



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil

**(Against) compassion and the ethics of submission in capitalist culture:
Hannah Arendt and Simone Weil**

Edgar Tello García

Universitat Autònoma de Barcelona

etello@xtec.cat

Fecha de recepción 24/03/2018	Fecha de evaluación 23/05/2018	Fecha de aceptación 15/10/2018
----------------------------------	-----------------------------------	-----------------------------------

Abstract:

This work relates compassion and submission as the new standard of domination and power in our Century. To share this position paper we use the work of Hannah Arendt and Simone Weil, in order to extend a dialogue to each other. Compassion and submission are ingredients to make revolutions possible, along Arendt; Weil, on the other hand, expresses her love and catches against every weakness that can make stop the fight, whatever it be. We try to show the economical boundaries of compassion. They had to be two women, with different and seminal considerations on feminism that could help to attack the reality of compassion and submission.

Key words: Compassion; submission; Hannah Arendt; Simone Weil; Marxism; Feminism; Human Rights.

Resumen:

El trabajo pretende relacionar la compasión con una forma de sumisión del siglo XXI, pero relacionando este hecho con las alienaciones sufridas a través del capitalismo del Siglo XX. Para acompañar y reprobado este discurso de posicionamiento utilizaremos las obras de dos pensadoras que haremos dialogar: Hannah Arendt y Simone Weil. Como buscamos un diálogo efectivo sus diferencias a la hora de tratar sobre la compasión y la sumisión. Para Arendt, la compasión es uno de los ingredientes principales de las revoluciones y por tanto es peligrosa; para Weil, al contrario, la compasión como virtud indispensable puede ir en contra de la lucha que es fruto de la opresión social. Nuestra visión pretende mostrar el reverso capitalista de la compasión. Tenían que ser dos mujeres, con

consideraciones dispares y embrionarias sobre el feminismo, las que nos ayudaran a atacar la realidad de la compasión y el sometimiento.

Palabras clave: Compasión; sumisión; Hannah Arendt; Simone Weil; Marxismo; Feminismo; Derechos Humanos.

Creo que los escritores de la época que acaba de transcurrir han tenido responsabilidad en la desgracia de nuestro tiempo (Simone Weil. Carta a *Cahiers du Sud*. 1941).

Ya que argumentaré que la compasión es inefable debo expresarla primero desde fuera. No será muy académico argumentar por medio de anécdotas pero desearía que se me permitiese una narración de lo que he vivido hoy, un día de junio de 2017, en un metro de la línea de Barcelona que conduce hasta Badalona, lugar en el que trabajo. Una familia de cristianos norteamericanos presentaban ante los usuarios del transporte público su diversidad: se trataba de una pareja de mediana edad, con aspecto de pastores ortodoxos, peinados démodée, y ropa barata, rodeados de seis o siete jóvenes saludables que leían libros —al menos dos de ellos— sobre Jesús. No alcancé a ver los títulos, aunque el cuerpo del texto me daba la pista de que aquellos libros podían ser calificados de libros para aprendices (o dummies), ya que exponía los conceptos con esa claridad que sólo da el Power Point: cuadros sinópticos, e ideas básicas subrayadas a todo color. En un momento dado los bancos del metro se vaciaron y la mayoría de los jóvenes se sentaron, excepto un par de chicas que mantuvieron estoicamente su postura. Cuando les insistieron, ya que no había personas mayores a la vista, ni nadie que deseara sentarse, una de ellas comentó “es la compasión”, a lo que todos estallaron en una risa incómoda. Ella trató de disculparse, porque se había dado cuenta de que su comentario había sido frívolo, pero a mí me sirvió para meditar sobre el reverso de la compasión. Una observación no exenta del deseo de superar al otro, de hallar sus fallos y de atacar su discurso, de un modo no exento de cierta tiranía.¹

Si se nos permite esta reducción, señalaremos dos rasgos de la compasión: 1) es terriblemente subjetiva, ya que pertenece al modo ético criticado por Wittgenstein; 2) su análisis sólo puede realizarse desde posiciones individuales. Ello no debiera ser óbice para que las humanidades y los estudios culturales nos permitan un análisis más detenido.

