

PENSAR LA HISTÒRIA EUROPEA AMB SIMONE WEIL¹

PAU MATHEU RIBERA
Universitat de Barcelona

Aquest article estudia les anàlisis que Simone Weil dedicà a determinades doctrines de l'antiguitat i, en particular, al pitagorisme, per tal de posar de manifest que d'aquestes se'n desprèn una concepció política. L'article pretén mostrar com de les nocions pitagòriques d'harmonia i límit se'n segueixen unes definicions específiques de justícia i necessitat, i com sorgeix la noció de *nemesis* com allò que castiga la desmesura segons unes lleis tan rigorosament inevitables com les matemàtiques. Finalment, s'analitzen els escrits que Weil dedicà al colonialisme per tal de mostrar que aquestes nocions nascudes de la doctrina pitagòrica orientaren les seves anàlisis històriques i polítiques. El colonialisme posa de manifest que Europa ha seguit una política desmesurada: els totalitarismes i les guerres de l'època en què visqué Weil en constituïren el càstig necessari i inevitable.

PARAULES CLAU: Simone Weil, pitagorisme, colonialisme, història europea, política desmesurada.

Pensar la historia europea con Simone Weil

Este artículo estudia los análisis que Simone Weil dedicó a determinadas doctrinas de la antigüedad y, en particular, al pitagorismo, para evidenciar que de éstas se desprende una concepción política. El artículo pretende mostrar cómo de las nociones pitagóricas de armonía y límite se derivan unas definiciones específicas de justicia y necesidad, y cómo surge la noción de *nemesis* como aquello que castiga la desmesura según unas leyes tan rigurosamente inevitables como las matemáticas. Finalmente, se analizan los escritos que Weil dedicó al colonialismo para mostrar que estas nociones nacidas de la doctrina pitagórica orientaron sus análisis históricos y políticos. El colonialismo pone de manifiesto que Europa ha seguido una política desmesurada: los totalitarismos y las guerras de la época en la que vivió Weil constituyeron su castigo, necesario e inevitable.

PALABRAS CLAVE: Simone Weil, pitagorismo, colonialismo, historia europea, política desmesurada.

Rethinking European History with Simone Weil

This article studies Simone Weil's analysis of certain doctrines from antiquity, pythagoreanism in particular, in order to demonstrate that a political conception is deduced from them. The

¹ El present article s'ha dut a terme dins del marc del projecte de recerca "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE), del Seminari Filosofia i Gènere - ADHUC y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2017SGR588).

article aims to show that from the pythagorean notions of harmony and limit we can deduce certain definitions of justice and necessity. Both, in turn, construct the notion of *nemesis* as that that punishes unmeasured actions following laws as rigorously inevitable as mathematical laws. Finally, we analyze Weil's writings about colonialism in order to show that these notions, born from the pythagorean doctrine, were used to structure her historical and political analysis. Colonialism evidences that European politics have been unmeasured: the totalitarianism and the wars of Weil's time were their necessary, inevitable punishment.

KEY WORDS: Simone Weil, pythagoreanism, colonialism, European history, unmeasured politics.

La necessitat de passat

Vivim en un temps que és alhora desgràcia i oportunitat. Desgràcia pel patiment que genera i pels perills amb què ens amenaça, que tot just comencen a germinar. També oportunitat, tanmateix. Això, però, no pel que se sol dir, que el que no mata fa més fort, perquè el present mata. És una oportunitat perquè la desgràcia dels nostres dies obre esclatxes de llum que permeten posar en dubte la lògica interna de l'esdevenir de la nostra societat occidental, lògica que en èpoques de bonança se'ns presenta com una massa compacta, opaca i inqüestionable.

Simone Weil (1909-1943), filòsofa francesa d'origen jueu, va pensar que la seva època oferia també aquesta oportunitat. Segons ella, Europa ha actuat des de fa segles orientada per la idea de progrés. Ha cregut que podia comptar “amb els recursos de la voluntat i la intel·ligència per vèncer tota mena d'obstacle”² i que “no hi ha cap inconvenient en fer taula rasa de tot passat” (Weil, 1960: 375). El xoc de la desgràcia que patí el seu temps —això ho escrivia en plena guerra mundial— féu insostenible aquestes creences. El dolor del seu present mostrava l'absurditat de la idea de progrés. “Avui, el patiment gairebé ha arrencat aquesta idea de la nostra sensibilitat. Així cap vel no impedeix reconèixer que no està fonamentada racionalment” (1960: 75). Atès que aquesta idea ha continuat tenint influència en l'orientació de la nostra societat, podem concloure que Europa no aprofità l'oportunitat de lucidesa que la desgràcia oferia. Les advertències weilianes no van ser ateses. Avui podrien potser ajudar-nos a pensar el nostre present i a comprendre les causes dels seus mals.

Si la nostra no és la millor de les societats possibles, llavors el passat ens és necessari, tan necessari com ho és pel creixement d'una planta la llum del sol. L'energia que podria fer millorar la nostra societat no podem trobar-la ni en el present ni en el futur. “Al present, hi estem lligats. El futur, el fabriquem en la nostra imaginació. Només el passat, quan no el reconstruïm, és realitat pura. [...]

² De Simone Weil hem utilitzat, quan ha estat possible, la traducció catalana de les seves obres, lleument modificada. Pel que fa a les obres no traduïdes al català, les hem consultat en la seva llengua original, el francès, i hem traduït les citacions.

Així doncs el passat ens presenta una cosa que és alhora real i millor que nosaltres, i que pot estirar-nos cap amunt, cosa que el futur no fa mai” (1947: 197). Per això “la destrucció del passat potser és el més gran dels crims” (2016: 75).

