

PALIMPSESTO HACIA EL DESARRAIGO: UNA VUELTA A LA ONTOLOGÍA WEILIANA DE LA OBLIGACIÓN

María de las Mercedes López Mateo

L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir.
Simone Weil, *L'Enracinement*.

Seis años después de que la solidaridad extrema, brújula de vida, se cobrase el último aliento de Simone Weil, Albert Camus publicó las que serían sus últimas reflexiones sobre los deberes hacia el ser humano. Es a través de esa obra póstuma, *L'Enracinement*, que nace aquí la necesidad de recordar una historia, escrita en toda alma humana, cuyas palabras se perdieron en el eco del cantar de los aedos mientras un grito unísono se alzaba en nombre de alianzas como la del capital y el colonialismo. Tal era el relato de las necesidades transcendentales constitutivas del Ser, de entre las cuales despunta el arraigo. En un momento histórico en el que nadie sabe sacrificar(se) por un Otro, queda preguntarse si habrá existencia capaz de reconocerse en esta vulnerabilidad desarraigada. Así, el fin último de esta tentativa será la puesta en relieve de la construcción ontológica del, en palabras de Rita Fulco, *essere-obbligato*, el cual ha quedado oculto (ἀφανής) tras las sombras viciadas del capitalismo que, desde el fordismo hasta el actual neoliberalismo, nos han ido arrastrando hasta un desarraigo camuflado de autonomía emocional. Por consiguiente, las reivindicaciones actuales –en especial aquellas provenientes de espacios feministas y de sexualidades e identidades disidentes– sobre la responsabilidad afectiva y la importancia de los cuidados para la construcción de relaciones comunitarias férreas como resistencia al sistema capitalista actual son, en suma, un intento de revertir el palimpsesto forzoso en el que se encuentra el Ser.

El corpus weiliano es difícilmente divisible entre su esfera mística y política¹, sucede especialmente en *L'Enracinement*, donde persigue una relegitimación estatal desde el proletariado, problematizando el vaciamiento ontológico-espiritual que sufre. Este ejercicio refleja a la perfección lo que entendemos que debe ser la hermandad entre política y filosofía: que ésta última ejerza de piedra angular para la edificación de la primera. Pensar las raíces del sujeto en su sociedad es una cuestión indudablemente política, de éstas dependerá su implicación y compromiso hacia sus conciudadanas, pero ello no puede eludir que el camino a transitar hacia tal horizonte viene constituido por una ontología fenomenológica de la co-existencia y el *Lebenswelt*².

¹ Borges, en una de sus breves y peculiares reflexiones en *Discusión*, nos concede una pequeña pero valiosa nota a pie de página al pensar la cábala y los textos sagrados que, a mi parecer, puede ayudar a comprender mejor este rasgo del pensamiento de Weil: *Orígenes atribuyó tres sentidos a las palabras de la Escritura: el histórico, el moral y el místico, correspondientes al cuerpo, al alma y al espíritu que integran el hombre* (Borges, 59).

² Por otra parte, existe la creencia compartida en la actualidad filosófica de que la fenomenología es un campo ciertamente monádico que refuerza el tópico del filósofo en su “torre de marfil”. Es

Las siguientes páginas se dividirán en tres secciones: en primer lugar, se partirá de los cambios sociales y económicos impulsados por los *Trente Glorieuses* (1945-1973) con el asentamiento del sistema fordista de producción y el fin de la II Guerra Mundial; a continuación, se estudiarán los efectos que este consumo individualista tiene sobre las delimitaciones del Yo y de la alteridad, concretamente desde sus implicaciones sobre la noción de sacrificio; y, por último, se pondrá al descubierto la ontología weiliana, no como propuesta alternativa original, sino originaria en la constitución de las raíces y, por ende, de los sujetos comunitarios. En definitiva, preguntarnos por la posibilidad de construir una subjetividad en la alteridad radical a la que nos abandona el discurso de autonomía capitalista permite evidenciar este presente, copado por el desarraigo, como una construcción artificiosa que nada a contracorriente frente a nuestra realidad más íntima: siempre hemos necesitado enraizar. Casi a modo de aforismo, desde estas cuatro palabras se desplegará toda la ontología que cimienta *L'Enracinement* y que clausura el desocultamiento del *essere-obbligato* como alternativa a las relaciones propuestas por el capitalismo de consumo neoliberal.

I. Del fordismo al repliegue privatista de la subjetividad

Para 1943, Weil ya se había percatado del efecto nocivo que genera el capitalismo en las obreras: *quoique demeurés sur place géographiquement, ils ont été moralement déracinés, exilés et admis de nouveau, comme par tolérance, à titre de chair à travail* (Weil, 1949: 37)³. En esta obra, la parisiense transita por distintas realidades que desarraigan al ser humano, como son la colonización europea, el dinero o el elitista y ciego al mundo sistema educativo, para acabar esbozando una propuesta positiva con medidas materiales para el *re-arraigo obrero*. Si bien podrían abrirse numerosos debates y paralelismos en torno a todas ellas⁴, aquí se abordará la desintegración ontológico-comunitaria desde la lógica de consumo capitalista y cómo ésta acentuó a través del fordismo la atomización del proletariado occidental.