Aunque la caridad, esa forma de amor fraterno, y la compasión son dos de los activos más rentables de la filosofía y la religión, también es cierto que tienen sus detractores en la sociedad neocapitalista. Ambas formas conllevaban una forma de sumisión al Otro (Dios), o al otro (que podía ser la otra). Si ambos componentes —amor al otro y sumisión— se

¹ Este deseo rompe la “solidaridad” entre las personas. Lo estudia bien Birmingham (2017: 137-8).

desligaban se diluían en distintas formas de relación en las que la domesticación institucionalizaba el poder de los unos sobre los otros. El régimen patriarcal que instauraban los monoteísmos y la ganadería tampoco inspiraban modelos de conducta adecuados (Lerner, 2017: 87). Para los escépticos, el grupo de los altruistas, que cuenta sus feligreses entre algunos de los segmentos de población más conservadores, en el fondo, el motivo escondido de la filantropía está alejado de la santidad y se acerca más a la técnica empresarial que pretende, simple y llanamente, desgravar unos euros en la declaración de la renta. Es obvio que la lucha de las religiones a lo largo de la historia por ser compañeras del Imperio no ha ayudado en esta empresa. Este es el panorama dibujado, ante el que se presenta la pregunta siempre compleja de “qué hacer”. Una de las soluciones es la de vivir un individualismo anestesiado, al margen de los imperativos sociales, manteniendo un sometimiento al sistema que tampoco ayude a mantenerlo y activarlo. Por otro lado, también sería posible una sumisión activa que alimentaría el sistema sin resistencias, potenciando su fuego, perpetuándolo por medio de la compasión, pero no evitando, a su vez, la posibilidad de la réplica, al estar atados a una brecha esencial. El “quién” y el “entre” son extemporáneos y, al final, estas son las únicas razones para abrazar el Ser de aquellos apátridas y refugiados que no alcanzan la categoría de ciudadanos (Arendt 2006: 301). Todo lo que suene a tormenta de progreso sólo es un maquillaje, en el que en ocasiones, podría incluirse también la compasión, disfrazada de caridad. Que esta tesis aparezca anunciada de este modo abrupto en estas líneas preliminares puede parecer precipitado, pero es que ya hemos dejado “de tener motivos para cuestionar la experiencia de la alienación” (Plant, 2008: 27).

Pese a que los estudiosos suelen estar de acuerdo en que la compasión es clave en el universo weiliano y la forma más rara y más pura de generosidad, lo cierto es que esta siempre es una interpretación que se realiza *sobre* las palabras escritas por la pensadora para hacerla coincidir con creencias individuales (Bea 2010: 182).² Aunque las formas de compasión y sumisión abarcan ámbitos que no deben reducirse al factor económico, lo cierto es que las convicciones individuales, como advertía con cierta molestia Hannah Arendt, siempre aparecen tamizadas por las inflaciones de las diversas luchas de clases.³ La tradición que marca el cambio de judaísmo a cristianismo como de un desplazamiento entre la concepción de santidad a una idea de “revelación manifiesta” (*offenbare*), ya anuncia el estallido establecido, a inicios del Siglo XX por

² En este trabajo coordinado por Emilia Bea, Lucchetti (2010: 39) dedica un artículo a lo que ella entiende que es la compasión de Weil. Para Weil lo que rebaja la inteligencia, rebaja al ser humano, aunque “la compasión le hace experimentar la fraternidad y el diálogo profundo con otra cultura diferente de la suya: la cultura obrera”. Como decimos, en el discurso de Weil siempre prima la “inteligencia” y la fraternidad y la compasión a veces entran en conflicto con la primera.

³ El judaísmo, el sionismo y las luchas feministas tendían a poner en guardia a Arendt porque encorsetaban su independencia mental y moral (Gutiérrez de Cabiedes 2009: 304).

Max Weber entre protestantismo y capitalismo. Lo importante es lo que se posee y lo que se ve –algo que en nuestros días podríamos denominar como la “experiencia pornográfica”. Lo cierto es que judíos y cristianos también poseen sobre su comportamiento la duda de si serán capaces de pasar la prueba infalible: entrar por el ojo de la aguja –pese a que los primeros trataran de desmarcarse de esta medida económica y sólo vivieran apegados a la “experiencia-raíz” de su pueblo, según la denominara Emil Fackenheim, que abarcaría el Éxodo y el Sinaí, así como sus proyecciones futuras (Fackenheim 2008: 30). Como si nos hubiéramos vuelto judíos y aceptáramos en silencio el estigma, estas se han alejado de la demostración de austeridad, desapego y caridad en la que todavía tratan de justificar sus creencias el resto de las religiones mayoritarias.