Essent així les coses, Europa, i la raça blanca en general, és culpable. “Després de molts segles, els homes de raça blanca han destruït pertot arreu el passat, estúpida i cegament, dins i fora dels seus països” (2016: 75). Destruïnt el propi passat, Europa ha esdevingut desarrelada. I, desarrelada, “ha desarrelat la resta del món per la conquesta colonial. El capitalisme i el totalitarisme formen part d’aquesta progressió en el desarrelament” (1947: 190). Què podem fer els europeus, culpables de tants crims? “D’on ens vindrà la renaixença, a nosaltres que hem embrutat i buidat tot el globus terrestre? Només del passat, si l’estimem” (1947: 198).

Tanmateix, de quin passat? De qualsevol moment històric del passat? Robert Chenavier precisa que, per Weil, hem d’estimar del passat “el que en ell val eternament i universalment” (Chenavier, 2016: 161), el que anomena “passat vivent” (Shibata, 2006: 370). Europa propaga mals perquè pateix la malaltia del desarrelament: “Qui està desarrelat desarrela. Qui està arrelat no desarrela” (Weil, 2016: 71). Per curar aquesta malaltia, cal que pugui trobar un lligam amb el seu propi passat. Ha de ser el propi, ja que “una cultura no s’exporta, no pot fer cap bé a aquells en qui no té arrels” (Kahn, 1983: 93). Això no obstant, Weil no defensa la superioritat de la cultura europea enfront les altres cultures. Al revés: és perquè ha perdut la connexió amb el seu propi passat, com veurem, que Europa ha menyspreat i destruït les altres cultures. Per recuperar aquest lligam, “necessita rebre ‘un estimulant’ en un contacte veritable amb *l’Orient*” (Shibata, 2006: 360), “en una amistat real, fonamentada en el respecte, amb tot el que a Orient és encara arrelat” (Weil, 1960: 376). Aquest contacte ha de servir perquè Europa retrobi la pròpia vocació, que és, per Weil, la de Grècia: “Fora d’Europa, hi ha tradicions mil·lenàries que ens ofereixen riqueses espirituals inexhauribles. Però el contacte amb aquestes riqueses no ha de servir tant per impulsar-nos a intentar assimilar-les tal i com són [...] com per desvetllar-nos a la recerca de la font d’espiritualitat que ens és pròpia; la vocació espiritual de l’antiga Grècia és la vocació mateixa d’Europa” (1960: 76).

La cultura grega, però, no sorgeix com una llum de racionalitat enmig d’unes tenebres de barbàrie i superstició, com sembla indicar el mite del “miracle grec”. Els grecs són “l’autèntica font de la nostra cultura”, però “havien rebut el que ens van transmetre. [...] Hi havia, abans dels temps històrics, una civilització mediterrània la inspiració de la qual venia, sobretot, d’Egipte, i en segon lloc dels fenicis” (1960: 372). D’entre els propis grecs n’hi havia que reconeixien que fins i tot la filosofia els havia estat donada de l’estranger; deien, segons Diògenes Laerci, que

havia vingut “de Pèrsia, de Babilònia, d’Egipte, de l’Índia i dels druides de la Gàl·lia” (1989: 203).

Aquesta saviesa troba a Grècia la seva màxima expressió en el pitagorisme. Circula “a través de l’antiguitat un corrent d’espiritualitat perfectament pura que va des de l’Egipte prehistòric al cristianisme. Aquest corrent passa pel pitagorisme” (2009: 245).

La doctrina pitagòrica

Les reflexions de Weil sobre el pitagorisme són importants no només per entendre aquest saber antic que, segons ella, la modernitat ha perdut, sinó també per entendre el propi pensament weil·lià. Miklos Vétö diu, a *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, que “l’estudi ‘Sobre la doctrina pitagòrica’ és l’exposició més important dels fonaments de la seva metafísica religiosa” (Perillié, 2009: 66).³ Tanmateix, “són escassos els comentaris que tracten de prop o de lluny la qüestió d’un ‘pitagorisme’ de Simone Weil” (ibid.). Creiem que aquestes reflexions són importants per comprendre també les seves anàlisis històriques i polítiques.

Segons ella, el pitagorisme impregnà tota l’antiga Grècia:

El pensament pitagòric és per nosaltres el gran misteri de la civilització grega. El retrobem pertot. Impregna gairebé tota la poesia, gairebé tota la filosofia —i sobretot Plató, que Aristòtil considerava com un pur pitagòric—, la música, l’arquitectura, l’escultura; tota la ciència en procedeix, aritmètica, geometria, astronomia, mecànica, biologia; aquesta ciència que és fonamentalment la mateixa que la nostra. El pensament polític de Plató (en la seva forma autèntica, és a dir, tal i com és exposat a *El Polític*) se’n desprèn. Abraçava gairebé tota la vida profana. (Weil, 2009: 244)

Weil troba l’essència d’aquest pensament en els pocs fragments que ens n’ha llegat la tradició. En un d’ells, de Filolau, DK 44 B2, llegim: “l’ordre del món i les coses que conté han estat posades en harmonia a partir del que limita i del que és il·limitat” (2009: 247).⁴ L’il·limitat sol no pot existir. Tot el que existeix és necessàriament limitat, i el que limita és el que dona existència a les coses. L’il·limitat,

³ Citat a Perillié (2009). La referència completa és: Vetö, Miklos (1971), *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, París, Vrin: 11.

