



**Simone Weil, una propuesta para pensar a Dios por fuera de la metafísica**

Jorge Mario Mesa González

Tutor:

Héctor David Rojas Villamil

Título a obtener: Abogado

Facultad de Jurisprudencia

Jurisprudencia

Universidad del Rosario

2025

## **Resumen.**

La idea de Dios se ha planteado en la filosofía en íntima relación con la metafísica. Después del nihilismo pensado como el estadio final de aquella, la suerte de Dios ha seguido, como representación de lo suprasensible y lugar de los valores supremos, su mismo cauce. Ante tal situación Simone Weil nos presenta una mirada renovada que propone un acercamiento a lo divino en un camino que dista en su estructura y planteamiento de la metafísica. Este trabajo busca explorar los conceptos de la atención en Weil, así como también la separación de yo de la estructura clásica del sujeto, y el acercamiento místico a la experiencia de Dios a través de la desdicha propia y del otro. Más que una exégesis del pensamiento de Weil, se intentan abrir caminos de pensamiento a partir de una pensadora original y de una riqueza inagotable.

**Palabras clave:** metafísica, nihilismo, Simone Weil, misticismo, atención, Dios, divinidad.

## **Abstract.**

The idea of God has been approached in philosophy in close connection with metaphysics. After nihilism, understood as the final stage of the latter, the fate of God—conceived as the representation of the suprasensible and the locus of supreme values—has followed the same course. In this context, Simone Weil offers us a renewed perspective that proposes an approach to the divine along a path that differs in both structure and intent from metaphysics. This work seeks to explore Weil's concepts of attention, as well as the separation of the self from the classical structure of the subject, and the mystical approach to the experience of God through one's own affliction and that of others. Rather than an exegesis of Weil's thought, the aim is to open new avenues of reflection inspired by an original thinker of inexhaustible richness.

**Keywords:** metaphysics, nihilism, Simone Weil, mysticism, attention, God, divinity.

## I. Nihilismo, metafísica, Dios

Se dice que la nuestra es una época que vaga sin rumbo, ensordecida y desorientada, incapaz de echar el ancla por no encontrar piedra firme; pues está naufragando en un mar insondable. Su síntoma lo descubrimos en la melancolía de una verdad de la cual hoy solo quedan fragmentos, todos idénticos y en la misma medida disponibles -consumibles- sin llegar a adquirir la seguridad que antaño tuvo. Este estadio, pensado por la filosofía bajo el nombre de *nihilismo*, se expresó en sus inicios como un *olfato* íntimamente ligado a la religión y al sentido de la vida -aspectos que ha conservado-. Hoy, pensar a Dios supone hacerlo desde el nihilismo, cuya primera expresión perdurable tal vez haya sido expresada por Paul Richter (1998) en su poema "Un sueño". En él describe como, al atardecer, cae dormido sobre una colina y despierta en un espacio de tinieblas,

donde el sol no se encuentra y las tumbas yacen abiertas. También había una iglesia, en cuyo altar descendió una figura a la cual los muertos señalaron, identificaron con Cristo, y le preguntaron por Dios. A lo que respondió: “No existe”. Los muertos temblaron de terror y “Cristo” continuó con las siguientes palabras:

Anduve por los mundos, entré en los soles, sobrevolé los desiertos lácteos del cielo; pero no existe ningún Dios. Descendí a lo profundo, hasta donde el ser proyecta sus sombras, y escudriñé en el abismo y grité: “Padre, ¿Dónde estás?”. Pero solo oí el estruendo de la tempestad que nadie gobierna, y allá abajo había, sin un sol que lo hubiese creado, un extraño arco iris convirtiéndose en lluvia sobre el abismo. En este mundo inconmensurable, buscaba el ojo de Dios y no vi nada más que una órbita vacía, negra, desfondada. La eternidad permanecía abatida en medio del caos y se lo iba royendo y se devoraba a sí misma. ¡Seguid gritando tormentas estridentes, gritad sombras, porque El no está! (Antoni, 1998, p.47)

Casi 20 años después de la muerte de Richter nacerá Nietzsche, cuya filosofía hará del nihilismo un eje central. Hoy, sus múltiples imágenes gobiernan la sensibilidad que tenemos del *nihilismo*, especialmente, en la forma de su frase “Dios ha muerto” como expresada en el aforismo 125 “el hombre loco” en *La gaya ciencia*. En dicho fragmento, nos recuerda el estruendo de lo ingobernable y la ausencia de un sol creador que ya vislumbraba Richter. El loco, espantado por la muerte de Dios -a nuestras propias manos- se pregunta: “¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia donde nos movemos nosotros? (...) ¿No erramos como a través de una nada infinita?” (Nietzsche, 2016, p.169). No se trata de un mero cambio en el estadio espiritual del ser humano como perteneciendo a una tradición religiosa, como un simple movimiento al ateísmo, sino a un malestar producto de una pérdida más profunda, la del *horizonte de sentido* y de los

valores supremos que guiaban la vida y le daban su *sabor*; la pérdida del *para qué*. Estos valores que se llamaron supremos: la verdad, la bondad, y la belleza, han sido los criterios del juicio, y además, han representado los *atributos* de Dios. Pero no se trata de una casualidad. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios está hablando de la muerte de la metafísica, de la que Dios - como lo ha pensado la tradición- es una y la misma cosa. En términos generales, esta identidad se hace palpable en la construcción teórica que hace de materia prima a las bases de la iglesia latina y, posteriormente, al desarrollo de la escolástica. Pero ¿qué lo hace propiamente metafísico?