Una de las alabanzas que de manera recurrente se profieren al fordismo es su papel como integrador en la expansión consumista interclasista que trajo la prosperidad económica. Eric Hobsbawm explica que, a finales del s. XIX, la clase obrera aprendió a verse como una colectividad unida por su condición asalariada y la falta de oportunidades

por ello por lo que encuentro aún más conveniente este subyacer fenomenológico al propósito político: dicha metodología contemporánea ha trascendido sin duda las pretensiones de Husserl y puede sumergirse mucho más *en el mundo* de lo que nos ha llegado, quizás, tras su recepción en España.

³ Aunque habitaran lugar geográficamente, han sido moralmente desarraigados, exiliados y admitidos de nuevo, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. Traducción propia.

⁴ Una línea de reflexión interesante en la que no es posible detenerse aquí pero que es también digna de mención nace de las afirmaciones siguientes: *de tous les besoins de l'âme humaine, il n'y en a pas de plus vital que le passé. [...] Le passé détruit ne revient jamais plus* (Weil, 1949: 42). Al respecto, cabría preguntarse hasta qué punto el conocido “pacto del olvido” logró verdaderamente su cometido de reconciliar y congregarse hacia un nuevo *τέλος* a la Nación española y si no, en su lugar, debilitó aún más si cabe el arraigo ciudadano por pensar –absurdamente, diría Weil– que existe una oposición entre pasado y futuro y que es posible dar la espalda al primero para construir el segundo. Para continuar pensando esta arma de doble filo recomendaría dos lecturas que vuelven a resaltar aquella hermandad entre Política y Filosofía mencionada en la introducción: *Políticas de la memoria y memorias de la política* de Paloma Aguilar, y *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae* de Diego Garrocho.

a la que abocaba la segregación social. Por supuesto, antes de estas fechas ya constituía una clase en sí misma, pero la conciencia de sentirse apelado en calidad de obrero, tanto entre sí como a nivel de partido (pensemos, por ejemplo, en el Labour Party o el Parti Ouvrier) y la subsiguiente autoidentificación no se acentuaría hasta entonces. Además, *el “nosotros” dominaba al “yo” no sólo por razones instrumentales, sino porque la vida de la clase trabajadora tenía que ser en gran parte pública. [...] Desde los partidos de fútbol a los mítines políticos o las excursiones en días festivos, la vida era, en sus aspectos más placenteros, una experiencia colectiva* (Hobsbawm, 308). Partidos como los mencionados anteriormente se basaban en esta realidad palpable que nacía de lo cotidiano para argumentar que la cualquier mejora para la clase obrera debía pasar por la acción colectiva y en ningún caso se vería alcanzada desde la actuación individual.

Esta potencia identitaria cambió radicalmente en el periodo denominado como los *Trente Glorieuses* (1945-1973), cuando el equilibrio fordista-keynesiano se hubo logrado por completo y finalizó la II Guerra Mundial, dando así la bienvenida a un escenario de pleno empleo y aumento del consumo de masas. Fue entonces cuando *la prosperidad y la privatización de la existencia separaron lo que la pobreza y el colectivismo de los espacios públicos habían unido* (Hobsbawm, 309). Esto aproximó al proletariado a una vida de interiores burguesa, donde, entre otros, ya no era necesario ir al cine porque el abaratamiento tecnológico les había concedido una televisión. Por supuesto, las diferencias de clase persistieron, pero la estandarización y democratización del consumo delimitante –en base al conjunto de bienes privados poseídos– del estatus social llegó a forjar la convicción de que la autonomía capitalista también estaba al alcance del proletariado y, sobre todo, que era deseable. Continuando el ejemplo del propio Hobsbawm, existe una diferencia mucho menor entre el dueño de un Volkswagen Escarabajo y el de un Mercedes que entre aquel que tiene en propiedad un automóvil y el que no.

La situación obrera de la que Weil habla corresponde a un periodo anterior al mencionado en el régimen de producción capitalista –cuyas fuentes de desarraigo siguen presentes, como el miedo al paro, la nula sensación de utilidad social o la descentralización–, pero la relevancia y evolución del consumo inmediato, hedonista e innecesario desde la segunda mitad del s. XX ha traído, sin duda, una nueva construcción de la identidad, más homogeneizada en cuanto a mínimos económicos⁵, pero más atomizada y desprovista de raíces. El carácter amargo de esta bienhallada prosperidad sería entonces el paralelo en la vida diaria de un repliegue de la subjetividad cuya réplica sísmica consistiría en una alteridad expansiva.