⁴ Hem traduït al català les traduccions que la mateixa Weil féu del grec al francès. Ho fem així perquè creiem que, en ella, l’esforç de traducció forma part del treball filosòfic de comprensió i interpretació dels textos. Per entendre bé els seus escrits, cal partir de les seves versions, i aquestes no poden ser substituïdes, pensem, per d’altres. Afegim la referència canònica dels textos grecs, per tal que puguin ser també consultats. DK fa referència a l’obra de Hermann Diels i Walther

matèria en el *Timeu* de Plató, la millor imatge del qual és l'aigua (2009: 273-274), existeix com a suport de les coses, però aquestes passen a existir quan reben un límit. Confoses en el caos, en l'il·limitat, no arribarien mai a ser. Per això Tales — la inspiració del qual, segons Weil, fou propera a la pitagòrica— digué, com Ferècides, mestre de Pitàgores, que l'aigua era el principi de totes les coses. Ferècides l'anomenà caos (2009: 294-295).

Si tot el que existeix és una barreja d'il·limitat i límit, aleshores tot és susceptible de ser entès per analogia amb els nombres, perquè “pot dir-se que el límit és nombre” (2009: 264). Per això deia Filolau, DK 44 B4, que “tot el que és conegut conté el nombre. Perquè sense nombre res no pot ser pensat ni conegut” (2009: 247). En un fragment pitagòric del *Fileb*, 16b-17a, citat també per Weil, Plató diu que “les realitats anomenades eternes procedeixen de l'u i del múltiple i porten arrelades en elles mateixes el límit i la indeterminació” i que el nombre “és intermediari entre la indeterminació i la unitat” (2009: 250-251). No hem de pensar ni que tot és unitat i que no podem trobar cap diferència entre les coses, ni que totes són contràries i que no podem trobar-hi igualtat. Les coses són diferents, però no ho són de qualsevol manera. Un sac d'un quilogram d'arròs no és un sac de tres quilograms, però és diferent d'una manera determinada: és un sac exactament el triple de pesat. El nombre permet igualar el que ens semblava totalment diferent.

D'aquesta manera s'aconsegueix una *harmonia*, definida pels pitagòrics com “la unitat dels contraris” (2009: 264). Dos nombres, *a* i *b*, poden ser diferents. Ara bé, si podem trobar un tercer nombre, *c*, que compleixi que $a/c=c/b$, aleshores podem trobar una igualtat en el que semblava oposat i irreconciliable. “Dos, mentre siguin només dos”, diu Plató al *Timeu*, 31c, “és impossible que la unió sigui bella sense un tercer” (2009: 253). L'ordre del món, llegim més amunt, és una harmonia entre el que limita i el que és il·limitat. Aquests dos contraris s'harmonitzen mitjançant el nombre.

Si tot pot ser entès per analogia amb els nombres, “la matemàtica és sobretot una ciència de la naturalesa; o més aviat és la ciència de naturalesa per excel·lència, l'única” (2009: 275). Les reflexions matemàtiques dels pitagòrics no tenien a veure només amb els nombres, sinó que a través d'ells estudiaven el món real. Les matemàtiques expressen les propietats del món per analogia, i no només les del món visible, sinó també les de l'invisible. Per això digué Procle, DK 44 B19: “Plató ens ensenya moltes concepcions meravelloses sobre la divinitat mitjançant nocions matemàtiques; i la saviesa pitagòrica se'n serveix també com d'un vel per amagar la via mística de la doctrina divina” (2009: 248). És en aquest context que el problema dels incommensurables esdevé rellevant.

Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. El primer nombre indica l'autor; la lletra i nombre posteriors, el tema i el fragment en qüestió, respectivament.

El problema sorgeix a partir de la següent qüestió. Donat qualsevol nombre n , podem trobar un altre nombre, x , tal que $1/x=x/n$? Si ho posem en relació amb el que hem dit més amunt, el que ens preguntem aquí és si pot haver-hi harmonia entre qualsevol nombre i la unitat, no una identitat sinó una igualtat de relacions (2009: 259). Si hi ha, però, una analogia entre les matemàtiques i la naturalesa, llavors el que ens preguntem és si totes les coses poden estar lligades a l'ordre del món. Si aquest problema no té solució, aleshores cal pensar que algunes coses se n'escapen i que el món és incompreensible, caòtic i irracional.

Sembla fàcil trobar resposta per alguns nombres, els que avui anomenem quadrats. Així, per exemple, pel 4 o el 9 aquesta qüestió és simple: $1/2=2/4$ i $1/3=3/9$. 4 i 9 queden d'aquesta manera lligats a la unitat gràcies a un nombre que fa d'intermediari. Si l' u és, per als pitagòrics i per a Plató, un símbol de la divinitat, llavors aquests nombres s'harmonitzen amb ella. Els éssers que aconsegueixen aquesta harmonia esdevenen màximament feliços (Plató, *Timeu*: 90c). Aquesta consisteix en “assemblar-nos al déu tant com sigui possible”, i “no hi ha res que se li assembla tant com aquell de nosaltres que resulti el més just” (Plató, *Teetet*: 176b-c). La qüestió dels incommensurables no està relacionada doncs només amb una qüestió metafísica i epistemològica, a saber, si el món és ordenat i racional o no ho és, sinó també amb una qüestió moral i política: ens revela si és possible la justícia. Els pitagòrics, segons ens ha arribat per Aristòtil, deien que “la justícia és un nombre a la segona potència” (Weil, 2009: 256), és a dir, quelcom que estableix una relació amb la divinitat anàloga a la que estableixen els nombres quadrats amb la unitat. Si aquesta relació és possible només pels nombres quadrats, llavors la justícia i l'harmonia només es donaran en ells, i la resta de nombres —una infinitat— romandrà en les tenebres, en el caos i en la injustícia.