La metafísica tiene como objeto plantear la pregunta por los primeros principios. Esto es, el constitutivo más básico de la realidad, su fundamento; lo más básicamente real a partir de lo cual todo lo demás surge y está compuesto. Así, como lo señala Heidegger en *La constitución onto-teológica de la metafísica*, (2013) Dios se pensó desde la metafísica al entenderlo desde dos conceptos centrales. Primero, como *causa sui*, esto es, como motor inmóvil, soberano y creador de todo, razón suficiente de sí mismo y de todas las cosas, en suma, como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad. Segundo, se tuvo a Dios como principio moral. Incluso para Kant, que pensó a Dios como un presupuesto de la razón práctica. Para Leibniz, por ejemplo, Dios crea las mónadas y hace las veces de razón suficiente de aquellas, dotando a cada una de su existencia y esencia, y, la mónada, como *entelequia* (tendencia hacia cierta perfección) se desenvuelve en sus detalles según una armonía preestablecida que, siguiendo la *voluntad* de su creador, efectúa los cambios según un principio de lo mejor.

Expandamos en el ejemplo de Platón a partir del cual el cristianismo encontrará su primer y constante impulso, además, porque Nietzsche sitúa en Platón (y Sócrates) el inicio del nihilismo, cuyo destino y desenvolvimiento llama metafísica, y cuyo olor cadavérico solo mucho tiempo después se hizo perceptible. A grandes rasgos, para Platón la realidad corpórea tal y como se nos

ofrece -los entes en ella-, son imágenes, copias imperfectas de una *idea* verdadera y perfecta de la que toman su forma. El “ente” considerado en su totalidad y en su verdad es la *idea*, que se presenta como una suerte de *super-ente*. A partir de lo anterior, resulta una separación entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, teniendo este último una posición privilegiada como el verdadero, y el primero como mera apariencia. Esta operación se seguirá de su replicación teológica en la doctrina cristiana, comprendiendo a Dios como un ser perfecto eterno, ideal, y fuera del tiempo, mientras que al mundo sensible, terrenal, como un valle de lágrimas. Con “Dios ha muerto”, Nietzsche se refiere al mundo suprasensible en general, como que ha perdido su fuerza efectiva. Para él, la metafísica es Platonismo, y como tal, ha llegado a su final.

En *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* (2010) Martin Heidegger analiza lo que Nietzsche entiende por nihilismo, así como su intento de proponer una alternativa no-metafísica. En la *Voluntad de Poder*, rastrea Heidegger, Nietzsche dice: “¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su valor” (Heidegger, 2010, p.166). Se trata de la *desvalorización* de los valores supremos de lo suprasensible: lo verdadero como lo verdaderamente ente, lo bueno como lo que importa en todas partes, y lo bello como la unidad de lo ente en su totalidad. ¿Por qué han perdido su valor? Porque en el ser humano penetra la idea de la irrealización del mundo ideal en el mundo real; los valores de lo suprasensible no dotan de guía alguna para alcanzar unas metas que en sí mismas se han mostrado irrealizables. Este es el aspecto del nihilismo que Nietzsche califica como decadente, cuya expresión encuentra en Schopenhauer -que por lo demás admiraba- quien deduce de aquel estado que la vida no merece ser vivida ni afirmada. Pero para Nietzsche el nihilismo como destino de occidente no es solo decadencia, sino que, ante la caída de los valores supremos, se exige ver el peligro y, sin ilusiones, instaurar unos valores nuevos, hacer una *transvaloración de los valores*. Por ahora, basta mostrar el nihilismo incompleto, según el cual el

lugar que tenía Dios como valor supremo en el mundo suprasensible desaparece, sin que por ello desaparezca lo suprasensible en sí, exigiendo ser sustituido por un *ideal* otro.

Ubicados en este camino del pensar, podemos plantear la pregunta: ¿el único Dios posible es el Dios metafísico? ¿no se pierde todo sentido de divinidad? Respecto de este Dios Heidegger dirá: “A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios” (Heidegger, 2013, p.153) Simone Weil, filósofa, activista política, y mística del siglo XX tiene una especial potencia para hacernos pensar lo divino en el tiempo de la “huida de los Dioses”. En el texto *Simone Weil* la filósofa, novelista y directora de Cine Susan Sontag se pregunta ¿qué nos interesa e inspira de Weil? En una época marcada por la ausencia de un único horizonte de sentido y ensordecida por las experiencias históricas del siglo XX y del presente, “la cordura se torna transigencia, evasión, mentira” (Sontag, 2022, p.117). No se necesita tanto la verdad, nos dice Sontag -hoy no podemos hablar con seguridad de su sentido único- como de una “profundización del sentido de la realidad” (p.118) El espíritu, en precipitación permanente, siente atracción y admiración por las verdades que nacen del sufrimiento: la autoridad de Simone Weil se trata de una autoridad personal “por su manifiesto deseo de sacrificarse por sus verdades”. Su verdad va de la mano con su vida. Esta seriedad, incluso en contra de lo que se piensa como “vida sana” (p.118) la valoramos tanto como la vida misma, y nos alimenta el espíritu, respeto que nos descubre el misterio del mundo y desmiente en mayor medida la posesión de una verdad objetiva, al tiempo que hoya un camino.