Tal giro provocado por el capitalismo equivaldría a ese estado análogo a la muerte que Weil atribuía al Ser desarraigado. Es más, podríamos incluso aventurar a identificar en las dinámicas objetivadoras⁶ del sistema *l'autre force* mencionada en *L'Illade ou le*

⁵ No obstante, aunque aquellos mínimos fueran establecidos durante el fordismo, su importancia se vio francamente reducida a partir de los años 70 de la mano del postfordismo y del neoliberalismo que dejó atrás las bases keynesianas. En palabras de Lluís Pla Vargas: *a diferencia de lo que solía suceder con la norma de consumo mayoritaria en el fordismo-keynesiano, en el postfordismo neoliberal el consumo no unifica, sino que distingue, a veces brutalmente* (Pla Vargas, 131).

⁶ Hablamos de la objetivación en una doble vertiente, desde dos momentos de la actividad económica, producción y consumo: por un lado, en un sentido marxiano al uso, en tanto que enajenación y servidumbre que hacen del hombre un ser genérico, y, por otro, desde el holismo

poème de la force: la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras, transforma al hombre en piedra (Weil, 1961: 14). Suspendida sobre el Ser, pero también suspendiendo al Ser mismo, la ilusión que el consumo provoca nos embriaga en un delirio de autarquía hasta lograr que olvidemos nuestra condición *ex-puesta* y que lleguemos, incluso, a creer que la vida en común, las raíces, no eran algo necesario *per se* para nuestra construcción ontológica, sino únicamente una forma compartida de subsanar la precariedad accidental.

II. Alteridad expansiva y sacrificio secularizado: *alter sin ego*

Teniendo en mente las palabras de *L'Entretien infini*, al dar la espalda al mundo somos cada una de nosotras, esta vez, las que nos privamos de poder decir “Yo” para ser ese Otro que no somos⁷. Allí, Blanchot recupera las reflexiones de Robert Antelme en *L'espece humaine* para pensar el poder humano, también el que recae sobre el *Moi-Sujet*, puesto que es capaz de golpear al prójimo hasta hacerlo *homme sans horizon*⁸. En este caso, sentirnos dioses –quizás, incluso, superhombres– nos lleva a despertar ese poder y dirigirnos, reflexiva y no recíprocamente, a un desarraigo sin escapatoria. Si, como veremos, son la necesidad y las raíces lo que dona humanidad a la vez que nos carga con una obligación, entonces pensarnos autosuficientes nos aproxima al *égoïsme sans ego*⁹, a ser la propia separación infinita que antes ponía distancia entre el yo y la alteridad; a un *alter sin ego*. Para revertir esta deshumanización, Blanchot explica lo siguiente:

Además, es preciso que, a partir de esta atención a la desgracia sin la cual toda relación recae en la noche, es preciso que intervenga otra posibilidad, es decir, que un Yo, fuera de mí, no sólo tome conciencia de la desgracia como si estuviese en mi lugar, sino que la tome a su cargo reconociendo en ella una injusticia cometida contra todos, es decir, que encuentre en ella el punto de partida de una *reivindicación común* (Blanchot, 171).

De este modo, la dificultad reside en que, si la alteridad expansiva ha logrado desplegarse hasta devorar toda identidad, no queda ningún *Yo fuera de mí* que ejerza el

de la lógica de consumo en la que nadie es sujeto, al menos por completo, por ser a su vez objeto a consumir.

⁷ *En la desgracia, nos acercamos a ese límite, donde, privados del poder de decir “Yo”, privados también del mundo, ya no seríamos más que este Otro que no somos* (Blanchot, 167).

⁸ Por supuesto, es indispensable tener en consideración el abismo que separa la realidad de los, parafraseando a Jankélévitch, campos de la muerte con la deshumanización del consumo, además de que, para Antelme, la reducción a la extrema desnudez de la necesidad –árida, sin goce– es una contingencia que puede atrapar a la existencia, pero en ningún caso se trata de un aspecto imprescindible de su esencia como sucede en la ontología weiliana en base a la cual aquí se diserta.

⁹ Rita Fulco repara en que esta expresión es empleada tanto por Weil como por Blanchot, quien, por supuesto, es lector de la parisiense y le consagra un pequeño texto en esta misma obra titulado *L'affirmation (le désir, le malheur)*. En *La pesanteur et la grâce*, Weil muestra que lo impersonal del individuo también puede presentarse de manera degradada debido a una destrucción externa: « Qu'arrive-t-il à ceux dont le malheur a détruit du dehors le je ? On ne peut se représenter pour eux que l'anéantissement à la manière de la conception athée ou matérialiste. Qu'ils aient perdu le je, cela ne veut pas dire qu'ils n'aient plus d'égoïsme » (Weil, 1947: 35).

papel de sujeto activo intermediario en esa ofrenda de la desgracia como rito compensatorio. En otras palabras, la noción originaria de sacrificio se ha visto vaciada al no encontrar ningún *essere-obligato* dispuesto a participar de él, y todo lo impersonal del mundo, en lugar de ser sagrado¹⁰, se halla en la bajeza del *malheur* extremo.