La disquisición de la pobreza en las religiones me parece de especial relevancia porque la negación del altruismo y las Reglas de Oro éticas que imperan en ellas hacen peligrar las bases sobre las que se sustentan sus virtudes.⁴ Hasta tal punto que, una de las pensadoras sobre las que vamos a sustentar la mayoría de nuestros argumentos, Simone Weil, llega a definir los lugares de religión de este modo tan plástico: “Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados. El gran animal es siempre asqueroso” (Weil, *La gravedad y la gracia* 193). Si se nos permite una paráfrasis: Roma es el dinero al que nos sometemos, Israel el cuerpo que (se) somete.

La hipótesis de la que partimos hace referencia a que, puesto que el monoteísmo también condujo a un individualismo en el que el rito no era más que puro símbolo, sus feligreses también aceptaron una ética del sometimiento, a cambio de los bienes individuales prometidos en vidas presentes y reales, así como los prometidos en vidas futuras y conjeturales. En el fondo, no se trataba sino de una transacción adaptada a este universo de emprendedores: hago el bien a los demás, para estar bien yo mismo. En esta rentable sumisión, la compasión funciona como engranaje necesario. Contra este relato negativo también pretendemos proponer una mirada más amable a la sumisión –junto al resto de barbaridades que permite su aceptación—y es la que Simone Weil, de nuevo, observa en la escuela perdida de Sócrates. Esta pensadora manifiesta la sospecha de que una falta de sinceridad encubre toda voluntad de sistematización, que a su vez conlleva un alivio del padecer real. En *La gravedad y la gracia* nos enseña que prefiere inscribirse en una tradición de sacrificio antes que participar de sistemas que considera perversos y falsos (Weil, 2007: 52). Así que solo puede actuar en el campo de los derrotados, de los expulsados, los que más que proletarios serían calificados como lumpen, es decir, elige siempre el campo del vencido, como Antígona, a la que parece que, hoy en día, siempre es posible abofetear públicamente. Es este recorrido en el que la

⁴ Recientemente, Peter Brown (2017) ha publicado un extenso y documentado ensayo sobre este tema.

“solidaridad” si no se presencia se vive de un modo virtual o fingido, llegamos a la paradoja de que para criticar el mundo hay que instalarse cómodamente en el mismo. O dicho de otro modo, para ser solidarios desde la intelectualidad se está obligado a convivir con objetos, antes que con sujetos, por lo que la compasión se convierte (o proviene de) una forma pomposa de piedad⁵.

Por la parte de Walter Benjamin, el concepto de lumpen, de resto desquiciado, su gusto por los objetos obsoletos y los paisajes urbanos que recordaban las ruinas sobre las que habían levantado su modernidad, la idea que todo ello podía luchar contra el capitalismo parece arriesgada. No obstante sí que puede ejercer su oposición desde el margen, sin llegar nunca a mostrarse en una acción directa, efectiva, que ataque la realidad. Vamos a elegir ahora un par de sendas: una nos avisará de que debemos oponernos y luchar para alterar una realidad en la que la compasión es un timo; otra senda, más religiosa, nos invitará a un sometimiento aceptado como modo de alterar el sistema desde dentro. Veamos.

La compasión va ligada a un sistema de creencias sobre las que la modernidad ha edificado su red de significados. Partamos de la definición y distinción que nos brinda Hannah Arendt: “La compasión (sentirse profundamente afectado por el padecimiento de algún otro como si se tratase de una enfermedad contagiosa) y la piedad (lamentarse sin sentirlo a lo vivo) no son ya solo cosas distintas, sino que incluso pueden ser independientes” (*Sobre la revolución*, 2017: 134-5). Entre la intelectualidad, la manera de salir de esta matriz ha sido una pacífica (aunque no exenta de hipocresía) resistencia sin resistencia, parecida a la que Jennie Erdal realiza con su mecenas, para el que escribe como escritora en la sombra numerosos textos (Erdal 2013: 250). Algo que puede observarse en nuestros ascendentes de la Escuela de Frankfurt, calificados por su biógrafo, Stuart Jeffries, como habitantes de un hotel en el que la comida, la calefacción y las demás necesidades básicas estarían satisfechas (por mujeres), mientras sus habitantes (Benjamin, Marcuse, Adorno y compañía) se dedicaban a criticar el fascismo de la realidad. Deseo llevar esta compasión hacia la arena del materialismo porque, siguiendo el análisis de Hannah Arendt, parece que la compasión a la par que un sentimiento abstracto, sólo puede llegar a ser si va ligada a una experiencia. Hannah Arendt utiliza el concepto para analizar la historia pero la compasión, nos enseña Simone Weil, desaparece y se confunde con la