Perquè si la resposta era fàcil per aquests nombres quadrats, no ho és per resta de nombres. Així, per exemple, és fàcil demostrar que no hi ha cap nombre racional x que compleixi que $1/x=x/2$. Avui aquest nombre l'anomenem $\sqrt{2}$, però no hi ha cap calculadora del món que pugui determinar-lo amb exactitud. Si no podem trobar la mitjana geomètrica entre 1 i 2, és a dir, aquest nombre x , llavors 2 quedarà sense relació amb la unitat, exclòs de l'ordre del món, en les tenebres de la injustícia. A diferència de nosaltres, els grecs no buscaren trobar una solució algebàrica o aritmètica a aquesta qüestió, sinó una solució geomètrica. “És a força de buscar intensament una mediació per aquests nombres miserables que els grecs van descobrir la geometria” (2009: 258). Tales descobrí la llei de la semblança, que permet trobar relacions entre els costats de triangles diferents, $a/b=c/d$. Si apliquem aquesta llei per triangles semblants que tenen un costat igual, llavors arribem al tipus d'igualtat $a/b=b/c$. Si aquests triangles són rectangles, arribem a la demostració del teorema de Pitàgores, basant-nos només en el teorema de Tales.

El teorema de Pitàgores dóna una solució al problema de trobar un nombre que compleixi que $1/x = x/2$: x és la hipotenusa d'un triangle rectangle els catets del qual mesuren 1. A partir de la unitat podem construir una figura geomètrica que ens dóna una distància que mesura exactament $\sqrt{2}$. La solució es troba gràcies a la geometria, no a l'àlgebra o a l'aritmètica. Per això diu Plató a l'*Epinomis*, 990d, que “aquell que ha après aquesta ciència (l'aritmètica) ha de passar immediatament a allò que anomenem amb un nom ben ridícul geometria” (2009: 252). L'objectiu de la geometria serà harmonitzar els nombres incommensurables: “es tracta de l'assimilació dels nombres no naturalment semblants entre ells, assimilació posada de manifest per les figures planes” (ibid.), és a dir, per construcció geomètrica. “Per a qualsevol que sigui capaç de pensar, és evident que és Déu qui ha produït aquesta meravella i no els homes” (ibid.).

El problema de la inscripció del triangle rectangle en el cercle permet demostrar que per a qualsevol nombre a podem trobar un nombre x tal que $1/x = x/a$. Tot nombre queda així en harmonia amb la unitat: tot queda lligat per l'ordre del món, res no queda condemnat a la injustícia. La geometria expressa, com deia Procle, “concepcions meravelloses sobre la divinitat”. La inscripció del triangle rectangle en el cercle mostra amb el rigor de la demostració geomètrica que l'amistat, definida pels pitagòrics com una “igualtat feta d'harmonia” (2009: 256), governa en el món per sobre de l'enemistat, que els contraris no s'oposen sinó que podem fer néixer entre ells “l'amor i l'acord” (2009: 181). Va ser per la solució d'aquest problema que Pitàgores oferí un sacrifici (2009: 259).

La mediació permet trobar una igualtat entre les coses que semblaven absolutament contràries gràcies a un tercer element; les coses continuen sent diferents, però les relacions que estableixen amb aquest tercer element són iguals entre si. A partir d'aquesta idea, diu Weil, “els grecs inventaren la noció de funció, que és simplement la noció de dues quantitats que varien proporcionalment sense deixar d'estar lligades per una relació fixa” (ibid.). La llum del sol i l'ombra són dues coses diferents i contràries, però estan relacionades entre si, s'impliquen mútuament. Hi ha una llei que les lliga, que estableix els límits en què acaba l'una i comença l'altra. Quan surt el sol al matí, les ombres són llargues; van escurçant-se a mesura que el sol s'alça fins a gairebé desaparèixer quan el sol és al zenit. Després, tornen a allargar-se fins a engolir-ho tot. Si mai no sortís el sol, moriríem de fred; si només hi hagués sol, ens cremaríem. És perquè hi ha una harmonia entre llum i ombra que és possible la vida. Cap de les dues no és absolutament bona: ho són —vitalitzants, fructíferes, creatives— dins d'uns límits; si els sobrepassen, esdevenen destructives. Les coses són bones en una proporció determinada. “Aquí baix només hi ha béns i mals finits. Els béns i els mals infinits que suposem que existeixen en aquest món [...] són absolutament imaginaris” (2009: 176).

D'aquesta noció de funció se'n segueix la de necessitat, entesa com un “conjunt de lleis de variació determinades per relacions fixes i invariables” (2009: 273). Tot l'univers se'ns presenta llavors dominat per unes lleis inevitables, lligat per la necessitat. Conèixer els fenòmens sensibles vol dir reconèixer en ells alguna cosa anàloga a aquestes lleis necessàries. I això no és vàlid només per als fenòmens naturals, sinó també pels psicològics i socials (2009: 276). D'aquest saber pitagòric se'n segueix també una filosofia política.

El coneixement de la força

Heràclit, que és “molt proper als pitagòrics en molts sentits” (2009: 256), digué, DK 22 B94: “El sol no traspasarà els seus límits; altrament les Erinies, ajudants de la Justícia, l'enxamparien en delictes flagrant” (2009: 283). En el món hi ha uns límits que hem de respectar; traspasar-los comporta un càstig inevitable. Aquest càstig és imposat per una necessitat anàloga a la matemàtica: “és la naturalesa mateixa de les coses la que constitueix aquesta divinitat justiciera que els grecs adoraven sota el nom de Nèmesi, i que castiga la desmesura” (2012: 73). La desmesura consisteix en no respectar els límits que la naturalesa ens imposa; en canvi, “el manteniment entre els límits és la justícia” (2009: 279). La desmesura, la il·limitació, fa impossible l'harmonia i la proporció amb la unitat.