En este sentido, toda verdad es superficial; y algunas (pero no todas) distorsiones de la verdad, alguna (pero no todas) demencias, alguna (pero no toda) reacción enfermiza, algunas

(pero no todas) negaciones de la vida, permiten la verdad, producen cordura, crean salud y enaltecen la vida. (Sontag, 2022, p. 119)

## II. Pensar a Dios

La vida y pensamiento de Weil -como una misma cosa- iluminan, por lo menos como posibilidad, un acercamiento a Dios distinto al que se ha planteado desde la metafísica. Sabemos por su genial autobiografía *A la espera de Dios* (Weil, 2009) que en una pequeña capilla románica de Asís, la ciudad de San Francisco, Weil experimentó que “algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas” (p.41) Esta experiencia, entre otras, nos inspira como indicio de un Dios ante el que se puede rezar y poner de rodillas. A forma de guía, pero sin tenerse por método estricto, nos uniremos al diálogo establecido por Byung-Chul Han con Weil en su texto de 2025 *Sobre Dios – pensar con Simone Weil* como uno de nuestros insumos. Así mismo, nos ubicarnos en una tradición espiritual de la que tomaremos recursos adicionales, el misticismo, respecto del cual haremos la siguiente aseveración inicial. La religiosidad de Weil, y en esto supone de por sí una posición respecto al Dios metafísico, no es la del dogma cristiano ni la de la teología clásica. Esto es cierto hasta el punto en que Weil se abstuvo de toda afiliación religiosa, incluso, como se expresa en su correspondencia con el padre Jean-Marie Perrin, nunca quiso bautizarse. Así las cosas, exploraremos la caracterización -si tal cosa es posible- del pensamiento místico de Weil en vaso concomitante con María Zambrano, filósofa y mística española del siglo XX que en su obra filosófico-poética *Claros del bosque* (2019) señala a un pensamiento de lo mismo.

Tal vez un primer paso es dar cuenta de la dificultad de la exposición. Sería un error pretender hacer una sistematización o “racionalización” de lo que equivocadamente se pueda pensar como una “doctrina” mística. Esta imposibilidad va de la mano con el tipo de experiencia a la que apunta el misticismo: a un lazo con lo divino, que rompe con las categorías del sujeto hermético separado

de un universo de objetos, y experimenta a Dios en su plenitud. A partir de ello podemos establecer un inicial elemento en común que nos sirve de base: la experiencia mística se encuentra en la imposibilidad de ponerla en palabras. Mejor dicho, ninguna palabra le hace honor a la realidad divina, porque la palabra no encuentra correspondencia con este tipo de experiencia. Este problema no lo tuvo la escolástica a la hora de pensar y teorizar a Dios, ni tampoco Descartes cuando del *cógitio ergo* deriva a Dios como substancia necesaria. La cuestión, más allá del esquema de la referencia, es que nuestro lenguaje, a través del cual comprendemos el mundo, está determinado a partir de la metafísica y siempre lleva su marca. Algo tan simple como hablar del sujeto, ya entraña en sí la separación dualista Cartesiana según la cual somos *res cogitans* y *res extensa*: decimos, “no se donde tenía la cabeza esta mañana; x perdió la cabeza; mi cuerpo está agotado, pero mi alma intacta; mi cabeza quiso hacer una cosa, mi cuerpo otra”.

No es casualidad que al intentar pensar el *ser* en la diferencia ontológica (como algo distinto del ente y no como la misma cosa, cosa que haría la metafísica), Heidegger acuda a palabras distintas para designar al propio ser humano -entre muchas otras palabras- y lo llama Dasein. En esa línea, después de su giro, o *kehre*, piensa en la poesía como la palabra que no intenta abarcar lo enunciado y fijarlo en cal para hacerlo objeto del *razonamiento* y con ello al mundo como propiedad, sino un lenguaje que señala, indica, el ser. Encuentra un camino en Hölderlin como el poeta que poetiza de la poesía. En *Holderlin y la esencia de la Poesía*, interpreta algunos lemas de Hölderlin, intentando acercarse a la esencia de la poesía, respecto de lo cual vale indicar superficialmente lo siguiente. La poesía es “la más inocente de todas las ocupaciones” (Heidegger, 2005, p.37). le dice el poeta a su madre en un Carta, pues la poesía aparece bajo la figura del juego: da rienda suelta a las ataduras, sustrayéndose de la gravedad de la palabra, es decir, no se compromete; se sustrae de la exigencia de la efectividad. Pero también la más peligrosa: Hölderlin