⁵ Según Arendt, la piedad, a diferencia de la compasión, es profundamente cruel: “La piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma. ‘Par pitié, par amour, pour l’humanité, soyez inhumains!’ son palabras que, tomadas casi al azar, de una de las peticiones presentadas por una sección de la Comuna de París a la Convención Nacional, no son ni casuales ni exageradas; constituyen el auténtico lenguaje de la piedad” (*Sobre la revolución*, 2017: 141).

piEDAD de la que hablaba Arendt (“lamentarse sin sentirlo a lo vivo”), cuando la inteligencia nos invita a la simple resignación⁶:

[Los obreros] Se quejan de las normas, de la falta de trabajo, de muchas cosas; pero no son más que quejas, y eso es todo. En cuanto a la idea de resistir, por poco que sea, no se le ocurre a nadie. Sin embargo, en lo que se refiere a las normas, habría medio de defenderse un poco de ellas, incluso sin sindicato, con un poco de astucia y sobre todo de solidaridad; pero la solidaridad falta en gran medida. (Weil, *La condición obrera* 51).

Por suerte, hemos evolucionado desde el período relatado por Arendt, en el que sólo existía la compasión o el vicio, y la escala de grises no se había injerido en el ecosistema, pero el desierto sigue en marcha de manera imparable.⁷ En la época de la revolución de Simone Weil, para su compasión vivida, faltaría “un poco” de astucia y de solidaridad; como ese mundo posible no es encontrado sólo cabe la lamentación y la lucha individual. El pesimismo de Weil se muestra en todo su esplendor porque nos habla de un universo bien real que se escurre entre los dedos por ese “poco” y el proletariado orgulloso se rebaja en el lumpen, por el que no es posible sentir compasión. Simone Weil nos permite creer en un egoísmo productivo, solidario, alejado del neoliberalismo que inmediatamente nos viene a la cabeza –precisamente porque viene agazapado en su discurso es por lo que resulta tan triste de leer en la actualidad:

La razón es la misma para todos los hombres; si estos se vuelven extraños e impenetrables los unos para los otros es porque se alejan de ella; así una sociedad en la que toda la vida material tuviera como condición necesaria y suficiente que cada cual ejercitara su razón podría resultar totalmente transparente para todas las mentes. En cuanto al estímulo necesario para superar fatigas, dolores y peligros, cada cual lo hallaría en el deseo de ganar la estima de sus compañeros, pero sobre todo en sí mismo; para superar fatigas, dolores y peligros, cada cual lo hallaría en el deseo de ganar la estima de sus compañeros [...] Solo una sociedad así sería una sociedad de hombres libres, iguales y hermanos (Weil, *Sobre las causas de la libertad y de la opresión social* 77).

⁶ Como se ve, también nosotros interpretamos las palabras de Weil y las llevamos hacia el sentimiento de la piedad.

⁷ Comenta Arendt: “La magia de la compasión consistía en que abría el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás, por lo que establecía y confirmaba el vínculo ‘natural’ entre los hombres que solo los ricos habían perdido. Donde terminaba la pasión (la capacidad para el padecimiento) y la compasión (la capacidad de padecer con los demás) comenzaba el vicio. El egoísmo era una especie de depravación ‘natural’ *Sobre la revolución* 128.

