⁰. Este cara-a-cara que nos plantea Levinas designa el llamado supremo: no matarás. Como la alteridad es primero que todo, *antes de*, entonces no es producida ni por una intensión ni por voluntad. De esta manera, es inútil una comprensión *a priori* porque no puede darse. No se comprende al Otro. Antes de eso aparece un rostro que nos reclama y cuestiona. Ante este cuestionamiento, y a pesar del yo, se da la relación ética

¹⁰⁷ Emmanuel Levinas, “Metafísica y trascendencia”, en *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 31.

¹⁰⁸ Emmanuel Levinas, “Separación y discurso”, en *Ética e infinito* (ePub Titivillus, 1991), 80.

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas, “Secreto y libertad”, en *Ética e infinito* (ePub Titivillus, 1991), 31.

¹¹⁰ *Ibid.*, 43.

con el Otro. Surge así en nosotros un movimiento hacia la llamada del Otro. En palabras de Levinas:

[...] el ser no se sitúa en la luz de otro sino que se presenta él mismo en la manifestación, que únicamente ha de anunciarlo; está presente como dirigiendo esta manifestación misma; está presente antes de la manifestación, la cual tan solo lo manifiesta. *La experiencia absoluta no es des-velamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y del que expresa; por ello mismo manifestación privilegiada del Otro —manifestación de un rostro más allá de la forma.¹¹¹

El rostro es algo que nos prohíbe matar porque el rostro del Otro destruye esa imagen plástica o idea adecuada que pueda crear el yo y porta una noción de verdad, que es la expresión:

El rostro es una presencia viva; es expresión. La vida de la expresión consiste en ir deshaciendo la forma en que el ente, al exponerse como tema, por ello mismo se disimula. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta se presta, como dice Platón, socorro a sí mismo. Deshace a cada instante la forma que ofrece.

Y recibir esta expresión es ir más allá del egoísmo, es tener la idea de lo infinito, es decir, “el rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto”¹¹². Esto significa que cuando alguien mire nuestro rostro no ve a ese personaje, no somos eso que se aparenta, sino que el rostro es en sí mismo sentido, es decir, un llamado, puesto que este no puede contenerse en nuestro pensamiento bajo una forma.

Aquí por fin he logrado ir más allá de la mirada moderna de la desgracia que se empeña en la representación del otro, de su sufrimiento. En este sentido, ¿el rostro del Otro puede superar la fantasía? Según Susan Sontag, se crea una distancia para mirar cualquier cosa, incluso la guerra, y desde esa distancia todo se ve como imagen. Según mi parecer, al verse todo como imagen la mirada no es más que la objetivación del otro y de su sufrimiento,

¹¹¹ Emmanuel Levinas, “Separación y discurso”, en *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 66.

¹¹² Emmanuel Levinas, “Secreto y libertad”, en *Ética e infinito* (ePub Titivillus, 1991), 47.

el yo se engrandece, no hace nada por acortar esa distancia, al contrario, se ve amenazado ante la exigencia de lo que aparece en la imagen. Lo que aparece en la imagen le puede ocasionar disgusto o placer: “en cuanto objetos de contemplación las imágenes de lo atroz pueden satisfacer algunas necesidades distintas. Fortalecernos contra las flaquezas. Volvemos más insensibles. Reconocer la existencia de lo irremediable”¹¹³. Así, la fantasía produce esas sensaciones consoladoras y esperanzadoras, lo que impide el acceso a eso que está fuera de uno mismo. Ante esto no hay “algo” por reconocer, la imagen no nos muestra ninguna desnudez.

La irrupción del rostro descoloca de una forma adecuada al yo: “la *revelación* constituye, respecto del *conocimiento objetivador*, una verdadera inversión”¹¹⁴. En este sentido, la verdad surge cuando sin apropiarse del otro, se le habla y así la relación con el Otro la hace posible. La verdad se vincula con la justicia, pues esta última reconoce en el Otro a un maestro. Aquí el habla no representa al Otro, no lo cosifica: “la obra del lenguaje es completamente distinta: consiste en entrar en relación con una desnudez desprendida de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma”¹¹⁵.