cae en la locura, y tiempo antes, le expresa a un amigo: “pero ahora temo que al final me ocurra como al antiguo Tántalo, que recibió más de los dioses de lo que podía soportar” (p.48); peligro que se consumará en la forma del suicidio para Kleist y en la locura para Nietzsche. Ellos tres, como señala Stefan Zweig en *La Lucha contra el demonio* (1999) comparten el común denominador de la absoluta inquietud demoníaca del espíritu: “el demonio es, en nosotros, ese fermento atormentador y convulso que empuja al ser, por lo demás tranquilo, hacia todo lo peligroso, hacia el exceso, al éxtasis, a la renunciación y hasta a la anulación de sí mismo”(p.11) Mutilación peligrosa y anulación que reconocemos en Weil, tanto como captamos en sus escritos y de primera mano su estilo poético. Con lo anterior constatado, podemos primero distanciamos de la tentación a una “exégesis”, pues la materia que tratamos dista tanto en su naturaleza, la experiencia mística, como en su forma, el aspecto poético, de una elaboración de línea metafísica. En ese sentido, Weil no piensa a Dios como una elaboración onto-teo-lógica de la verdad del ente, y así, la evocación al “Bien”, la “Belleza”, la “Verdad” y la “trascendencia” no deben entenderse en como *efectivas* a tal propósito. Así también lo cree Han, que ve en el pensamiento de la autora un encuentro con el sentido que puede “brindarnos la gozosa plenitud de ser”. (Han, 2025, p.10)

### **III. El “yo” y la contemplación**

Hoy, la institución de la oración tiene mucho en común con el pensamiento mágico de la “manifestación”. Ambas son muestras del “nihilismo incompleto” en el sentido de replicar el esquema de lo suprasensible en cuanto ámbito permanente. La oración que pide a Dios algo y espera su favorable influencia, determina la dependencia que tiene lo sensible de lo suprasensible en cuanto el último dota al primero de la existencia y mantiene la constante potencia para imprimir en él sus cambios. A menudo dicha oración suele defenderse esgrimiendo cual criterios divinos de convencimiento los ideales de lo “bueno” y lo “justo”. Por otra parte, la “manifestación” o “ley

de atracción” tiene detrás suyo la idea de que la sola voluntad intencionada hacia un resultado influye en el devenir de las cosas. “Manifiesto que esto pase de tal forma o de tal otra”, no dista mucho de decir “Dios, haz que esto pase de determinada manera” salvo que la “oración” mantiene un cierto sentido de otredad, en ambas se alude a una fuerza de “afuera” cuya influencia se invoca -casi siempre- desde el egoísmo. En cuanto a la manifestación, se parte consciente o inconscientemente de un sentido suprasensible de la voluntad. En oposición a la acción, cuya esfera se piensa como dada en la realidad “corporal”, quien manifiesta -y cree en ello-, abstrae del mundo la facultad volitiva y la sitúa en el plano de lo suprasensible en cuanto *determinador*. Al fin y al cabo, quien manifiesta no desea la realización del suceso cual fantasmagoría, sino que efectivamente ocurra en la realidad sensible. Ello solo es posible si antes se ha separado lo sensible de lo suprasensible y si en paralelismo se tiene a la mente o alma en un plano ontológico distinto del cuerpo. Así lo dicta el método: piensa, imagina que eso que desees pasa, hazlo muchas veces, y lo atraerás. Pero la separación trae consigo un privilegio. La “mente” cuenta con la capacidad de influir en el devenir mismo de la realidad sensible mediante la focalización en el objeto señalado por la voluntad. Esta focalización es el resultado y no la causa de la separación, pues hecha la voluntad el ideal de lo suprasensible y dotada de la fuerza de la influencia, la manifestación no es más que el reconocimiento del poder propio. El manifestar surge propiamente del replegarse de la voluntad bajo la forma de movimiento e intensidad. El esquema metafísico se replica claro: la mente, lugar de lo suprasensible, determina e influye el mundo de lo sensible.

Pero más allá de situarse ambas en el ámbito de lo suprasensible, la oración y la manifestación comparten lo que de pasada llamamos egoísmo. En ambas se pide desde y para el “yo” y éste es su eje central; siempre concreta, la más aparentemente altruista de las peticiones revela simultáneamente una preferencia y una exclusión. Por el contrario, Weil nos dice “En su grado

más alto, la atención es lo mismo que la oración” (Weil, 1994, p.90). Esta frase así, suelta, puede parecer justificar el yo en contacto con lo suprasensible como lo hemos descrito tanto en la oración como en la manifestación. La “atención” considerada en su uso cotidiano, suele usarse para denotar la intensidad de la percepción focalizada, constante, y guiada por la voluntad: mantiene su centralidad en el “yo”. Pero no es así como la piensa Weil. Han distingue en el pensamiento de Weil la “percepción voraz” de la “percepción contemplativa” como opuestos. Por un lado, la percepción voraz la identifica con la actitud de consumo, es decir, con el “yo” que se dirige hacia el mundo insaciable buscando poseerlo; si se trata de una mirada, nos dice, es “la vigilancia del cazador” (Han, 2025, p.16). Por otra parte, la atención contemplativa que nos conduce a Dios nos redime de la inmanencia del consumo pues no busca apropiarse de las cosas, permitiendo “verlas por lo que son” (p.15)