Queda claro que para Weil, existe un a priori de la dignidad humana que permitiría seguir debatiendo sobre la naturaleza y necesidad de la solidaridad, como una forma de ensoñación posible, siempre regida por la razón. En el momento de la ofuscación de esta, podría tener cabida una compasión rechazable porque no tendría cabida en “la sociedad de hombres libres, iguales y hermanos”. La misma Weil se da cuenta de que esta aspiración es quimérica y que, en algún momento, “la derrota y la muerte”, producen un tipo de descubrimiento que en su ensayo sobre “La Ilíada o el poema de la fuerza” le resulta inconcebible. Cuando se aspira a ser “un hombre, una mujer” y no se logra, sino que se descubre la desdicha, estos se transforman en una “cosa” y el “alma” se “desgarra” y desaparece. Para la vida digna y cargada de “fuerza” que Weil persigue en *La fuente griega*, la compasión ante la muerte es un contrasentido, porque sólo cabe el nihilismo ante “una muerte que la vida ha congelado” y ha empujado a perder el poder individual de “detener, reprimir y modificar” el curso de su vida transformándose en un objeto (Weil 2005: 18 y ss.). Es preciso señalar aquí que Weil se adelanta a los avisos que Hannah Arendt esgrime en su ensayo “Sobre la violencia”, en la que dibujaba una sociedad –la norteamericana– en la que “la fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutaban de un completo apoyo popular” (Arendt 2015: 93). En una sociedad occidental en la que la fuerza es estética y puebla la literatura desde las primeras obras clásicas, hasta las últimas y peores películas de serie B, debemos preguntarnos si no cabe ver la compasión como una forma estilizada de aceptación compartida de la sumisión al poder. De nuevo, encontramos la furia de Arendt, lanzando dardos contra todos los defensores de la revolución (Sartre, y Frantz Fanon, entre otros, en “Sobre la violencia”), por sus “irresponsables y grandiosas declaraciones”, del estilo de “es preferible el hambre con dignidad al pan comido en la esclavitud” (2015: 94). Si tenemos en cuenta las peripecias vitales de Arendt, que llegó a relacionarse con personajes tan dispares como Heidegger o Benjamin, podríamos entender sus aseveraciones como el producto de una mujer superviviente –frente a las de Weil, quien dio su vida en busca de un sentido ulterior para su crítica.⁸ Para Simone Weil el peligro estribaba en el poder que podía lograrse con la guerra: un poder estatal e interior, que los socialistas creían erróneamente que sólo afectaba a la “política exterior”. La violencia de la guerra transformaba y exageraba la violencia laboral y económica hasta llevarla al extremo de permitir la muerte sin ningún tipo de juicio, sólo por medio del rechazo a las órdenes jerárquicas (Weil 2016: 19). En este punto es en el que las dos pensadoras tienden a acercarse sus posiciones: las máquinas de las fábricas que usurpan el sustento a los trabajadores se transforman en armas en una guerra. La fuerza por la que Weil se siente atraída estaría más cercana a una de las formas de coherencia que Arendt identifica con

⁸ Para las controversias sobre las “traiciones” de Arendt, que giraban en torno al libro sobre Eichmann y de su ulterior rechazo al sionismo v. Gutiérrez de Cabiedes (2009: 241).

la muerte y con “la catástrofe de la desolación y el marchitamiento del corazón” (G. de Cabiedes 2009: 345). La anulación de la vida, la comprensión de la aniquilación que esta conlleva permite una forma de sumisión a uno mismo, al “que tendré que soportar eternamente”. En sus apuntes sobre moral de su *Denktagebuch* Arendt define la ética como una suerte de coherencia con las promesas de una misma (si se me permite expresarlo así, como un sometimiento al deber impuesto por lo que una cree) (ibid 345-6).

Cabe recordar la idea de Hanna Arendt, para quien “en la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa” (Arendt, 2017: 155). Es en este trabajo, *Sobre la revolución*, en el que la pensadora realiza su más lúcida interpretación sobre el tema que nos ocupa, distinguiendo la piedad, a la que habitualmente se opone (despectivamente) la compasión:

La inquietud política que conlleva la miseria del pueblo es que la mayoría puede asumir de hecho el disfraz de la unidad, que el padecimiento engendra ciertamente estados de ánimo, emociones y actitudes que se asemejan a la solidaridad hasta el punto de confundirse con ella, y que – en último término, pero no menos importante—la piedad hacia la mayoría se confunde fácilmente con la compasión hacia una persona, cuando el ‘celo de la compasión’ (*le zèle compatissant*) puede fijarse sobre un objeto cuya unidad parece cumplir los requisitos de la compasión, en tanto que su inmensidad, al propio tiempo, corresponde a la infinitud de la emoción auténtica (Arendt, 2017: 150).