No se trata de comprender al otro, porque eso sería subsumirlo al Yo, sino de responder a su demanda, porque aparece un rostro que nos reclama y nos exige. Ese rostro se revela ante mí, su desnudez me exige el siguiente mandato: no me mates.

La relación con el rostro no es conocimiento de objeto. [...] La desnudez del rostro es despojamiento e indigencia. Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, a quien se aborda con un ‘usted’, en una dimensión de altura.¹¹⁶

Por consiguiente, cuando se ocultan los rostros y no hay a quién dirigirse es cuando comienza la tiranía. Objetivizar al otro, no reconocerle su desgracia, peor aún, quitarle su lugar, es ejercer total fuerza sobre este, una fuerza tal que Levinas la llama *totalidad*:

¹¹³ Emmanuel Levinas, “Separación y discurso”, en *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 69.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, 77.

¹¹⁶ *Ibid.*, 78.

Para la tradición filosófica los conflictos entre Mismo y Otro se resuelven por medio de la teoría, en la que Otro se reduce a Mismo, o concretamente mediante la comunidad del Estado, en que bajo el poder anónimo (aunque sea inteligible) el yo vuelve a encontrarse con la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad.¹¹⁷

Así, la relación que surge no involucra la voluntad, ni la intención, ni mucho menos la elección. Tal relación es de responsabilidad. Esta no se mide, no se calcula, no se equipará con nada y no se encuentra en el lenguaje de la tradición filosófica. Más bien, la relación ética surge a partir de la *acogida*. Para Weil, la experiencia del sufrimiento del otro es una actitud de *acogida* de esa experiencia y de reflexión, distinto al solo pensar o experimentar cómo vivir. La verdad no es un ejercicio meramente teórico o conceptual, más bien implica un acercamiento a lo real desde la propia experiencia. Así, la relación con el otro se convierte en una obligación y es más una obligación eterna: “hacia el ser humano no dejarle pasar hambre cuando se le puede socorrer”¹¹⁸.

Por tanto, dado que el Otro nos enseña, es nuestro maestro, tal como señala Levinas, la *acogida* es un simple movimiento hacia el otro, un deseo sin apropiación, desinteresado, que solo recibe: “es recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no-alérgica, una relación ética; pero este discurso acogido es una enseñanza”¹¹⁹. *Acoger* al otro es romper con la totalidad, con la fuerza y la comprensión, ya que no se trata de explicar, sino de responder al sufrimiento, a la exigencia que el rostro del Otro pone frente a mí. Lo anterior implica un despertar moral en el que descubro mi responsabilidad por el Otro.

Esta relación ética, que surge por medio de la *acogida*, se da en el lenguaje. Sin embargo, aquí el lenguaje no es un sistema de reglas ni designa nombres, no habla de algo, sino que se *dirige a alguien*, solicita, demanda, funciona como un llamado en el que en el diálogo el Otro es un maestro que me enseña, me cuestiona e interpela. Se debe afrontar la

¹¹⁷ Emmanuel Levinas, “Metafísica y trascendencia”, en *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 44.

¹¹⁸ Simone Weil, “Las necesidades del alma”, en *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 2014), 25.

¹¹⁹ Emmanuel Levinas, “Metafísica y trascendencia”, en *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 49.

responsabilidad del sufrimiento del otro escuchando su palabra, pues, así como lo señala Weil,

los desgraciados suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en las que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan.¹²⁰

Ahora bien, es problemático para mí cuando en la relación con el Otro, Levinas involucra a Dios. A diferencia de lo que ocurre en el pensamiento de Murdoch, quien es con quien quiero llegar a alguna posible respuesta sobre cómo atender a la desgracia del otro sin una trascendencia religiosa como la de Simone Weil. Se trata de atender al otro y a su dolor no como una obligación religiosa, sino como parte de nuestra cadena de valores. Tal vez, pienso que la atención sí necesita de la *acogida*, no solo relacionada con el otro, sino también hacia uno mismo. Con el reconocimiento del yo puedo reconocer a Otro.