Pero la atención contemplativa no se trata de una abstracción del mundo separada de los sentidos. La contemplación, como término, ha fijado su autoridad en nosotros bajo el concepto moderno de meditación y de reflexión. Así expresada por Descartes, la meditación o reflexión es el *cogito* volcado sobre sí mismo. (Descartes, 2009) En la búsqueda de una base sólida, de una verdad apodíctica, Descartes aplica el método de la duda. Así, duda de los sentidos y pone su “verdad” en cuanto correspondencia con lo real en tela de juicio, pues ellos nos engañan a veces, y quien a veces nos engaña no es confiable. Por otra parte, las verdades de las matemáticas parecen siempre ciertas: en el sueño y en la vigilia, se basan lo que llama “simple y universal” que se mantiene constante; soñando o despiertos,  $2 + 3$  es igual a 5. Pero, nos dice Descartes, puede haber un genio maligno que nos engañe respecto de lo simple y universal, y nos haga pensar que  $2+3=5$  cuando no sea así. No obstante, Descartes dice que con ello ganamos la primera verdad apodíctica, pues aunque haya un genio maligno que nos engañe y nos haga errar, hay alguien que está siendo

engañado, alguien que piensa y -sea o no el caso- alguien que se equivoca. Así, de lo que no podemos engañarnos es que somos seres pensantes, y que al pensar necesariamente existimos. Así expuesta, la certeza de la reflexión y con ello de nosotros como seres pensantes no necesita de la seguridad de un mundo “exterior” *extenso*, identificado con lo sensible, para afirmar su verdad. La consecuencia que se sigue de ello es llegar al entendimiento de Dios por la vía de la reflexión: tenemos la idea de un ser perfecto, soberano, infinito, omnipotente, etc. y esa idea solo pudo ser puesta en nosotros por algo externo, más no pudo ser creada por nosotros mismos, pues somos finitos e imperfectos, y no puede haber efecto alguno (idea de Dios perfecto) que contenga más realidad que su causa (cada sujeto pensante). Así, la idea de Dios no puede ser causa nuestra, sino que tuvo que ser puesta por un ser cuya realidad sea perfecta, infinita, omnipotente. Esta es la contemplación como reflexión, a partir de la cual podemos hacer explícita la distancia con la atención como “percepción contemplativa”.

Weil explica la contemplación mediante la alegoría de los sentidos. “mirar y comer son dos cosas diferentes. Hay que optar por la una o por la otra. (...) Solo hay alguna esperanza de salvación para quienes consigan permanecer un tiempo mirando en lugar de comiendo” (Han, 2025, p.14). La “percepción voraz” haya su signo en el gusto, cuya palabra asociamos al consumo, como consumo de alimentos, de estímulos, de mercancía. Por otra parte, la mirada como visión, puede también (y allí cobra el sentido de metáfora) hacer caso al hambre, pues ella se mueve mediante el *foco*. En ese sentido la mirada contemplativa debe atender al estímulo del “comer” como impulso del “yo” y alejarse hacia el vacío. Solo así es verdadero mirar: “solo el alma que ayuna puede mirar, contemplar” (Han, 2025, p.14). Pero no se trata de una cuestión de ignorar, o al modo de Descartes, de prescindir de su carácter de real, sino que el alma misma se alimenta de su falta de correspondencia con el hambre. Weil habla del cuerpo alimentándose de sí mismo en el

estadio del hambre, devorando consigo la parte voraz del alma. El ayuno despierta para Weil un sentido de la *necesidad* al confrontarlo con el estímulo que exclama con mayor propiedad al “yo”. En este movimiento, al que Han llama *autofagia*, la meditación nos recuerda al ascetismo de los “sadhu”, a los que Siddhartha, en su primer vistazo del mundo fuera del palacio, vio sentados con la piel pegada a los huesos. Simone Weil pasaba días enteros sin comer, práctica que mantuvo hasta el final de su vida, empeorando su tuberculosis y capacidad de mejora hasta desencadenar en su muerte. De la contemplación así entendida, como mirada de lo indisponible, surge la escucha como metáfora de la espera paciente. Hoy, la vida procura hacer el mundo totalmente disponible en favor del consumo: todo debe ser administrado hacia el estímulo, y la propia ausencia de este haya su posibilidad en cuanto rebota útilmente al servicio del consumo. Así, el sentido de la contemplación como yacer en el lugar de lo indisponible se corrompe en su apropiación. La meditación en la forma del *mindfulness*, hace de la reducción un servicio de la producción, la atención se transfigura en la “concentración” como catalizador de la eficiencia productiva el resto de la jornada. En oposición a la reflexión Cartesiana, la atención no “busca”, no es “la atención fija en un problema (...) no es preciso querer encontrar”. (Weil, 1994, p.154) La diferencia se manifiesta en el resultado: para Descartes el *ego*, para Weil, el *vacío*.

Esta “contemplación reflexiva” como alejamiento del “yo” que dispone es un aspecto común del misticismo. Maria Zambrano habla del “claro del bosque” como el reino en que habita el alma, el “centro en toda su plenitud” (Zambrano, 2019, p.27), de lo divino. Sobre su acceso nos dice lo siguiente: “Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada; nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlo, ni tampoco buscar nada de ellos. Nada

determinado, prefigurado, consabido.” (ídem) Lo cantos de ese pájaro, esas huellas, son el *estímulo* al que Han refiere: en la era de la digitalización hacen del mundo entero disponible, nos atraen a seguirlo en la forma del consumo, y nos vuelven adictos a esa búsqueda (Han, 2025, p.17). El resultado de la entrada al claro del bosque lo expresa Zambrano en términos análogos: “Y queda la nada y el vacío que el claro del bosque da como respuesta a lo que se busca. Mas si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada” (Zambrano, 2019, p.28). Hay una suspensión de la pregunta misma, pues la presencia divina “se desvanece si se la acosa” (ídem).