En este fragmento Arendt relaciona la compasión con un universo semántico más que peyorativo (“celo”, “disfraz de la unidad”, “confusión”, “fijación sobre el objeto”) pero que no esconde un camino místico desde el fetichismo de las cosas hacia la “emoción auténtica”. Resulta un recorrido harto seductor, en el que el error de la compasión, si se me permite interpretarlo así, conduce a una satisfacción de altos vuelos. No obstante, se trata de un error fatal, en Arendt, para quien las revoluciones y el terror que se les empareja invariablemente deben comprenderse a la luz de la compasión. Sin ese motor increíble, el horror no puede materializarse.⁹ En este sentido, los “prejuicios” de Simone Weil se desarrollan en su controvertido *Echar raíces* ya advertían de que la solidaridad era necesaria, pero que debía predominar una forma de libertad de expresión individual. La comunión solidaria podía conducir a una compasión poco inteligente, en el que “la expresión del pensamiento va precedida, explícita o implícitamente, de la palabra ‘nosotros’”, cosa que llevaba a extraviar la inteligencia y, por tanto, “el amor al bien” (Weil 2014c: 40). La problemática de la confusión producida entre la compasión necesaria y la

⁹ “Cualesquiera que sean las consecuencias teóricas que se desprenden de las enseñanzas de Rousseau, lo importante es que las experiencias reales que subyacen al desinterés y al ‘terror de la virtud’ de Robespierre no pueden ser comprendidas si no se toma en cuenta el papel crucial que la compasión ha desempeñado en las mentes y corazones de quienes prepararon la Revolución francesa y de quienes tomaron parte en ella” (Arendt, 2017: 126).

nostalgia de uno mismo es la misma que afecta a la concepción del ego moderno. El nuevo materialismo ya advertía de que el no-Yo, no es sino lo Mismo a ser conquistado, aunque el error más grave subyacía en la base de la “ética compasiva” de Levinas, quien en su formulación injería un exilio radical, que mantenía “al Otro con su nostalgia de lo Mismo”, con derivaciones tan alejadas como las del sionismo de Martin Buber.¹⁰ Frente a las interpretaciones peligrosas de la autoafirmación del yo, surgidas de esta ética de la compasión plagada de nostalgia no cabe sino contraponer la sumisión de quienes han llegado a ver con claridad la historia y la gloria o el conocimiento que pudiera redimirla (*kavod*). Ezequiel es uno de los sacerdotes que, tras haber contemplado la nostalgia del desplazamiento y el abandono en Babilonia es premiado con un rollo de “Lamentaciones, llantos y quejidos” con el que debe saciarse –tragándose los de una manera literal, a modo de alimento. En su origen religioso, esta era la forma primordial de la compasión, un sometimiento expiatorio a los males ajenos que buscaba la lealtad y el servicio a Dios y no tanto la bondad que hoy se supone.¹¹

Porque si el criterio no es tanto un criterio de poder, sino de fuerza a la hora de someterse, entendemos que en este contexto pesimista los feminismos pueden tener su espacio, a la hora de proponer una manera más efectiva de poner en cuestión un mundo que ha sido construido desde el poder y para el poder, pero que pretende hacer gala de su magnanimidad, comprensión y compasión. Ante estas teorías, el sujeto masculino debe ser muy cuidadoso con su lenguaje, en primer lugar, y mostrar su falibilidad, su escritura *diferente* e imperfecta (según los cánones de una academia masculina), en segundo lugar. En otras palabras, debe mostrar su insumisión a un código desde el nuevo código. No deja de estar este método hermanado con el sabotaje –o, si se prefiere un término ya manido, la deconstrucción—pues el lenguaje que se utiliza es idéntico, pero alterado y diferente en los conceptos clave que deben cimentar el discurso.