Por estas razones en la actualidad, de forma coloquial, hablar de sacrificio arrastra una connotación eminentemente negativa. Pensar siquiera las obligaciones que nos *ligan* al resto de seres resulta una tarea incómoda, una carga pesada que pocas quieren asumir. Por paradójico que pueda resultar, sacrificarse no es despojarse de sí por un Otro; tal pérdida íntima sólo sucede al rechazar el sacrificio, al negar nuestras obligaciones constituyentes. Es más, si en la industria cultural el héroe es el único representado como capaz y dispuesto a ser partícipe del sacrificio y a reconocerse mártir es debido a la instauración en nuestro imaginario colectivo de dos ideas: por un lado, que ahora el sacerdote es también el objeto sacrificado y, por otro, que para sacrificarse son necesarios ciertos atributos extremadamente encomiables que no cualquiera posee y que hacen de la víctima autosacrificada lo suficientemente pura como para traer la salvación. Sea como fuere, estos giros hacia la secularización del sacrificio¹¹ lo hacen del todo desapacible y nada atractivo para el común de los mortales. Tanto es así que Weil ve la situación de nuestro tiempo como algo irreversible: *nous vivons dans un temps tellement perdu de mensonges que même la vertu du sang volontairement sacrifié ne suffit pas à remettre dans la vérité* (Weil, 1949: 73)¹².

En tal escenario, los movimientos feministas y de sexualidades e identidades de género disidentes se han percatado del asesinato de la responsabilidad afectiva, de la falsa creencia de que la libertad se encuentra huyendo del compromiso y haciendo de cada sujeto un objeto a consumir, en todas sus acepciones. Para visualizar plenamente la potencialidad que esconde cada perspectiva de significación en el verbo “consumir” conviene dirigirse a su etimología. Proveniente del latín, *consumere* significa destruir y agotar completamente. Se tratar de una composición entre el prefijo proto-indoeuropeo **kom* (traducido en este caso por *todo*, aunque en otras circunstancias puede referirse a un *junto a*) y su raíz *sumere*, tomar. De este modo, el consumo se descubre como sincrónicamente ambivalente en tanto que consta de un sentido direccional como el movimiento externo hacia un otro –que se encargará de satisfacer nuestros deseos sea cual fuere la naturaleza de estos– y de un sentido que podría considerarse interno por producir el mismo vaciamiento ontológico en el sujeto que pretende consumir. Esta dualidad es fácilmente identificable en aquellas relaciones esporádicas que se limitan al encuentro sexual motivado únicamente por el goce propio. Buscan el consumo de cuerpos sin percatarse de que en el proceso se consumen ellas mismas.

Por consiguiente, los movimientos antes mencionados insisten en la relevancia del cuidado mutuo y destacan el carácter revolucionario que tienen los afectos una vez que

¹⁰ En los *Écrits de Londres*, Weil dice que *ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul* (Weil 1957: 16). Si además se tiene en cuenta la etimología del verbo sacrificar, es decir, *facere sacro*, parece que podría establecerse un vínculo entre lo impersonal y el sacrificio a través de la sacralidad.

¹¹ Para profundizar en el proceso de secularización del sacrificio una de las lecturas más enriquecedoras del siglo XX es *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer.

¹² *Vivimos en una época tan sumida en la mentira que ni siquiera la virtud de la sangre voluntariamente sacrificada es suficiente para devolverla a la verdad*. Traducción propia.

escapan de las jerarquías relacionales¹³. En un presente desértico, invadido por la alteridad expansiva, actos tan repletos de sencillez –aun siendo tan complejos hoy en día– como la escucha atenta, la empatía no invasora de la opacidad del Otro o, incluso, una visita como ese encuentro desinteresado, no solicitado, de cuerpos en una donación de tiempo reflejan un profundo compromiso en aquellas que rechazan la lógica capitalista de este último siglo que antepone la propia exigencia egoísta al cuidado del prójimo o, dicho desde Weil, que antepone los derechos a las obligaciones. No obstante, sería lícito preguntarse si, en este caso, revolucionario equivale a novedoso. Sin duda se trata de una sublevación frente a las estructuras individualistas del capitalismo, pero ello no implica necesariamente la creación de una propuesta *ex nihilo*. Como ya se anunciaba al comienzo de estas páginas, el lado más revolucionario de dicha renovada atención sobre el cuidado mutuo se encuentra en el ejercicio de arqueología conceptual que conlleva: al igual que pocas se detienen a pensar que el sacrificio pudo alguna vez significar algo más que esta extirpación incómoda por la que lo entendemos en la actualidad, también el Ser ha sido mucho más que ese *égoïsme sans ego*. Volver a dar luz sobre esta pavorosa ficción escrita encima de la historia del Ser nos permite comenzar a vislumbrar lo que en ahí se esconde; aquello que un día supimos, pero en la cerrazón del consumismo olvidamos: es imposible la ontologización en soledad.