Respecto de la atención, Han trae a colación la cita de Weil: “Dios es la atención sin distracción” (Han, 2025, p.17) e indica que la sociedad actual se distrae constantemente, siguiendo toda huella, saltamos de un estímulo a otro. En ese sentido, Han señala que la adicción no necesita de la atención, más bien, la ausencia de atención es tierra fértil de la “percepción voraz”, y cultiva en nosotros la ausencia de las capacidades del espíritu que son condición *sin e qua* non de la atención, como la espera y la paciencia (Han, 2025). Este estímulo, nos señala Han, se expresa en la forma de la *información*, la cual

cuenta con un margen de actualidad muy reducido. Derrama a toda prisa su estímulo y se desvanece. Así pues, no podemos demorarnos en ella (...) La atención profunda, contemplativa, se dirige hacia lo duradero, hacia lo que permanece y perdura. Lo verdadero es lo duradero. Y el dominio de la información lo destruye, ya que nos arrastra a un permanente torbellino de la actualidad. (Han, 2025, p.18)

Vemos como Zambrano piensa la contemplación en los mismos términos, teniendo por “indispensable un mínimo de quietud, o por lo menos de aquietamiento; un tiempo largo, indefinido, que fluye amplia y mansamente” (Zambrano, 2019, p.179).

La información como estímulo fue pensada por Walter Benjamin, en *El narrador – Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov* (2018). En dicho ensayo, Benjamin habla del fin de la narración que atribuye a distintas causas: la falta de experiencias comunicables -como los soldados que volvieron enmudecidos de la “gran guerra”- y, principalmente, por las experiencias que han desmentido los discursos, dentro de las cuales nombra la guerra de trincheras, la economía con la inflación, el cuerpo con el hambre, y la moral con la tiranía. Se trata de “discursos” que ofrecían soluciones, como la de una moral a cargo de una autoridad política (experiencia común en los totalitarismos) y cuya experiencia como prueba terminó en la más evidente falsedad. Dicha falsedad no cobra la forma de un “error de hipótesis”, que deba intentarse de nuevo, sino que al tratarse de una falsedad de la experiencia, en el centro de su prueba se ha puesto al frágil cuerpo humano. La narración, añade Benjamin, encarna una utilidad en cuanto moraleja, indicación práctica, o reglas de vida: “El arte de narrar se aproxima a su fin porque el cariz épico de la verdad, que no es otro que la sabiduría, se extingue”. (Benjamin, 2018, p.226) Leyendo las palabras desde el camino recorrido, interpretamos el fin de la narración como proceso análogo del nihilismo, pues la sabiduría considerada como verdad pierde su fundamento; así también ocurre con la moraleja, que implica un sentido de lo bueno. En ese orden de ideas, encontramos una relación directa entre la información como estímulo y la pérdida de los ideales supremos.

A esta reflexión debemos añadir un componente interesante, el de la técnica. La novela como inicio del ocaso de la narración (cuyo origen era oral) muestra un individuo en soledad que es “incapaz de hablar de modo ejemplar de sus aspiraciones más importantes, él mismo falto de todo consejo e incapaz de dárselo a los demás”. (Benjamin, 2018, p.229) nos es suficiente ver la vida de algunos de los más grandes novelistas como Kafka, Cervantes, y Dostoievski para dar cuenta de ello, y lo mismo podemos hacer con todos nosotros. Más allá de eso, la novela tiene una

dependencia total del libro, esto es, de la invención de la imprenta. En la primera mitad del siglo XX Benjamin ve como la masificación técnica de la imprenta resulta en la creación y masificación propia de los periódicos. Ve a la prensa como un instrumento primero del capitalismo para sus fines, y cómo de ella surge la información como una nueva y particular forma de comunicación. La información como estímulo busca soporte en lo más próximo, en lo inmediato, “que sea inteligible de suyo” (Benjamin, 2018, p.231) es decir, exige una rápida verificabilidad; una vez conseguida, se pasa a la siguiente pieza de información. Con la digitalización, hoy la verificación de la información adquiere con el uso de celulares una capacidad que se acerca a la omnipotencia verificable: el celular como técnica que capta y distribuye, permite pasar rápidamente entre la información verificable y por tanto disponible. El efecto negativo para Benjamin es que hoy somos pobres de historias memorables, y solo nos alcanzan los acontecimientos en cuanto explicaciones; en cuanto información. El señalamiento de Han y Weil respecto de las facultades del espíritu perdidas, necesarias para la atención contemplativa, lo expande Benjamin en los siguientes términos:

El aburrimiento es el pájaro del sueño que incuba el huevo de la experiencia. Basta el susurro de las hojas para ahuyentarlo. Sus nidos -las actividades íntimamente ligadas al aburrimiento- se han extinguido de las ciudades y se han desmoronado del mundo rural. Con ello se pierde el Don de estar a la escucha y desaparece la comunidad de los que tienen oído atento. (Benjamin, 2018, p.233)

#### **IV. La atención creadora, el dolor, y el otro**

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

(...) Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna (...) (Zambrano, 2019, p.59)