Sin embargo, como ya he expuesto, la relación con el Otro implica varios aspectos que me resultan problemáticos de acuerdo con los planteamientos estudiados en este ensayo. Por una parte, la anulación del yo en el pensamiento de Weil y, por otra, que la trascendencia se vea vinculada a lo religioso en el de Weil y Levinas. Pero, en mi caso particular no tengo una experiencia de Dios. Y aunque no he podido responder con certeza cómo la atención podría funcionar mejor reconociendo el yo, he dado algunas luces sobre la discusión. Para terminar, quiero explorar las diferencias entre Murdoch y Levinas sobre la relación de la ética con lo trascendente, justamente para investigar cómo puede desligarse la atención a lo real de la referencia religiosa.

Para Levinas, Dios se vuelve accesible solo por medio de las relaciones con Otros, es decir que la relación con Dios solo puede mediarse éticamente, jamás de manera directa. Y esto es porque para el autor no puede existir tal cosa como un Dios consolador: “[un] Dios al servicio de la conciencia egoísta: [...] un dios para nosotros. [...] Es solo al volvernos moralmente sensibles a los demás que cumplimos nuestra humanidad y nos mantenemos en

¹²⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, en *Escritos de Londres* (Madrid: Trotta, 2000), 29.

una relación adecuada con Dios”¹²¹. De esta manera, Dios solo puede aprehenderse en la relación ética, es decir, con el Otro. Mientras que, para la autora, la idea de la consolación proviene de la fantasía creada por el yo, así que ella prefiere la idea de ser “buenos por nada”, pues no se está esperando nada a cambio, ni nos evita el castigo ni se nos premia, y la moral surge al entrar en relación/atender al otro.

Estos autores nos ofrecen una postura clave en cuanto a la atención del otro y de uno mismo. Más allá de las grandes diferencias entre los postulados de estos dos filósofos, ambos se encuentran en que la relación con el otro es de responsabilidad y esto es, a mi parecer, lo que demanda la atención hoy en día para poder mantener la afirmación de uno mismo y, al mismo tiempo, reconocer al otro en todo escenario, incluso en el más doloroso.

Conclusión: el amor para atender la desgracia

En los planteamientos anteriores hemos visto cómo la mirada moderna de la desgracia se manifiesta de diferentes formas que nos alejan de la verdad y de la relación con el otro y con uno mismo. Para contrarrestar esta mirada fantasiosa, la atención puede servir como método para acercarnos tanto a la verdad como a la desgracia del otro. Sin embargo, aún falta algo que nos incline a hacer tal movimiento, algo que nos detenga y oriente. Esto es el amor.

El *amor* ha sido desligado de la vida moral y Murdoch reclama su uso. La filosofía moral contemporánea resta importancia a este aspecto al considerar el hecho y la acción por encima de otras cualidades morales, como la atención, el amor y los eventos internos en este caso.

Murdoch crítica la presentación de un individuo solitario y totalmente libre que basa todos sus actos morales en la elección. Lo anterior surge de una serie de argumentos que la autora expone, en los que crítica al existencialismo, el conductismo y la propuesta de la voluntad como centro de la moral. Según Murdoch, la imagen de hombre que propone la filosofía moderna es

¹²¹ Fiona Ellis, “Murdoch and Levinas on God and Good”. *European Journal for philosophy of religion* 2, (2009): 76.

conductista porque conecta el significado y el de la acción con lo públicamente observable, es existencialista porque elimina al yo sustancial y su énfasis en la voluntad solitaria y omnipotente y es utilitaria en su asunción de que la moral está y solo puede estar concernida por actos públicos.¹²²

Por otra parte, también la autora critica a la filosofía moral anglosajona de su época que cambió perspectivas de la filosofía moral al dejar de preguntarse ¿qué es el bien? y ¿cómo vivir bien? para más bien indagar “¿en qué consiste la actividad de valorar o recomendar?”¹²³. Esto trajo consigo dos problemas a la filosofía moderna, según Murdoch: (1) el bien se volvió algo indefinible “porque los juicios de valor dependen de la voluntad y la elección del individuo”¹²⁴, lo que hace que no se pueda hablar de este como algo real o trascendente; y (2) el argumento que niega la existencia de entidades metafísicas en el ámbito de la ética, así como otro argumento que sostiene que aunque existieran tales entidades metafísicas no podríamos fundamentar en estas un análisis moral, pues no es posible pasar de los hechos a los valores. Como consecuencia:

La moral no se explica mediante conceptos metafísicos como la voluntad racional, ni mediante conceptos psicológicos como los sentimientos morales. No es representada por el filósofo, ni defendida mediante argumentos filosóficos, como algo vinculado a una estructura real o metafísica. Se representa sin ningún origen trascendente. Se presenta sencillamente a través de exhortaciones y elecciones defendidas mediante la referencia a hechos.¹²⁵

También Murdoch menciona que hay una “visión actual”, según la cual “la vida moral del individuo es una serie de situaciones específicas”¹²⁶. Esta visión presenta al agente moral como racional, responsable y libre, y según la autora hay unas claves importantes que resumen esta visión: “el tratamiento conductista de la ‘vida interior’, la visión de los conceptos morales como especificaciones factuales más recomendaciones, la universalidad del juicio moral y la consiguiente descripción de la libertad moral”¹²⁷. Esto da prioridad al

¹²² Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 84.

¹²³ Iris Murdoch, “Visión y elección”, en *Nostalgia por lo particular* (Madrid: Siruela, 2019), 80.

¹²⁴ Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 77.

¹²⁵ Iris Murdoch, “Ética y metafísica”, en *Nostalgia por lo particular* (Madrid: Siruela, 2019), 59.

¹²⁶ Iris Murdoch, “Visión y elección”, en *Nostalgia por lo particular* (Madrid: Siruela, 2019), 80.

¹²⁷ *Ibid.*, 82.

hecho sobre el valor, porque a partir de actos manifiestos es que se puede caracterizar mental o moralmente a otra persona. En este escenario, expone Murdoch que las elecciones se toman por recomendaciones verbales, en las cuales

este grupo de palabras [las palabras morales] adquieren su significado a través de dos factores, que son la recomendación y la especificación (significado valorativo y significado descriptivo). [...] Un concepto moral será entonces, en líneas generales, una definición objetiva de cierta área de actividad más una recomendación o prohibición.¹²⁸

De lo anterior, se deducen dos temas importantes que preocupan a Murdoch: la ausencia de algo trascendente en la moral y el lenguaje moral. Estas dos preocupaciones son las que Murdoch intenta subsanar poniendo en escena al amor y al Bien. En este escenario cabe preguntarse ¿cuál es el tipo de palabras que son escogidas para guiar los actos morales? La respuesta es sencilla: bueno, malo, sincero, voluntad, libertad. Este tipo de lenguaje moral, afirma Murdoch, se da porque hay un método lingüístico que le proporciona a las palabras morales un significado basado en los hechos, lo que termina siendo un lenguaje meramente descriptivo del hecho. Esto trae como “resultado una esencia de la vida moral [en la que la] descripción es sencilla, conductista, antimetafísica y no deja lugar al comercio de lo trascendente”¹²⁹. Es como si la vida moral quedara reducida al comportamiento, pues solo necesitamos evaluarlo para saber cuáles son los principios morales. De acuerdo con lo anterior, Murdoch afirma que

el conductismo lingüístico y existencialista, nuestra filosofía romántica, ha reducido nuestro vocabulario y simplificado y empobrecido nuestra visión de la vida interior. Es natural que una sociedad democrática liberal no se preocupe por las técnicas de perfeccionamiento, niegue que la virtud sea conocimiento, enfatice la elección a expensas de la visión.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.*, 80.

¹²⁹ *Ibid.*, 84.

¹³⁰ Iris Murdoch, “Against Dryness”, en *Existentialist and mystics* (Londres: Penguin Books, 1997), 298.