Es interesante la idea que expresa Mark Greif al respecto de la sociedad hedonista y de las diversas escisiones (hoy olvidadas) del platonismo. Para ello utiliza la imagen del porreta, como un ser anestesiado que vive las experiencias sin sufrirlas de una manera plena y viva; en cierto modo, vive la antiexperiencia (Greif 2018: 286). Me gustaría considerar ahora a este “porreta” –que seguramente “acabe mal”—con el resto en ruinas benjaminiano, o como un excedente de la sociedad capitalista, cercano asimismo al que resiste sin resistir. Expresado de una manera burda podríamos decir que “el porreta” vive a medio gas, por lo que se somete a la vida, escapando a la dolorosa autoafirmación de su servilismo. El porreta es alguien que realiza su propio sabotaje a la vida al no negarse a vivirla, pero sin adherirse a los cánones deportivos,

¹⁰ Es la opinión de María Teresa de la Garza (2002: 22).

¹¹ Estas ideas están explicadas con meridiana claridad por Karen Armstrong (2015: 20, 89).

estéticos, comprensivos, compasivos y consumistas que la vida parece envolver en la actualidad. De nuevo, buscamos una empatía difícil, a la que Simone Weil no se sustraía: frente al intelectual hipócrita se proponen nuevos modelos y referentes que, ocasiones, parecen absurdos o esperpénticos, si no se analizan minuciosa y benévola.¹² Que esta nueva ética sea compatible con las demandas de los moralistas (no) parece imposible:

La ética, si quiere mantener este nombre y distinguirse de la moral y del moralismo, si quiere responder al reto del nihilismo, del relativismo y del escepticismo, si desea ser fiel a lo único que puede ser fiel, a la condición humana –una condición que no excluye la inhumanidad sino que la reconoce como uno de sus elementos constitutivos--, la ética, pues, no puede concebirse si no es como la respuesta compasiva que damos a los heridos que nos interpelan en los distintos trayectos de nuestra vida al bajar de Jerusalén a Jericó (Mèlich 2010: 237).

Para J.C. Mèlich, la compasión es aquel rasgo que nos hace más humanos. No obstante, desearía confrontar de nuevo la compasión, con la *pietas* clásica. Esta puede entenderse como un sentimiento de dolor producido por la muerte de un ser querido, pero también como la condonación de una vida, a cambio de una lucha valiente, o por un comportamiento ético de altura, superior al del ganador, que se ve contagiado, empatizado ante tal reacción –que no ha recibido los frutos de la victoria. No obstante, me temo que la reflexión de Mèlich no pasa el filtro impuesto por Arendt a la compasión. Para ella, la compasión se ve, no es algo hueco o formulario, ni siquiera teórico, y era más bien una actitud que ella observaba en Jesús, o más bien en el Jesús de Dostoievski, y ante tal modelo también cifraba la imposibilidad romántica de su materialización: “Para Dostoievski la señal de la divinidad de Jesús estribaba, sin duda, en su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad, esto es, sin necesidad de reunir a todos en una entidad tal como la humanidad sufrida. La grandeza del libro, sin tomar en cuenta sus implicaciones teológicas, consiste en que nos parece sentir la falsedad de las frases idealistas y huecas, características de la piedad más exquisitas, al ser contrastadas con la compasión” (Arendt, 2017: 135).

La figura de la compasión es pues paradójica: es tan excelsa que sólo los santos o los hijos de los dioses pueden tocarla con la mano y cuando se materializa ante nuestros ojos, nos hace dudar. En este sentido subyace el aspecto más atractivo de la compasión: es un arma de detectar falsedades; o dicho de otro modo, es la imagen radical de Jesús

¹² “Una manera de ver contraria a la de casi todos los que me son simpáticos, y similar, en apariencia, y por desgracia, a la de gente por la que no siento ninguna simpatía” (Weil a *Cahiers du Sud* en 1941, citado por Laurenzi 2015: 91).

en el templo, espoleando a los mercaderes e inmolándose a sí mismo al mantener tal actitud. Desvelándose, actuando contra la economía, Jesús se muestra realmente a la par que firma su sentencia de muerte. En cuanto la compasión se muestra, desaparece y la muerte y el mártir cobran forma. Si se me permite, la compasión tiene su objeto correlativo en el lenguaje con el que la expresamos: lo inefable.¹³

En este caso, las teorías sobre la compasión se acercan de manera indistinguible a las de una fe ciega, que pedimos y soñamos en nuestros mejores mundos posibles. Uliskaia lo relata en una de las cartas escritas por Ewa Manukyan en su *Daniel Stein, intérprete*. Buscamos la compasión para que todo cambie, para que nuestras vidas cambien. Y esta actitud ultrareligiosa, en su modelo hiperbólico, no queda lejos de la locura:

¿Para qué rezaba? Es una buena pregunta. Ahora diría lo siguiente: para que la vida cambiara. Pero entonces, con trece o catorce años, rezaba para que nada de lo que me rodeaba siguiera estando allí, para que todo fuera diferente. Lo más probable es que me encontrase al filo de la locura (Uliskaia 2013: 71).