III. Devolviendo una ontología-política weiliana

Ahondar en la composición del Ser weiliano es imprescindible para comprender la preocupación política por la disgregación del entramado social que Weil busca evidenciar. Ya en las primeras páginas de la obra, apunta certeramente a la dualidad sujeto-objeto que esconden los términos de obligación y derecho¹⁴, de donde este último está siempre sometido a condiciones y convenciones determinadas, mientras que *il y obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune autre condition ait à intervenir* (Weil, 1949: 7)¹⁵. Las obligaciones son eternas, incondicionales, prioritarias a cualquier derecho y se derivan de nuestras necesidades vitales; es más, *s'ils ne sont pas satisfaits, l'homme tombe peu à peu dans un état plus ou moins analogue à la mort* (Weil, 1949: 9)¹⁶. Debido a estas características, parece

¹³ Con “jerarquías relacionales” se busca hacer referencia, concretamente, al hábito extendido en el cual la pareja romántica ocupa el espacio, no sólo central, sino hegemónico de nuestra red de afectos y relaciones que también engloba amistades, familia, vecinas, etc. La literatura dedicada a pensar el carácter político de los cuidados –o, en un sentido más amplio, a pensar un amor que traspase los muros, no de la monogamia en sí o de las exclusividades, sino de las jerarquías que priorizan y dan mayor legitimidad a un modo de relación frente a otros– es tan amplia como variada. Buenos ejemplos de ello son, entre otras, las obras de Brigitte Vasallo con *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, Carolina León, *Trincheras permanentes: intersecciones entre política y cuidados*, y Coral Herrera, *Mujeres que ya no sufren por amor*.

¹⁴ Es conveniente recordar la famosa sentencia en la que Weil resume a la perfección estos puntos de vista complementarios: *un homme qui serait seul dans l'univers n'aurait aucun droit, mais il aurait des obligations* (Weil, 1949: 6).

¹⁵ *Existen obligaciones hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que ninguna otra condición deba intervenir*. Traducción propia.

¹⁶ *Si estas no se satisfacen, el hombre cae poco a poco en un estado análogo, en mayor o menor medida, a la muerte*. Traducción propia.

plausible alegar que, en el último periodo de su vida¹⁷, Weil erige una construcción del yo trascendente desde sus obligaciones.

Dicha trascendencia no se dirige únicamente a la superación de las barreras culturales y geográficas que pueda haber en un mismo periodo temporal, sino también a esta propiedad del Ser como regidora a lo largo de su Historia. Tal matiz se revela indispensable para la defensa de la tesis que aquí concierne: sin la existencia de un continuo ontológico no podría hablarse de una ruptura y posterior intento de enmienda. Y, más allá, esta particularidad que supone el arraigo es en sí misma también trascendente, puesto que, en palabras de Weil, *un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir* (Weil, 1949: 36)¹⁸.

Una vez aclarado aquel *siempre* con el que daba comienzo este capítulo conviene interrogarnos por la necesidad; por cómo nos construimos, no sólo en acusativo, sino también verbalmente: el Ser *necesita*. Necesitar goza de una condición eminentemente abierta, opuesta a la autarquía y al hermetismo, que se descubre dual: quien necesita siempre lo hace de algo o de alguien. Esta correlación intencional puede esbozarse intuitivamente desde la herida, *vulnus*, como apertura dolorosa, latente en la carencia¹⁹, capaz de revelar al sujeto su naturaleza en común. Ser *necesitantes* –y no estar necesitadas– nos aproximaría así a las palabras de Weil en *Écrits de Londres: la personne est une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur* (Weil, 1957: 21)²⁰. Este gesto activo hacia el exterior es el que mejor caracteriza su ontología y la posición que ocupa el Ser en el mundo: somos *ex-posición*.

Rita Fulco arranca su obra *Soggettività e potere* de la siguiente forma: *con Simone Weil si potrebbe dire che il “proprio dell'uomo” consiste nell'essere esposto, e quindi sottoposto, alla necessità. [...] L'esposizione rivela l'intrinseca vulnerabilità dell'essere umano, tanto che i due termini, esposizione e vulnerabilità, possono essere considerati sinonimi* (Fulco, 9)²¹. Esa vulnerabilidad, la capacidad de herida, es la que Weil identifica

¹⁷ Nos referimos, más concretamente, al periodo que va desde 1939 a su muerte en 1943. Esta elección no es arbitraria, se sustenta en que, en los primeros escritos de Weil (1925-1931), ésta opta por abordar la identidad desde *lo facto* y desde cómo el trabajo interviene en nuestra vivencia propia separadas de sí. Para profundizar en tal aspecto, es recomendable el artículo *De la construcción de la identidad a la destrucción del yo en la obra de Simone Weil*, de Juan Manuel Ruiz, reelaborado desde su tesis doctoral en Paris VIII *La conception du temps chez Simone Weil* (2012).