“Linguistic and existentialist behaviorism, our Romantic philosophy, has reduced our vocabulary and simplified and impoverished our view of the inner life. It is natural that a Liberal democratic society will not be concerned with techniques of improvement, will deny that virtue is knowledge, will emphasize choice at the expense of vision; and a Welfare State will weaken the incentives to investigate the bases of a Liberal democratic society.” [Traducción propia]

Es por esto que Murdoch aboga por el uso del lenguaje “corriente”, así como por un uso creativo del lenguaje en lugar de uno pseudocientífico. En efecto, afirma la filósofa que no es posible que se siga insistiendo en tal distinción entre el lenguaje corriente (literario) y el lenguaje científico, especialmente cuando la academia se ha empeñado hoy en día en también generar una distancia con la vida interior y la particularidad. No existe tampoco eso de que un lenguaje haga un análisis más serio que otro, pues “en las palabras vivimos como seres humanos; en ellas ejercemos el poder de la moral y el del espíritu”¹³¹.

Así, lo que Murdoch propone es que la filosofía moral no debería elaborar conceptos estáticos, sino más bien construir imágenes y metáforas que van cobrando significado en el dinamismo de nuestra vida personal. Las palabras y el uso de estas se convierten en lo que ella llama “el cerco del individuo por los conceptos”¹³². Se aprende cuando las palabras se usan en privado o en público, en el contexto particular de la atención. En el que ese lenguaje secundario de conceptos morales, por ejemplo, coraje, humildad, son descriptivos y por esto ayudan al individuo moral a iluminar aspectos de la realidad.

Aprendemos prestando atención a los contextos, el vocabulario se desarrolla a través de una atención intensa a los objetos y solo podemos atender a los demás si hasta cierto punto podemos compartir sus contextos. El uso de palabras por parte de personas reunidas en torno a un objeto es una actividad humana vital y central.¹³³

En este escenario, Murdoch nos propone que el amor se haga central de nuevo, puesto que la atención se dirige mediante el amor y esto nos ayuda a fijarnos en lo particular que es el otro. Reconocer al otro se da a través de la atención amorosa y esta es la principal experiencia de la vida moral. ¿Pero cuál es el amor que menciona la autora?

Este amor no es posesivo, ni romántico, tampoco es el amor sexual; al contrario, es un amor hacia la verdad, que Murdoch asocia con Eros. “La búsqueda de la verdad, en el mundo platónico que informa el pensamiento de Murdoch y Weil, es Eros. Tal unión erótica

¹³¹ Iris Murdoch, “La salvación por las palabras”, en *La Salvación por las palabras. ¿Puede la literatura curarnos de los males de la filosofía?* (Madrid: Siruela, 2018), 66.

¹³² Iris Murdoch, “La idea de perfección”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 112.

¹³³ *Ibid.*, 118.

en busca de la verdad elimina, al mismo tiempo, las distorsiones egoístas entre nosotros y la realidad”¹³⁴.

De acuerdo con Murdoch, el Eros que Diotima describe a Sócrates es un amante de la sabiduría, lo que significa que está maquinando a favor de lo bueno y lo bello: “ver realmente algo o a alguien o verlos amorosamente (donde el amor es Eros: deseo del bien) equivale a esto: verlos a través del bien”¹³⁵. Y esto porque el amor no es ningún consuelo, sino que es luz.

Aquí volvemos a la metáfora de la luz, expuesta por Platón en el mito de la caverna. Para Murdoch el uso de las metáforas es indispensable para la filosofía porque estas “pueden ser una forma de entender nuestra condición y también de actuar sobre ella”¹³⁶. Entonces qué mejor que usarlas para que nos esclarezcan la cuestión del Bien. ¿Pero cómo nos acercamos al bien por medio de estas metáforas y palabras?

Murdoch habla del Bien comprometiéndose con la terminología de Platón, puesto que este concepto “se resiste al colapso dentro de la conciencia empírica y egoísta”¹³⁷. Platón explica el Bien usando la imagen del sol: “el peregrino moral sale de la caverna y empieza a ver el mundo real a la luz del sol y por último es capaz de mirar al sol mismo”¹³⁸. Esto nos muestra que se puede ver el sol porque es el final de una búsqueda que supone una reorientación del yo, específicamente. Aquí Murdoch, en su exposición del Bien, nos propone así un mejoramiento de uno mismo por medio de un perfeccionamiento moral. Esta postura parecería ser contradictoria con su insistente reafirmación de la anulación del yo: “silenciar y expulsar el yo, contemplar y delinear la naturaleza con mirada limpia no es fácil requiere un disciplinamiento”¹³⁹. Por un lado, eliminar el yo, por el otro, conservar una vida interior,

¹³⁴ Silvia Caprioglio Panizza, “What is ethical about attention?” *The ethics of attention. Engaging the real with Iris Murdoch and Simone Weil* (Nueva York: Rotledge, 2022), 45.