A la luz de estos textos me temo que el mejor consejo que podríamos darle al compasivo sería que jugase según las reglas del capitalismo y que empezara por ser verdaderamente piadoso. Y, aunque no pretendo burlarme de la mujer que se esperaba de pie “por compasión” en el metro, quizá una ética más atenta le hubiese permitido sentarse en el asiento libre, antes de que su lugar fuese ocupado por una persona con un temperamento más animal, pero a su vez, más abierto, y por tanto, menos económico.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah (2015). *Crisis de la república*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Trotta.
- Arendt, Hannah (2017). *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza.
- Armstrong, Karen (2015). *Historia de la Biblia*. Trad. Mercedes Vaquero. Barcelona: Debate.
- Bea, Emilia (2010). Ed. *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Ed. Emilia Bea. Madrid: Trotta.

¹³ También lo advirtió Hannah Arendt: “La pasión y la compasión carecen de elocuencia, su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras” *Sobre la revolución* (2017: 136).

- Birmingham, Peg (2017). *Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*. Trad. Luciano Banchio. Buenos Aires: Prometeo.
- Brown, Peter (2017). *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550)*. Trad. Agustina Luengo. Barcelona: Acanalado.
- Butler, Judith (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. M. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós.
- Chavarría, Adrià (2010). "Simone Weil y el judaísmo". *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Ed. Emilia Bea. Madrid: Trotta. 95-107.
- De la Garza, M^a Teresa (2002). *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos.
- Erdal, Jennie (2013). *Escritora en la sombra*. Trad. Laura Vidal. Barcelona: Alba ed.
- Fackenheim, Emil (2008). *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*. Trad. Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.
- Greif, Mark (2018). *Contra todo. Cómo vivir en tiempos deshonestos*. Trad. Damià Alou. Barcelona: Anagrama.
- Gutiérrez de Cabiedes, Teresa (2009). *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro.
- Jeffries, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Trad. José Adrián Vitier. Madrid: Taurus/Noema.
- Laurenzi, Elena (2015). "La responsabilidad de los escritores: Elsa Morante, lectora de Simone Weil". *Lectoras de Simone Weil*. Fina Birulés y Rosa Rius, Icaria: Barcelona.
- Lerner, Gerda (2017). *La creación del patriarcado*. Trad. Mònica Tusell. Pamplona: Katakarak.
- Lorena Fuster, À.; Sirczuk, Matías (2017) (ed.) *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz.
- Lucchetti, M. Clara (2010). "La interlocución de Simona Weil con el sufrimiento del otro". *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Ed. Emilia Bea. Madrid: Trotta. 35-50.
- Mèlich, Joan-Carles (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Plant, Sadie (2008). *El gesto más radical. La internacional situacionista en una época postmoderna*. Trad. Guillermo López-Gallego. Madrid: Errata Naturae.
- Tello García, Edgar (2017). "Camellos amamantando leones: ¿quién es más compasivo en la literatura contemporánea?" *Erebea* 7. 275-90.
- Ulítskaia, Liudmila (2013). *Daniel Stein, intérprete*. Trad. Marta Rebón. Barcelona: Alba.
- Weil, Simona (2011). *Una vida*. Trad. Mateo Schapire. Madrid: Clave Intelectual.
- Weil, Simone (2005). *La fuente griega*. Trad. José Luis Escartín. Madrid: trotta.
- Weil, Simona (2007). *La gravedad y la gracia*. Trad. Carlos Ortega. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2014a). *Sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trad. Rafael Blanco. Buenos Aires: Godoy.

- Weil, Simone (2014b). *La condición obrera*. Trad. Teresa Escartín. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2014c). *Echar raíces*. Trad. J.C. González Pont. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2016). *Reflexions sobre la guerra*. Ed. Ingrid Cobo. Barcelona: Libélula verde.
- Woolf, Virginia (2017). *Una habitación propia*. Trad. Laura Pujol. Barcelona: Austral.