¹⁸ *Un ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro* (Traducción propia). Al respecto, quizás sería enriquecedor preguntarnos si es posible un enraizar discontinuo en o con un otro, es decir, de manera desligada de todo pasado y ciega a todo futuro. Podría abrirse una interesante línea de investigación acerca de dicha eventualidad como ejemplo edulcorado de lo que es hoy el hiperconsumismo afectivo del que habla con mucho atino, por ejemplo, Marina Garcés.

¹⁹ Sobra recordar que el verbo latino para carecer y tener necesidad, pese al matiz que ha desarrollado posteriormente, es el mismo, *egere*.

²⁰ *La persona es una cosa en apuros, que tiene frío, que corre en busca de refugio y calidez*. Traducción propia.

²¹ Con Simone Weil se podría decir que “lo propio del hombre” consiste en el *estar* expuesto, y por tanto *sometido*, a la necesidad. [...] La exposición revela la vulnerabilidad intrínseca del ser humano, tanto que ambos términos, exposición y vulnerabilidad, pueden ser considerados sinónimos. Traducción propia. Los dos términos en cursiva los resaltamos porque en el proceso

como *marque d'existence* en *La Pesanteur et la Grâce* y, si bien no será posible sumergirnos en la cuestión *per se*, puesto que nos exigiría desgranar el *malheur* y la miseria humana, es oportuno mencionarla ya que conforma la otra cabeza de Jano del *essere-obligato*.

Asumida la exposición esencial que aleja al *ego* de una concepción monádica propia de lo que fue la fenomenología inaugural, cabe preguntarse por el momento de aparición en escena de la responsabilidad mutua. Fulco explica que el darse de la obligación es simultáneo al darse del Ser-en-el-mundo²², de lo que debe extraerse que, no sólo no hay sujeto previo a ser arrojado al mundo, sino que desde que está en él es un *essere-in-obbligo*; o lo que es lo mismo, *l'essere [...] non è semplicemente un essere-con gli altri, ma è un essere-per gli altri* (Fulco, 135)²³. Esto la llevará a establecer una concomitancia entre Weil y Levinas en tanto que conceden a la ética una anterioridad sobre la ontología. Renunciar a la obligación supone irremediablemente renunciar a la humanidad que nos moldea. Aunando, si cada sujeto arranca expuesto, abierto desde la carencia a la búsqueda en el mundo, a la vez que brota de una obligación –eterna, incondicional– para con el Otro meramente por ser también un *essere esposto alla necessità*, el siguiente paso será aterrizar este vínculo en una raíz compartida.

El concepto de comunidad arraigada en Weil pasa por un cambio de perspectiva manifiesto en el siguiente fragmento: *la possession d'un droit implique la possibilité d'en faire un bon ou un mauvais usage. Le droit est donc étranger au bien. Au contraire l'accomplissement d'une obligation est un bien toujours, partout* (Weil, 1957: 28)²⁴. Poner el foco en el deber y no en el derecho –lo cual no significa apartarlo de la ecuación– permite pensar agrupamientos sociales en los que quepa echar raíces, giro que también capturó a Roberto Esposito²⁵. En su obra *Communitas*, el italiano se desmarca de la dialéctica público/privado que desemboca en una comprensión de *lo común* como propiedad de individuos en yuxtaposición para recorrer una genealogía del término hasta su origen latino en *munus* como deber y, más allá, como don²⁶. La articulación de ambos conduce así al *acto transitivo de dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión [...], sino pérdida, sustracción, cesión* (Esposito, 28). Lo que nos arraiga

de traducción pierden parte de su significación italiana. No diferenciar entre ser y estar, en esta ocasión, permite dejar sin resolver la ambigüedad respecto a la exposición como una característica del ente (en su *estar-en-el-mundo*) o del ser. Por otro lado, el juego de palabras entre *es-posto* y *sotto-posto* como aquellos lugares, ambos, desde los que el individuo toma una posición constituyente en su relación con el *Lebenswelt*.

²² Más concretamente, emplea el término *esserci*, que suele ser la traducción al italiano del *Dasein* de Heidegger.

²³ *El ser no es simplemente un ser-con los otros, sino que es un ser-para los otros*. Traducción propia.

²⁴ *La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer un buen o un mal uso. El derecho es, por ende, extranjero al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre un bien en toda situación*. Traducción propia.

²⁵ Si bien la mirada en las propuestas de Weil y Esposito es idéntica, existen diferencias en sus interpretaciones ulteriores: Esposito critica directamente la semántica del *propium*, que se refleja por ejemplo en la continuidad temporal weiliana mencionada al comienzo de este apartado; es decir, en lo que “nos es propio” también se incluye un ἀρχή y un τέλος, *como un origen a añorar, o un destino a prefigurar* (Esposito, 23).