“To ‘really see’ something or someone, or to see them lovingly (where love is eros: desire for the good) amounts to this: seeing them through the good”. [Traducción propia]

¹³⁵ *Ibid.*, 58.

¹³⁶ Iris Murdoch, “La soberanía del bien sobre otros conceptos”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 208.

¹³⁷ *Ibid.*, 206.

¹³⁸ *Ibid.*, 206.

¹³⁹ *Ibid.*, 165.

una particularidad. Según Caprioglio, Murdoch nos ofrece dos posturas en cuanto al yo: (1) el yo que evoluciona a medida que se disciplina o que se reduce parcialmente, pero que a su vez es necesario (vida interior), o (2) el yo que debe eliminarse porque se interpone en el acceso a la realidad, pero que, aun así, no es el yo, sino el ego y la fantasía los que deben ser superados, debido a que estos son los generadores de consuelos.

Murdoch enfatiza al individuo como el objeto propio de la atención, su idea de atención al bien [...] abre el camino a una forma de atención que no solo se enfoca en lo particular, sino que al mismo tiempo es abierta y receptiva a lo que aún no está individualizado.¹⁴⁰

Podría decirse entonces que a partir del análisis del concepto del Bien que hace Murdoch, el mejoramiento de uno mismo puede sacar esas tendencias egoístas del yo por medio de un peregrinaje, tal como lo enseña la metáfora del mito de la caverna. Este peregrinaje también incluye la metáfora de la visión, es decir, tanto el yo como la mirada se orientan y se mejoran. No obstante, siguiendo el camino del Bien ¿cómo funcionan todos estos planteamientos y se relacionan con la orientación del yo y la mirada hacia la realidad y hacia el sufrimiento de los demás?

Para responder a esta pregunta volvamos sobre el ejemplo de M. Cuando M mira a D concentra su atención, esto no es solo ver con cuidado a D, sino que trata de verla con justicia y amor. M está sumida en lo que Murdoch llama una *tarea infinita*¹⁴¹. Esta tarea implica la idea de perfección que orienta el uso de palabras como “amor” al caracterizar a M. Igualmente, esta tarea “exige un análisis de conceptos mentales que sea diferente al

¹⁴⁰ Silvia Caprioglio Panizza, “What is ethical about attention?” *The ethics of attention. Engaging the real with Iris Murdoch and Simone Weil* (Nueva York: Rotledge, 2022), 50.

“While Murdoch emphasizes the individual as the proper object of attention, her idea of attention to the good, as we have seen, opens the way to a form of attention that is not only focused on the particular, but also at the same time open and receptive to what is not yet individuated.” [Traducción propia]

¹⁴¹ Véase la siguiente definición: “las tareas morales son característicamente infinitas no solo porque ‘dentro’, como si dijéramos, de un concepto dado nuestros esfuerzos son imperfectos, sino también porque a medida que nos movemos y miramos nuestros conceptos cambian ellos mismos”. Iris Murdoch, “La soberanía del bien sobre otros conceptos”, en *La soberanía del bien* (Madrid: Taurus, 2019), 112.

genético”¹⁴², puesto que viene siendo la búsqueda de la verdad y nos permitirá ante todo reconocer que hay otros que sufren y que demandan nuestra atención.

En este orden de ideas, este proceso de reconfiguración de la mirada en una mirada amorosa se apoya en la atención, usando elementos como las palabras y la obligación, pues para ver lo que *está ahí* se requiere disciplina. Pero ¿de qué manera en este proceso las palabras toman el rol importante de describir el peregrinaje hacia la luz? Se debe ser preciso con estas, lo que se relaciona con la mirada amorosa es la obediencia. Según Murdoch y Weil, debemos obedecer a la realidad como un ejercicio de amor.