Mantenir-se entre els límits vol dir acceptar “la coexistència amb nosaltres de tots els éssers i de totes les coses que de fet existeixen. És permès tenir enemics, però no desitjar que no existeixin” (2009: 282). Això vol dir acceptar que pel simple fet d'existir imposen uns límits legítims a la nostra força i als nostres desitjos. “Tots els crims, tots els pecats greus són formes particulars del refús d'aquesta coexistència” (ibid.). Plató, al *Convit*, 196b-c, defineix aquesta acceptació per la voluntat de consentiment mutu: “l'acord que es fa per consentiment mutu és just, segons les lleis de la ciutat reial” (2009: 192). La justícia consisteix doncs en no fer res que impliqui una altra persona sense que aquesta hagi donat el seu consentiment, en deixar un espai buit perquè pugui actuar per voluntat pròpia.

Tanmateix, l'acceptació d'aquests límits és quelcom difícil d'aconseguir. La nostra ànima és com un gas: ens és gairebé impossible deixar aquests buits, ocupem sempre el màxim espai possible (1947: 18). Tucídides digué, a la *Història de la guerra del Peloponès*, v, 89: “L'examen del que és just es fa solament quan hi ha la mateixa necessitat d'una part i de l'altra. Allà on hi ha un fort i un feble, el possible és executat pel primer i acceptat pel segon” (1957: 45). Quan hi ha un desequilibri de forces, la part més forta fa que la més feble executi la seva voluntat, sense esperar d'ella el consentiment.

Quan actuem, el nostre pensament es dirigeix exclusivament a la finalitat de l'acció. Només parem atenció a les altres coses quan aquestes se'ns presenten com

un obstacle. L'acció humana no té cap altra regla o límit que els obstacles. "El pensament [...] és sol·licitat només per ells. Allà on no n'hi ha, el pensament no s'atura" (1957: 47). La matèria ens n'imposa: per molt que ho vulguem, no podem accelerar el temps, ni escurçar les distàncies, ni fer lleugeres les coses pesades. Un altre ésser humà "és susceptible d'imposar obstacles per un poder de refús que a vegades posseeix i a vegades no. Quan no el posseeix, no constitueix un obstacle, ni consegüentment un límit. En relació a l'acció i a aquell que l'acompleix, no existeix" (1957: 46). Si la finalitat de la nostra acció és aconseguida gràcies a les accions de persones que no poden negar-se a executar-les, no dediquem el nostre temps a pensar si hi han consentit o no. Ni tant sols tenim present que existeixen. No suposen per a nosaltres cap límit. "Això és veritat per tots nosaltres" (1957: 47).

Per això, per Weil, la lluita de classes és necessària. L'única manera d'aconseguir que parem atenció a aquestes persones és que puguin negar-se a obeir, que suposin un obstacle per la voluntat dels forts. "El que és legítim, vital, essencial, és la lluita eterna dels que obeeixen contra els que manen quan el mecanisme del poder social significa l'aixafament de la dignitat humana per als de sota. Aquesta lluita és eterna perquè els que manen sempre tendeixen, ho sàpiguen o no, a trepitjar la dignitat humana dels de sota" (2003b: 39).

És fàcil caure en dues actituds covardes davant d'aquesta tendència a la màxima opressió: o bé negar-la, o bé acceptar-la com a legítima. Els grecs, en canvi, tenien el que Weil anomenà coneixement de la força. Aquest consisteix en reconèixer en nosaltres aquesta tendència i, alhora, rebutjar-la sabent que la justícia consisteix en limitar-la. "Conèixer la força vol dir, tot i reconeixent-la com a gairebé absolutament sobirana en aquest món, refusar-la amb fàstic i menyspreu. Aquest menyspreu és l'altra cara de la compassió per tot allò que és exposat a les ferides de la força" (1960: 79).

Hi ha com a mínim dues coses que podem fer per tal d'aconseguir limitar aquesta tendència. La primera, ho hem vist, consisteix en limitar el poder, cosa que voldria dir avançar cap a una "descentralització progressiva de la vida social" (2012: 144) mitjançant la pressió exercida per la lluita de classes. Tota centralització implica un desequilibri de forces, i tal desequilibri comporta sempre per necessitat l'opressió dels febles pels forts. Per això "tot Estat centralitzat i sobirà és conqueridor i dictatorial en potència, i ho esdevé de fet en tant que creu tenir-ne la força" (1989: 217). Només podem aturar aquesta tendència vers la màxima centralització i la màxima opressió aconseguint un equilibri de forces. "Sols l'equilibri destrueix, anul·la la força. L'ordre social no pot ser sinó un equilibri de forces" (1947: 193). La política és l'art de crear aquest equilibri: "si se sap per on està desequilibrada la societat, cal fer el que es pot per afegir pes al plat massa lleuger" (ibid.).

La segona cosa que podem fer és conservar tot el que pot persuadir-nos d'acceptar els límits que els altres éssers ens imposen, és a dir, de “reduir-se al punt que s'ocupa en l'espai i en el temps” (1947: 20). Tot el que existeix en aquest món, inclosos nosaltres mateixos, és limitat i finit. Per tant, en comparació amb l'infinít i l'eternitat, totes les coses són no-res. I això per necessitat matemàtica: si considerem un nombre real n , tan gran com es vulgui, el límit del quocient n/x quan x tendeix a infinit és igual a zero. Acceptar reduir-se al punt que s'ocupa en l'espai i en el temps vol dir doncs “acceptar la pobresa en el sentit literal del mot”, “acceptar de ser no-res en l'aparença que hom es presenta a si mateix i als altres, així com s'és no-res en realitat” (2009: 270). Aquesta acceptació sembla boja; tanmateix, la justícia és possible gràcies a ella. Els pitagòrics ja ens ho anunciaven. La justícia, l'harmonia amb la unitat, és possible gràcies a la mediació d'uns nombres que no podem concebre, els que avui anomenem irracionals i els grecs anomenaven *logos alogos*: “Un *logos alogos* és un escàndol, una absurditat, una cosa contra natura” (2009: 259); tanmateix, la justícia en depèn.