²⁶ Sobre la exactitud y presura de este análisis etimológico opina Valerio Rocco, a la par que completa la conexión de *munus* con *officium* que Esposito deja olvidada, en *Una teoría de la comunidad entre munus, virtus y amicitia*, artículo recogido en *Incomunidad: el pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito* (2011).

recíprocamente no es en absoluto una pertenencia en tanto que propiedad colectiva, sino una deuda, la herencia de una carencia: un don-a-dar. El *munus* hace referencia únicamente al don que se da y no al recibido, lo cual podemos vincular aquí a los ritos sacrificiales que inauguran comunidades, ya sean políticas, religiosas o ambas²⁷. Alrededor de un fuego, unas ofrendas o un banquete, cada cuerpo es llamado a ser partícipe del sacrificio para, cediendo su relevancia y descentrándose, congregarse en la despropiación y reconocerse en la alteridad que tiene a su lado. En cada sacrificio, la comunidad actualiza y conmemora *la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El munus originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal* (Esposito, 34).

Existe un último elemento desde el cual esta lectura ontológico-fenomenológica del sacrificio puede terminar de comprenderse, y es que el *munus* viene precedido por un *cum*, también digno de reflexión, que nos remite directamente a aquel *essere-per gli altri* de Fulco. Es decir, se trata de la partícula dominante que determina la existencia²⁸, el vaciamiento del *subiectum* metafísico que sólo puede *éclater dans le monde* que diría Sartre, la imposibilidad misma de una inter-subjetividad al ser singularmente plurales, al ser extáticas. Aquí Esposito se apoya abiertamente en los estudios de corte heideggeriano de Jean-Luc Nancy, concretamente en su obra *Être singulier pluriel: l'essence de l'être est, et est seulement, en tant que co-essence. [...] Si l'être est être-avec, dans l'être-avec c'est l'« avec » qui fait l'être, et il ne s'y ajoute pas* (Nancy, 50)²⁹. Así, ese fuego, esas ofrendas y ese banquete son, al mismo tiempo, el *cum* de Esposito, *l'avec* de Nancy y, en definitiva, la intencionalidad misma posthusserliana que todo lo abarca. Cada sujeto toma consciencia de su *ego* y de la presencia del Otro únicamente a través del correlato, cuando irrumpen ambos en el mundo frente a la llama, y jamás antes. Aunando, no queda espacio para solipsismos, ni para una interioridad previa, puesto que los ambientes naturales – denominados así por Weil al hablar de la cultura, lengua o localidad, entre otras, compartidas– son, desde el principio, *l'être-avec* en sí. Siempre hemos necesitado enraizar porque somos raíces.

IV. Conclusiones

Un palimpsesto se ha producido en las intermediaciones del Ser. El cuerpo del delito lleva oculto (ἀφανής) el tiempo suficiente como para que nadie recuerde ya lo que en tal historia se narra. Sin embargo, poco antes de su muerte, Simone Weil descubrió el artificioso crimen que estaba teniendo lugar y, si bien no alcanzó a desenterrarlo por

²⁷ Así mismo, Esposito indica que el *munus* proviene de un beneficio recibido anteriormente, aunque éste no sea central ni pertenezca al concepto en sí mismo. Un ejemplo claro de esta comunidad inaugurada en el sacrificio como *munus* podría ser el relato de Hesíodo en su *Teogonía* sobre el fuego prometeico. Cuando Prometeo roba el fuego a Zeus para entregarlo a los humanos (ese primer beneficio), no sólo está abriendo la distancia infinita entre la naturaleza divina y la condición humana –así como entre ésta última y las bestias– cuyo diálogo se establece mediante el sacrificio, sino que también está imponiendo la obligatoriedad de un *munus* que no se puede no dar: el reconocernos mortales.

²⁸ Meillassoux, en *Après la finitude* –una lectura sin duda recomendable para ahondar en el recorrido del *Gran Afuera* que ha intrigado siempre a la Filosofía– explica: *ainsi, on pourrait dire que jusqu'à Kant un des principaux problèmes de la philosophie consistait à penser la substance, tandis qu'à partir de Kant il s'est bien plutôt agi de penser la corrélation* (Meillassoux, 20).

²⁹ *La esencia del ser es, y es solamente, en tanto que co-esencia. [...] Si el ser es ser-con, en el ser-con es el "con" el que hace al ser, no lo que se añade a éste.* Traducción propia.

completo, dejó en *L'ennracinement* lo que toda gran filosofía debe hacer: abrir espacio para desarrollar el pensamiento. En consecuencia, este ensayo no ha sido una monografía weiliana, ni una revisión de sus textos, sino una continuación y persecución de las huellas que la parisiense nos legó. A pesar de su temprano abandono de éste nuestro mundo, Weil pautó en sus escritos los caminos exactos para llevar a cabo el desocultamiento (ἀλήθεια) de la historia tapada por un palimpsesto cada día más acentuado en la era del neoliberalismo de consumo.