Cuando Simone Weil dice que la “voluntad es obediencia y no resolución” significa que la voluntad influye en la opinión por medio de una sostenida atención a la realidad¹⁴³. En palabras de Murdoch, la idea de la mirada amorosa, que se orienta hacia una persona, cosa o situación, presenta la voluntad como la obediencia:

si presentamos al agente como alguien obligado por la obediencia a la realidad que puede ver, no va a decir, “esto es justo, elijo hacer esto”, sino que dirá “esto es A, B, C, D (palabras normativas descriptivas)” y la acción se producirá de forma natural.¹⁴⁴

Por lo que la realidad no se ve permeada por el yo, porque este obedece estando atento a lo que *está ahí*, pues la visión justa y compasiva no pertenece al ego. Así que la habilidad para dirigir la atención lejos del yo es el amor, pues “es en la capacidad de amar, es decir, de ver, en lo que consiste la liberación del alma de la fantasía”¹⁴⁵.

Este es el amor que Murdoch reclama en la filosofía: “un ejercicio de justicia y de realismo y de saber mirar”¹⁴⁶. Así la mirada amorosa, que es la metáfora que en este artículo nos compete, guía el peregrinaje del yo hacia la realidad, siempre conteniéndolo a conciencia, sin esperar ninguna recompensa. Un ejemplo de esto es la mirada del buen artista, quien deja de ser para prestar atención a algo más. En cambio, en el arte mediocre se puede apreciar la

¹⁴² *Ibid.*, 105.

¹⁴³ *Ibid.*, 130.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 132-133.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 168.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 203.

intrusión de la fantasía y la afirmación del yo¹⁴⁷. Cuando se ha llegado a tal estado, algo responde a esa conciencia virtuosa, y eso es el Bien.

¿En qué consiste el bien del que nos habla Murdoch? La autora se niega a definirlo y a representarlo. Solo puede decirse que el Bien “es la prueba de sí mismo y no necesita ningún otro matiz”¹⁴⁸. El Bien es algo independiente de la valoración humana, está más allá, es trascendente. Así que solo sabemos que el amor se mueve de manera natural hacia el Bien, pues este funciona como un centro magnético. Así, Murdoch, de modo contrario a Weil, propone una omnipresencia del Bien. No es que Weil no la contemple, es solo que le da un valor religioso: “Dios creó al mundo” y al ser su creación podemos amar todo ¿incluso lo que esté mal?

Para Murdoch, el Bien es trascendente y sostiene este argumento en la belleza. A esta también le da un carácter trascendente porque esta no puede ser poseída ni destruida, es completamente inaccesible y, por tanto, incorruptible e indestructible. La autora liga lo anterior con la relación entre el realismo moral y lo trascendente. Esto último como algo implícito en el concepto de Bien: “que ‘el bien es una realidad trascendente’ significa que la virtud es un intento por rasgar el velo de la conciencia egoísta y unirse al mundo tal y como es¹⁴⁹”.

Así Murdoch tiene una concepción realista del bien, pues de lo que se trata aquí es de obedecer a la realidad. Por esto no es posible que el ser humano prefiera dejar de lado su excelencia moral por la satisfacción producida por la fantasía tanto personal como social. Y aunque es “normal” que los seres humanos no sean capaces de soportar tanta realidad, como he mencionado en los acápites anteriores, y busquen consuelo para lidiar con la desgracia, podemos encontrar en el arte impersonal la mayor muestra del mundo que *está ahí*, de nuestro mundo. El artista nos muestra una perspectiva adecuada de la realidad. El arte es el sol en nuestro tiempo, es la luz que ilumina las cosas para orientarnos a verlas con amor, porque el

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, 215.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 207.

arte nos ayuda a resistir a nuestras propias ilusiones, pues no debemos ser buenos para algo, sino ser buenos por nada.