L'única que pot persuadir-nos perquè acceptem aquesta situació és la bellesa. “Només allò bell permet estar satisfet amb el que és” (1947: 204). Per això cal conservar tots els tresors de bellesa i poesia que les tradicions ens han llegat. Cal discernir i estimar “en tots els medis humans sense excepció, en tots els llocs del planeta, les fràgils possibilitats terrestres de bellesa, de felicitat i de plenitud”, i “desitjar preservar-les totes amb una cura igualment religiosa; allà on manquen [...] desitjar esclafar tendrament les mínimes traces de les que han existit, les mínimes llavors de les que poden néixer” (1957: 56). Això és el que a l'inici de l'article hem anomenat “passat vivent”, el que pot curar la malaltia del desarrelament. Gilbert Kahn defineix la noció de “civilització” en Weil com “una societat capaç de crear bellesa més enllà del marc de les institucions” (Kahn, 1983: 91). No hem de pretendre ressuscitar el passat i retornar a unes estructures socials que ja han desaparegut: “si el passat és mort, no podem ressuscitar-lo” (Chenavier, 2016: 162). Tanmateix, com hem vist abans, el passat pot servir-nos d'inspiració per crear una societat millor de la que tenim. Els progressos veritables es realitzen “sota l'impuls del poc passat que ha restat viu” (Weil, 2016: 75). Cal tenir-ne cura, tant del de la nostra cultura com del de la resta de cultures del planeta, en perill d'extinció per culpa de la colonització.

Aquesta tendència vers la màxima opressió i la màxima centralització del poder no és negativa només moralment. No hem de limitar-la sols perquè l'opressió és injusta. Si no la limitem, esdevé destructiva: el creixement desmesurat del poder implica el seu col·lapse segons una necessitat implacable. El coneixement de la força no té a veure només amb una qüestió moral, sinó també política. Qui usi la força sense conèixer-la, la perdrà.

Hem vist abans que la justícia té a veure amb deixar prou espai per tal que les altres persones puguin existir i donar el seu consentiment. Si no el deixem i oprimim les persones del nostre voltant, generarem ràbia i odi contra nosaltres: el mal que fem ens serà retornat. A la *Teogonia*, Hesíode ens explica que Úranos no deixava prou espai entre ell i Gea com perquè els seus fills poguessin créixer: “a mesura que cadascun d’ells naixia, tots els amagava, sense deixar-los sortir a la llum, dins del si de Gea” (Hesíode, 2012: 87). Gea i els seus fills patien. Per això ella fabricà una gran falç i exhortà els seus fills a venjar-se; Cronos s’oferí voluntari. “Vingué, empenyent la nit, l’enorme Úranos; delerós d’unió amorosa, s’estirà damunt de Gea i s’estengué pertot. Llavors el fill allargà la mà esquerra fora de l’amagatall, mentre que amb la dreta empunyà la falç gegantina, llarga, de dents esmolades, segà tot d’una els genitals del seu pare i els gità cap arrere” (2012: 89). Després d’aquest gest, el cel es retirà i deixà suficient espai perquè els seus fills poguessin viure. La distància immensa entre el cel i la terra es manté encara com un recordatori: si no deixem espai, si som invasius en l’ús de la nostra força, la perdrem. El càstig a aquest abús de força és inevitable i degut a les lleis de la necessitat. Hem vist com, en Heràclit, les Erinies s’encarregaven de castigar tot aquell que sobrepassava uns límits, que actuava desmesuradament: aquestes nasqueren, segons Hesíode, de la sang vessada en la castració d’Úranos: “les gotes de sang que havien rajat, totes les va rebre Gea; i, en havent passat els mesos, infantà les Erinies poderoses” (ibid.).

Les Erinies castiguen implacablement tot desequilibri desmesurat de forces. Quan aquest és prou gran com perquè la resta de persones no constitueixi un obstacle per la voluntat dels forts, aleshores en aquests desapareix tota idea de limitació. El saber que Weil trobava en el pitagorisme es basa en la idea de límit. Si perdem aquesta idea, perdem també la noció de necessitat, i la nostra vida queda “lliurada a les passions i potser a la follia” (Weil, 2012: 86).

Qui es troba en la part pesada de la balança, perdent la idea de limitació, perd el contacte amb la realitat, i en pateix algun dia les conseqüències. “Com que els altres homes no imposen als propis moviments aquest temps d’aturada del qual, únicament, procedeix la consideració cap als nostres semblants, consideren que el destí els ha donat a ells tot tipus de llicència i cap als seus inferiors. A partir d’aleshores, van més enllà de la força de la qual disposen. Van inevitablement més enllà, ignorant que és limitada” (2003a: 90). Necessàriament pensen que tenen el dret d’exigir de la resta una obediència automàtica, que tota resistència a la seva voluntat és il·legítima i injusta. “El mal, és la llicència” (1947: 82): si la justícia tenia a veure amb mantenir-se dins d’uns límits, amb deixar espai buit per a la resta d’éssers, la llicència té a veure amb la desaparició de tota idea de límit. Sense límits, com hem vist, la nostra ànima, com un gas, tendeix a ocupar tots els buits possibles.