Dentro de los objetos dispuestos a ser apropiados por el “yo” ensanchado están los otros seres humanos. La amistad hoy a menudo encuentra sus límites en el negocio. Un amigo lo es en cuanto aprovechable para la propia producción; en cuanto cliente. La búsqueda en términos de intereses hace del contacto con el otro un proceso inmediato de distinción entre amigos y enemigos según nos convengan o no lo hagan, reduciéndolos a objetos, aspecto enmascarado en la jerga de hoy bajo el término *networking*: una pretensión de amistad precedida por el interés. Así lo expresa Adorno en *Mínima Moralia* – 85 cuando nos habla de esta mirada inquisidora como la del “manager” que dispone administrativamente de su “política personal”. Adorno lo liga a una tendencia hacia el fascismo, y nos dice que su fin último “es el examen médico presidido por la alternativa: o admisión, o eliminación.” (Adorno, 2022, p.150). Para Simone Weil, la atención, además de un camino a la gracia de Dios, tiene una dimensión social, una interacción con el otro desde el vacío “para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad”.(Weil, 2009, p.93) La “atención contemplativa” a la que antes nos referimos y que ahora denominaremos solo como atención se opondría a la mirada de la imaginación que se intenta apropiarse del otro considerándolo útilmente. En unísono con nuestra materia, Han la opone la atención a la mirada Sartriana (íntimamente relacionada con Descartes) que genera vergüenza en el sujeto mirado en cuanto se comprende como un objeto ante la mirada del otro.

Este mirar al otro no debe distinguirse de la atención sino pensarse como una expresión suya. En ese sentido, no es una digresión respecto del otro pensar la atención en cuanto fuerza creadora. Para Weil “la atención extrema es lo que constituye la facultad creadora del hombre”, (Weil, 1994, p.154) capacidad inventiva que Han señala como opuesta a la inteligencia a ojos de Weil, que la

piensa como útil solo para las tareas serviles. Esta fuerza creadora, proporcional para Weil a la genialidad, es un “anhelo suplicante”, la atención dispuesta hacia lo inaccesible. La inspiración del genio como el contacto de lo humano con lo divino ha sido representada en occidente desde la figura de las musas. Por vez primera a Hesíodo mientras pastoreaba en la falda del monte Helicón, las musas lo saludan con su canto inmortal, se presentan como las que dotan de “melifluas palabras” (Hesíodo, 85) sobre quien reposan. Si lo hacen sobre los reyes, hijos de Zeus, lo dotan de la correcta interpretación de las leyes divinas en la sentencia recta, resolviendo un pleito y dando justicia: en hacer cumplir en el ágora “los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras” (Hesíodo, 90) Pero allí no se agotan los “regalos de las diosas”. Cuando reposan sobre el poeta, atienden al sufriente: “Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto que olvida aquel de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia”. (Hesíodo, 100) La atención creadora captaría lo sagrado en la forma de justicia y de alivio expresivo expresadas por la palabra iluminada, esto es, la atención creadora, en el otro, capta lo indisponible de suyo y le da voz.

Aquello indisponible y sagrado está en palabra de Hesíodo en directa relación con el agravio y con la desgracia del otro. Simone Weil en su texto *La persona y lo sagrado* denomina como lo sagrado en cada uno lo “impersonal”, y se cuida de diferenciarlo de los vocablos del “personalismo”. Lo personal se mantiene a pesar del agravio, pues aquello personal, al delimitarlo y concebirlo se vuelve disponible, así ocurriría con el derecho, resultando en una justicia baja, y al final, en injusticia. Por el contrario, lo sagrado es “El, ese hombre, simplemente (...) El por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos todo” (Weil, 2000, p.17). Lo sagrado, aclara más

adelante, no es tanto sus miembros y pensamiento particulares, sino en tanto un atropello se ocasionaría daño. El daño Weil lo identifica con el mal, y lo opone a un bien que es deseado por todo ser humano “a pesar de los crímenes cometidos, sufridos y observados” (Weil, 2000, p.18) Es necesario diferenciar la justicia del personalismo como término que atado a la reivindicación para dar cuenta de la diferencia. Weil lo expresa en la actitud de un niño que “vigila celosamente si a su hermano le han dado un trozo de pastel un poco más grande que a él”, aquel niño cedería “a un móvil que proviene de una parte mucho más superficial del alma. La palabra justicia tiene dos significados muy diferentes, que tienen relación con esas dos partes del alma. Solo la primera importa.” (Weil, 2000, p.18) A pesar de que en ese texto no sabemos a que parte del alma se refiere, la lectura en conjunto de su obra nos clarifica que la parte superficial, relacionada con la justicia reivindicativa, es esa parte natural, la del personalismo; añadimos, la del “yo” que dispone. Por otra parte, lo sagrado del alma acude a la justicia que verdaderamente importa, aquella que clama por que no se le haga daño. Esta justicia no se atiende en las “leyes”, que atienden convencionalmente, sacando al ser humano de la conciencia por atender al silogismo, y apoyarse en la fuerza “Nada más horroroso, por ejemplo, que ver en un tribunal a un desgraciado balbucear ante un magistrado que lanza ocurrencias graciosas en un lenguaje elegante”. (Weil, 2000, p.19)