Tal historia se podía resumir, a modo de aforismo, en cuatro sencillas palabras: siempre hemos necesitado enraizar. Si una necesidad tan central como el arraigo pudo quedar en el olvido fue debido al auge del consumo que tuvo lugar durante los *Trente Glorieuses* y que llevó a la *privatización de la existencia*. Por supuesto, el desarraigo era ya una realidad en periodos previos del capitalismo, mucho antes de que, tan temprano, levantara la muerte el vuelo llevándose consigo a Simone Weil, pero no fue hasta que se produjo en todos los estratos de la sociedad el repliegue privatista de la subjetividad que llegamos a interpretar la ausencia de raíces como un progreso. Cegada la necesidad del Otro, principio de ontologización, este repliegue provocó una *alteridad expansiva* que nos condenaría a un *égoïsme sans ego*, incapaces de asumir los deberes que arrastra la existencia; demasiado encerradas en nuestra esfera, en nuestra propiedad, como para entender que el sacrificio nada tiene que ver con la pérdida incómoda de sí para beneplácito de otras.

La resistencia ante dicho falseamiento consumista del Ser ha sido liderada, en los últimos años, por movimientos tanto feministas como de sexualidades e identidades disidentes desde una reivindicación de la responsabilidad afectiva. Con gran ademán cantan a coro: ¡los cuidados son revolucionarios! Debido al palimpsesto que aquí se ha buscado evidenciar y condenar, no es posible negar esta consigna. Sin embargo, sí fue posible romper con el apresurado vínculo que suele establecerse entre “revolucionario” y “original” para devolver una alternativa originaria al neoliberalismo que encaje con las necesidades de nuestro tiempo, donde el arraigo y las obligaciones del vivir común puedan tener cabida. Así, y abogando por la potencialidad política –arraigada en el mundo, precisamente– que puede llegar a tener la ontología como fenomenología, entendimos que el primer paso para la búsqueda de modelos alternativos al atomizado e individualista actual se encontraba en el *re-conocimiento* de nuestro Ser en los términos que ya Weil anunciaba: un Ser que es *ex-posición* a la necesidad, *essere-obligato* y *être-avec*, es decir, constituido relacionamente, aunado comunitariamente en el espacio abierto por la carencia que comparte de forma insoslayable con el Otro.

Huelga decir que el ejercicio arqueológico llevado a cabo para identificar el palimpsesto producido en la historia de nuestra ontología no puede ser en ningún caso empresa suficiente para enfrentar el inhumano capitalismo al que hoy nos abandonamos. No obstante, incidir en que hubo un tiempo que, si bien quizás no fue mejor, nuestro trato, responsabilidad, cuidado y atención a la mirada del Otro sí lo fue. Que sepamos reconocer que hubo un *munus*, fuertemente arraigado en nuestra historia, en el que sí fue posible pensar el sacrificio como un encuentro de vulnerabilidades no nos obliga ni condena a traerlo de vuelta. Quizás ni siquiera sea posible, quizás el palimpsesto ha dañado demasiado el texto que ocultaba. Lo que sí permite –o casi más bien exige– tal desocultamiento es seguir ahondando entre las posibilidades recibidas de aquella historia pasada, pero nunca superada, nuevas formas, nuevos espacios en los que sí quepa, frente al capital del egoísmo, enorgullecerse de las heridas y ser capaces de comprometerse con las necesidades de la más pura alteridad. En definitiva, volver a pensar desde la raíz.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.
- Borges, J. L. (1964). *Discusión*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Brisson, L. (2011). El mito de Pandora. En Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.). *Mitos sobre el origen del hombre*, 130-152. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Cereceda, M. y Velasco, G. (2011). *Incomunidad: el pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros.
- Courtine-Denamy, S. (2003). *Tres mujeres en tiempos sombríos*. Madrid: Edaf.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fulco, R. (2020). *Soggettività e potere: ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*. Macerata: Quodlibet.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*, ed. Bilingüe, trad. Paola Vianello de Córdoba. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hobsbawm, E. (2013). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude*. París : Seuil.
- Nancy, J-L. (1996) *Être singulier pluriel*. París: Galilée.
- Pla Vargas, L. (2021). *Consumo, identidad y política* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. Dipòsit digital de la Universitat de Barcelona.
- Serratore, C. (2009). Simone Weil: la “malheur” y el “arraigo”, dos conceptos para leer el presente. *Pléyade*, 4, 36-67.
- Vernant, J-P. (2014). Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo. En M. Detienne y J-P. Vernant (eds.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, 32-107. Torino: Bollati Boringhieri.
- Weil, S. (1947). *La pesanteur et la grâce*. Paris: Librairie Plon
- Weil, S. (1949). *L'enracinement*. Paris : Éditions Gallimard.
- Weil, S. (1957). *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Éditions Gallimard.
- Weil, S. (1961) *La fuente griega*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Zaidman, L. B. y Pantel, P. S. (2002). *La religión griega en la polis de época clásica*. Madrid: Akal.