I la llicència porta necessàriament a la crisi del poder. Sol, cap poder no pot aturar-se, “s’estén més enllà dels límits a l’interior dels quals pot exercir-se efectivament. S’estén més enllà del que pot controlar; mana més enllà del que pot imposar; gasta més enllà dels seus propis recursos” (2012: 71-72). Atès que tot en el món és limitat, aquesta tendència il·limitada de creixement troba sempre un límit en la naturalesa. “La concentració del poder i l’agreujament del seu caràcter tirànic no tindrien cap límit si no se’n trobessin sortosament en la naturalesa de les coses” (2012: 63). La naturalesa, però, no imposa els seus límits d’una manera agradable. Aquesta imposició de límits és sempre destructiva. Són les crisis, econòmiques, ecològiques o de recursos, i les guerres les que posen límits a aquest creixement. Són el càstig que comporta tota desmesura, la *nemesis* que castiga el pecat de *hybris*. “Aquest càstig de rigorositat geomètrica, que castiga automàticament l’abús de la força, va ser l’objecte principal de les meditacions a Grècia. Constitueix l’ànima de l’epopeia; amb el nom de Nèmesi, és el desencadenant de les tragèdies d’Èsquil; els Pitagòrics, Sòcrates i Plató van partir d’aquí per pensar l’home i l’univers” (2003a: 90).

Europa ha oblidat aquest saber, i només pot recuperar-lo, com hem vist, mitjançant “un contacte veritable amb *l’Orient*” (Shibata, 2006: 360). Perquè les cultures d’Orient, per Weil, no s’oposen a aquest saber grec: “para ella, ‘la fuente griega’ coincide en lo esencial con la enseñanza espiritual de la India y China” (Rius, 2013: 75). Una mateixa saviesa es troba en temps i cultures diferents, un pensament que és “el de la veritat”, i que necessita una expressió moderna i occidental (2013: 74).

La colonització, però, destrueix la possibilitat d’aquest contacte en destruir les cultures d’Orient i en imposar la cultura occidental moderna. Així Europa destrueix allò que podria salvar-la. Escrivint sobre el Vietnam, país “penetrat d’influències xineses, hindús, búdiques”, en aquell moment colonitzat per França, Weil diu que els vietnamites “anomenen en particular amb el nom de *karma* una noció popular entre ells, exactament idèntica a aquella, malauradament oblidada per nosaltres, de la *nèmesi* grega entesa com a càstig automàtic a la desmesura” (Weil, 1960: 362). El saber que Europa ha oblidat es manté viu en les altres cultures, la “dels pobles ‘indígenes’, ‘dels éssers creguts inferiors’, ‘primitius’ i ‘salvatges’” (Shibata, 2006: 360).

La colonització europea i els mals del present

Aquesta saviesa implica, ho hem vist, una concepció política, un coneixement sobre l’ús de la força. Per Weil, aquest coneixement il·luminà tota la ciència grega i en particular la mecànica d’Arquimedes. Està resumit en la llei de la palanca, basada en la idea de proporció, en una igualtat de relacions, en una harmonia (Weil, 2009): dues forces poden ser molt diferents, però s’igualen quan s’apliquen en una

palanca amb braços de distàncies inversament proporcionals als seus mòduls. No hi ha cap força, per immensa que sigui, que no pugui ser equilibrada amb un braç prou llarg. Perquè la força de què disposem sigui efectiva hem d'enretirar-nos, deixar distància. Aquesta és la llei de la palanca. “Déu actua aquí baix només d’aquesta manera; per infinitament petits que, per bé que oposats a infinitament grans, són eficaços per la llei de la palanca” (2009: 298). Acceptar els límits, com hem vist, vol dir acceptar convertir-se en quelcom infinitament petit, acceptar reduir-se al no-res, per deixar suficient espai per tal que la resta de coses puguin ser. Paradoxalment, però, només aquesta acció és vertaderament eficaç. Quan Weil diu que la saviesa de Grècia coincideix en allò essencial amb la de l’Índia i la Xina, es refereix a aquest coneixement. Comparem si no la història d’Úranos i Gea amb aquest fragment del *Daodejing* de Laozi, obra que Weil va estudiar amb atenció: “L’esclatxa entre el cel i la terra, no és com una manxa? És buida, però no exhaurida; com més gran es fa el buit, més aire surt. L’excés d’especulació exhaureix; més val conrear la buidor” (Laozi, 2006: 31). La llei de la manxa és la mateixa que la llei de la palanca: com més espai deixem, més eficaç és l’acció. “Gran’ vol dir que s’allunya; allò que s’allunya es perd en l’infinit; allò que es perd en l’infinit torna” (2006: 71).

Qui vulgui l’hegemonia del món, la perdrà. “El món és un estri rebut del cel, ningú no pot intervenir-hi, ningú no pot aconseguir-lo. El qui vulgui intervenir-hi fracassarà; el qui vulgui aconseguir-lo el perdrà” (2006: 79). Europa, mancada d’aquest saber, s’ha lliurat des de fa segles a una cursa per l’hegemonia mundial. No ha respectat cap límit a la seva força, ha esclafat les altres cultures i ha fet servir els altres éssers humans com si fossin coses inertes. Els homes blancs hem ocupat tot l’espai possible, impedit a la resta respirar:

Privant els pobles de llur tradició, de llur passat, per tant, de llur ànima, la colonització els redueix a l’estat de matèria humana. [...] El treball forçat ha sigut extremadament devastador a l’Àfrica negra francesa, i el mètode de deportacions massives hi ha estat practicat per poblar l’arc del Níger. A Indoxina, el treball forçat existeix a les plantacions sota disfresses transparents; els fugitius hi són retornats per la policia i a vegades, com a càstig, exposats a les formigues vermelles. (Weil, 1960: 369-370)

Podríem trobar exemples similars en la història de la colonització de totes les potències europees, Espanya, Itàlia, Anglaterra, Alemanya. Qualsevol desmesura implica, però, un càstig. D’entrada, perquè el creixement desmesurat del poder comporta sempre, com hem vist, una crisi deguda a la superació dels límits dins dels quals aquest poder pot realment exercir-se. Hi ha, però, una segona raó. “Tots els homes, sigui quin sigui el seu origen, el seu medi social, la seva raça, el color de la seva pell, són éssers naturalment orgullosos. Per tot arreu on s’oprimeix els homes, s’excita la revolta tan inevitablement com la compressió d’una molla porta a

la seva distensió” (1960: 340). La revolta és una conseqüència inevitable de l’opressió, com ens recorda el mite d’Hesiode. Europa ha ocupat l’espai vital dels altres pobles, impedit que aquests poguessin viure: que no ens estranyi si ara empunyen la falç. Aquesta revolta estarà motivada per l’odi i la ràbia: serà una revolta destructiva. Que no ens sorprengui si les persones oprimides donen suport a les opcions polítiques totalitàries que els prometen prou força com per poder-se venjar dels mals rebuts.