Hasta ahora hemos planteado la atención en relación con los otros, entendiendo que la mirada de lo disponible hace de ellos un objeto, mientras que en la atención se descubre una forma distinta de mirada. Hemos dicho también que el término general de atención es una y la misma cosa que la atención como mirada al otro. Así, introdujimos el concepto de “atención creadora” y descubrimos la relación de la creación con una forma de captar aquello “indisponible” en el otro, aspecto que identificamos con la desgracia y el agravio. Así mismo, que la desgracia y el agravio, análogas en Weil al clamor del daño, son en tanto aquello indisponible también lo sagrado, y que

la atención creadora como inspiración las ilumina en tanto voz y justicia. Ya habiendo diferenciado el sentido de la justicia al que se refiere Weil, podemos añadir que la voz es parte de la justicia misma: la pena o clamor del agraviado debe ser presentada de alguna forma ante el “rey”, quien inspirado resuelve con “persuasivas y complacientes palabras” De la misma forma, la voz como expresión del guitarrista poseído atiende al afligido, y lo hace mediante su canto. Así las cosas, la atención, como herramienta de la justicia en servicio de lo sagrado tiene una función doble: en tanto atención creadora tiene el rol de brindar las palabras adecuadas, y en tanto atención “contemplativa”, el de saber escucharlas.

Brindar las palabras adecuadas para dar cuenta de lo sagrado es el efecto de la potencia lumínica que tiene la atención creadora. Y es que el clamor que pide que no se le haga daño es silencioso, proviene de lo profundo del corazón. Su muestra silenciosa tal vez se deba a que cuando se manifiesta la debilidad suele corresponderse con la fuerza. En los que sufren golpes repetitivos, nos dice Weil, el grito del corazón parece acallado, pero no del todo, en verdad persiste, en la forma de un “gemido sordo e ininterrumpido” (Weil, 2000, p.19). Pero incluso en aquellos con el grito intacto ocurre la imposibilidad de su expresión en palabras, que al proferirse suenan falsas. Ello se debe a que

La desgracia en sí misma es inarticulada. 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 con ajenos a la desgracia que interpretan. (Weil, 2000, p.26)

No es casualidad que la inspiración de las musas atienda a Hesíodo en el Helicón, montaña divina y casa de las musas cuyo nombre significa “tortuoso” y además que lo hicieran mientras apacentaba el rebaño. Weil dirá que en boca de los desgraciados deben ponerse dos tipos de

palabras. El primero, palabras que solo puedan denotar el bien, del que el alma desgraciada, “inundada por el mal” está sedienta. El segundo, en palabras que puedan expresar efectivamente ese grito que Weil dice pronunció Cristo: “¿por qué se me hace daño?”. Entre estos genios expresivos de primer orden menciona a Shakespeare, Sófocles, Esquilo, Racine y Homero. Éste último, empieza ambos de sus poemas con una invocación a las musas, como ese “anhelo suplicante” y, como señala la autora en el ensayo *La iliada o el poema de la fuerza* muestra el deseo del bien en la desgracia cruel e inmovilizadora de la guerra. Lo hace en los baños preparados en casa de Héctor, que cometió, sufrió, y evidencio crímenes, y cuyo corazón sin embargo siguió clamando en el silencio del honor. (Weil, 2023)

El descubrimiento de la desdicha en la atención es siempre universal, quien en su umbral penetra “encuentra allí un responsabilidad respecto a todos los seres humanos.”(Weil, 2000, p.23). En ese sentido, atiende al otro desde un lugar distinto del yo. Pues el dolor enseña de la obediencia, y da cuenta de la necesidad. En este sentido Weil se separa por completo del esquema metafísico de lo suprasensible, llegando a identificar la desdicha en la forma del dolor sensible como lo sagrado. Además, supone un alejamiento del yo identificado como sustancia que se aproxima al mundo como dispuesto para su posesión:

“La vocación de la desdicha es hacernos entender que la creación de Dios es buena. Porque, mientras que las circunstancias a nuestro alrededor permitan que nuestra existencia quede más o menos intacta o que solo se vea afectada a medias, creemos en mayor o menor medida que es nuestra voluntad la que ha creado al mundo y la que lo gobierna. En cambio la desdicha nos enseña, de golpe y para nuestra sorpresa, que eso no es cierto. Cuando, en ese momento, celebramos, estamos alabando realmente la creación de Dios”. (Weil, 2009, p.146)

## Referencias

Mari, Antoni. (1998). *El entusiasmo y la quietud*. Tusquets Editores.

Nietzsche, Friedrich. (2016). *La gaya ciencia*. Tecnos.

Benjamin, Walter. (2018). *Iluminaciones*. Taurus.

Descartes, René. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Universidad Nacional.

Leibniz, Gottfried. (1980). *Obras filosóficas*. Editorial Charcas.

Heidegger, Martin. (2013). *Identidad y diferencia*. Anthropos Editorial.

Heidegger, Martin (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2005) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial.

Adorno, Theodor. (2022). *Mínima moralía: reflexiones de una vida dañada*. Akal.

Weil, Simone. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.

Weil, Simone. (2014). *La condición obrera*. Trotta.

Weil, Simone. (2023). *La Iliada o el poema de la fuerza*. Trotta.

Weil, Simone. (2009). *A la espera de Dios*. Trotta.

Weil, Simone. (1994). *La gravedad y la gracia*. Trotta.

Zambrano, Maria (2019). *Claros del bosque*. Alianza Editorial.

Eilenberger, Wolfram. (2021). *Espíritus del presente*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Sontag, Susan. (2022). *Obra imprescindible*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Han, Byung-Chul. (2025). *Sobre Dios*. Editorial Planeta.

Zweig, Stefan. (1999). *La lucha contra el demonio*. Acantilado.

Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Gredos.