En suma, para tratar de responder a la pregunta planteada en este artículo (¿cómo podemos alejarnos de la mirada moderna de la desgracia por medio de la atención manteniendo la individualidad (yo) y la vida interior?), he recorrido diferentes caminos en los que el yo es el principal problema para acercarnos a la realidad. Hemos visto diferentes formas de lidiar con él: su completa eliminación, su perfeccionamiento y su existencia para afirmar al otro. En todo caso, en este ensayo, he expuesto que el sufrimiento y la desgracia son un asunto moral y he defendido que deben ser atendidos a través de una mirada amorosa que nos oriente en el perfeccionamiento de uno mismo, para poder alejarse de la fantasía que nos consuela y distrae de la relación con el otro y el mundo. La mirada amorosa abre la posibilidad de escuchar y atender la desgracia, de combatir la fuerza y la opresión que dan fin a toda vida interior. Y aunque los objetos de atención son infinitos, en este ensayo demando que se atienda la desgracia para sanar aquellas heridas que han dejado en muchos de nosotros la marca de la esclavitud.

Bibliografía

- Caprioglio Panizza, Silvia. *The ethics of attention. Engaging the real whit Iris Murdoch and Simone Weil*. Nueva York: Rotledge, 2022.
- Chenavier, Robert. *Simone Weil. Attention to the real*. Trad. por Bernard E. Doering. Notre Dame: University of Notre Dame, 2012.
- Ellis, Fiona. “Murdoch and Levinas on God and Good”. *European Journal for philosophy of religion* 2, (2009): 63-87.
- Jaume, Andreu. “Iris Murdoch: entre la filosofía y la novela”. En *La soberanía del bien*. Madrid: Taurus, 2019.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.
- . “Simone Weil contra la Biblia”. En *Difícil libertad*. Fundación David Calles, 2005.
- . *Ética e infinito*. ePub Titivillus, 1991.

- Murdoch, Iris. *La soberanía del bien*. Madrid: Taurus, 2019.
- . “Visión y elección”. En *Nostalgia por lo particular*. Madrid: Siruela, 2019.
- . “Ética y metafísica”. En *Nostalgia por lo particular*. Madrid: Siruela, 2019.
- . “La salvación por las palabras”. En *La salvación por las palabras. ¿Puede la literatura curarnos de los males de la filosofía?* Madrid: Siruela, 2018.
- . “El arte es la imitación de la naturaleza”, en *La salvación por las palabras. ¿Puede la literatura curarnos de los males de la filosofía?* (Madrid: Siruela, 2018).
- . *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. Madrid: Siruela, 2015.
- . “La ética y la imaginación”. *Revista Internacional de Filosofía*, n.º 60 (2013): 23-35.
- . “Against Dryness”. En *Existentialist and mystics*. Londres: Penguin Books, 1997.
- . “Fact an value”. En *Metaphysics as a guide to moral*. Londres: Penguin Books, 1992
- . “Metaphysics: a Summary”. En *Metaphysics as a guide to morals*. Londres: Penguin Books, 1992.
- Noël, Mariel. “Introducción”, en *Simone Weil. Attention to the real*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2012.
- Oton, Josep. “Simone Weil: un desencanto creativo”. En *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.
- Pavese, Cesare. *Lavorare stanca - Trabajar cansa*. Medellín: Fallidos Editores, 2019.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 1998.
- Romano, María del. “Simone Weil y la filosofía”, *Revista Rúbricas*, n.º 12 (2017): 1-8.
- Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Bogotá: Penguin Random House, 2018.
- Torre, Massimo de la. “Reflexiones sobre la Iliada”. En *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.
- Valéry, Paul. *La idea fija*. Madrid: Visor, 1988.

- Weil, Simone. “Meditación sobre la obediencia y la libertad”. En *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*. Barcelona: Página Indómita, 2020.
- . *La condición obrera*. Madrid: Trotta, 2014.
- . *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 2014.
- . “Análisis de la opresión”. En *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Buenos Aires: Edición Godot, 2014.
- . “Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares”. En *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 2007.
- . “A una joven rica”. En *Venecia salvada*. Madrid: Trotta, 2006.
- . “La persona y lo sagrado”. En *Escritos de Londres*. Madrid: Trotta, 2000.
- . “El amor a dios y la desdicha”. En *Pensamientos desordenados*. Madrid: Trotta, 1995.
- . “La Ilíada o el poema de la fuerza”. En *La fuente griega*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1961.
- Woolf, Virginia. *De la enfermedad*. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor, 2014.