El 1938 hi hagué unes revoltes en territori nord-africà en contra les autoritats colonials franceses. El govern de l’Imperi Francès, del Front Popular —socialista i d’esquerres, per tant—, atribuïa aquestes revoltes a influències feixistes italianes i alemanyes. Per Weil, amb independència d’aquestes influències, estava clar qui era el culpable d’aquelles revoltes:

Tots aquells que en alguna ocasió han tractat un àrab amb menyspreu; aquells que fan vessar sang àrab per la policia; aquells que han exercit i exerceixen l’expropiació progressiva dels cultivadors indígenes; aquells que, colons, industrials, tracten aquests obrers com a bèsties de càrrega; aquells que, essent funcionaris, accepten i reclamen que se’ls pagui pel mateix treball un terç més que als seus col·legues àrabs; vet-los aquí els que sembren en territori africà l’odi contra França. (1960: 339-340)

Laozi escrivia fa més de dos mil anys: “El poble passa gana perquè els governants s’afarten amb els impostos; és per això que el poble passa gana” (Laozi, 2006: 175) i “si el poble no és oprimat no se sentirà oprimat” (2006: 169). Si creix l’odi i aquest engendra totalitarismes, és perquè hi ha opressió. El totalitarisme, amb l’augment del militarisme i de les guerres que implica, és una conseqüència necessària, mecànica, de l’opressió. “El principal autor de les conspiracions antifranceses a l’Àfrica del Nord, és França. Els principals autors de les conspiracions feixistes a l’Àfrica del Nord, són, llevat d’alguna excepció, les organitzacions antifeixistes” (Weil, 1960: 343).

No és estrany que avui el totalitarisme, com a la dècada de 1930, hagi crescut després d’una crisi econòmica. No és estrany que els moviments nacionalistes en contra l’opressió colonial hagin adoptat formes totalitàries. Durant la Segona Guerra Mundial, Weil escrigué: “fabriquem amb el nostre contacte una mena d’homes que no creu en res. Si això continua, en patirem un dia el contra-cop, amb una brutalitat de la qual Japó ens dona només un tast” (1960: 366).

La màxima responsable de l’odi contra Europa és Europa. La raça blanca és la culpable del totalitarisme antioccidental. El feixisme, les crisis i les guerres presents i futures seran el càstig a la nostra desmesura. L’amenaça totalitària implica sem-

pre, de retruc, un totalitarisme que promet vèncer-lo. Aquest cercle viciós ens condemna a una centralització i militarització creixents que comporten destruccions i guerres periòdiques. L'època de Weil vencé el feixisme esclafant-lo per la força: actuà sobre el símptoma, no sobre la causa, i amb això semblà les llavors dels mals futurs. Cap desequilibri de forces pot portar-nos la justícia. Caldria tenir cura de no repetir el mateix error.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Chenavier, Robert (2016), "Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou 'altéromoderne'?", *Tumultes*, 46: 157-173.
- Hesíode (2012), *Teogonia*, Francesc J. Cuartero Iborra (trad.), Martorell, Adesiara.
- Kahn, Gilbert (1983), "La notion de civilisation chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, VI, 2: 91-95.
- Laozi (2006), *Daodejing. El llibre del "dao" i del "de"*, Seán Golden i Marisa Presas (trads.), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Périllié, Jean-Luc (2009), "Avant-propos aux 'pages pythagoriciennes'", *Œuvres complètes, IV: Écrits de Marseille, 2: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*, Paris, Gallimard.
- Plató (1995), *Diàlegs vol. XIV. Teetet*, Manuel Balasch (trad.), Barcelona, Bernat Metge.
- (2000), *Diàlegs vol. XVIII. Timeu*, Josep Vives (trad.), Barcelona, Bernat Metge.
- Rius, Rosa (2013), "De antigues sabidúries: Simone Weil y María Zambrano", *Lectoras de Simone Weil*, Fina Birulés i Rosa Rius Gatell (eds.), Barcelona, Icaria: 67-87.
- Shibata, Mimiko (2006), "Simone Weil: 'contacts réels avec l'Orient'", *Cahiers Simone Weil*, XXIX, 4: 359-372.
- Weil, Simone (1947), *La pesanteur et la grâce*, Paris, Gallimard.
- (1957), *Écrits de Londres*, Paris, Gallimard.
- (1960), *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard.
- (1989), *Œuvres complètes, vol. II: Écrits historiques et politiques, 3: Vers la guerre (1936-1940)*, Paris, Gallimard.
- (2003a), "La *Iliada* o el poema de la força", *Ecrits sobre la guerra*, Anna Berenguier Català i Isabel Ortega Rion (trads.), Alzira, Bromera: 77-110.
- (2003b), "No recomencem la guerra de Troia", *Ecrits sobre la guerra*, Anna Berenguier Català i Isabel Ortega Rion (trads.), Alzira, Bromera: 27-50.
- (2009), *Œuvres complètes, vol. IV: Écrits de Marseille, 2: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*, Paris, Gallimard.

- (2012), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard.
- (2016), *L'arrelament. Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà*, Rosina Ballester (trad.), Barcelona, Edicions de 1984.

