La guerra, la Ilíada, el Espejo

Joseph Eaton

Gradiva - Vol. XIII - n. 2 - 2024 - pp. 104-113

La siguiente carta corresponde a la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), conocida por su participación política, sus escritos filosóficos, su exploración mística y su influencia en el feminismo. Algunos trabajos psicoanalíticos que la han tomado como referencia incluyen los de Catherine Millot (*La Passion de Simone Weil*, 2004) y Réginald Blanchet (*Simone Weil: l'écriture du désêtre*, 2009). La referencia a Weil que tomamos como punto de partida es la de la psicoanalista Jacqueline Rose, en el marco de su ensayo titulado *The Plague: Living Death in Our Times* (2023).

The Plague es un texto que busca explorar y ensayar modos de hacer inteligible el "Mundo" tras la pandemia. No se trata solo de la pandemia, sino de la dificultad de comprender y construir un mundo en el sentido amplio. Para cumplir con su objetivo, Rose propone tres líneas de trabajo que dialogan entre sí. La primera de ellas convoca a Albert Camus y su novela *La peste*; la segunda se dedica a Freud y su dimensión histórico-política; y la tercera aborda a Simone Weil. Según Rose, Weil supo identificar "la amenaza de una locura incipiente para los ciudadanos de un mundo que se está volviendo loco". Una línea recta recorre, en opinión de Rose, sus escritos, desde la insufrible crueldad de los acuerdos sociales modernos –la miseria de los trabajadores, las franjas del mundo colonizadas y desarraigadas por las "razas blancas", la fuerza como motor violento de la voluntad política– hasta las tribulaciones más íntimas del corazón humano (Rose, 2023). Albert Camus fue uno de los primeros admiradores de sus escritos. En un número especial de la *Nouvelle Revue Française* dedicado a Weil en 1949, describió la justicia como el principio al que toda su obra estaba "consagrada", reconociendo que esta había sido su vocación espiritual. Camus escribió a su madre en 1951 que Weil fue "la única gran pensadora de su tiempo". Camus hizo todo lo posible por cumplir su propia predicción. Fue editor de la serie "Espoir" en Gallimard, que con el tiempo publicaría siete de sus obras, trazando el arco de su escritura desde La condición obrera, su aclamado relato de la degradación humana del trabajo en las fábricas, que experimentó de primera mano en 1934-1935, hasta su extenso ensayo final, *La necesidad de raíces, una meditación sobre el mal del desplazamiento,* precipitado por su propio exilio de Francia durante la guerra (Rose, 2023).

En particular, se expone aquí la carta de Simone Weil dirigida a Georges Bernanos, escritor y político católico, quien había publicado su novela *Los grandes cementerios bajo la luna* (1938). Hannah Arendt mencionó en su momento que esta novela era una de las más apasionadas y certeras denuncias del fascismo, producto del impacto que le causó a Bernanos "la barbarie de las tropas vencedoras" en el marco de la guerra civil española. Weil le escribe movida por la conmoción que le produjo su libro. A continuación, citamos en extenso su carta:

Carta a Georges Bernanos

"Estimado señor:

Por ridículo que resulte escribirle a un escritor que, dada la naturaleza de su profesión, siempre está inundado de cartas, no puedo evitar hacerlo después de leer "Los grandes cementerios bajo la luna". No es la primera vez que un libro suyo me conmueve: el *Diario de un cura rural* es a mis ojos el más bello, al menos de los que he leído, y verdaderamente un gran libro. Sea como fuere, el hecho de que me hubieran gustado otros libros suyos no me daba motivos para importunarlo comunicándoselo por escrito. Pero algo distinto ocurre con el último: *yo he tenido una experiencia que se corresponde con la suya, aunque mucho más breve, menos profunda, situada en otro lugar y vivida aparentemente –solo aparentemente– con un espíritu por completo distinto* [la cursiva es nuestra].

Aunque no soy católica –lo que voy a decir, dado que no lo soy, sonará sin duda presuntuoso para cualquier católico, pero no puedo expresarme de otra manera–, lo cierto es que jamás me ha parecido ajeno lo católico, lo cristiano. A veces me he dicho a mí misma que si simplemente se pusiera en las puertas de las iglesias un cartel que prohibiese la entrada a cualquier persona con una renta superior a tal o cual pequeña suma, entonces yo me convertiría inmediatamente. Desde la infancia, mis simpatías han estado dirigidas a los grupos que afirman pertenecer a las capas despreciadas de la jerarquía social, hasta que me he dado cuenta de que tales grupos desalientan por su naturaleza todas las simpatías. El último que me inspiró algo de confianza fue la CNT española. Yo había viajado un poco por España antes de la guerra civil, poco pero lo suficiente para sentir el inevitable amor a sus gentes; había visto en el movimiento anarquista la expresión natural de sus grandezas y de sus defectos, de sus aspiraciones más y menos legítimas. En la CNT y en la FAI había una mezcla asombrosa; cualquiera era admitido y, en consecuencia, la inmoralidad, el cinismo, el fanatismo y la crueldad se codeaban con el amor, el espíritu de fraternidad y, sobre todo, esa reivindicación del honor que resulta tan hermosa entre los hombres humillados; me pareció que quienes llegaban allí movidos por un ideal prevalecían sobre aquellos impulsados por su afición a la violencia y el desorden. En julio de 1936 me encontraba en París. No me gusta la guerra, pero lo que siempre me ha horrorizado más de ella es la situación de quienes se hallan en la retaguardia. Cuando comprendí que, a pesar de mis esfuerzos, no podía dejar de participar moralmente en esa guerra, es decir, de desear cada día, a todas horas, la victoria de unos y la derrota de otros, me dije que París representaba para mí la retaguardia, y tomé el tren a Barcelona con la intención de alistarme. Eso fue a principios de agosto de 1936.

Un accidente hizo que mi estancia en España fuese corta. Estuve unos días en Barcelona, después en el campo aragonés, a orillas del Ebro, a unos quince kilómetros de Zaragoza,

en el mismo lugar por el que recientemente las tropas de Yagüe cruzaron el Ebro; luego en el palacio de Sitges transformado en hospital y después otra vez en Barcelona; en total pasé en España unos dos meses. Salí de allí en contra de mi voluntad y con la intención de regresar. Pero después, de manera deliberada, no hice nada al respecto. Ya no sentía ninguna necesidad interior de participar en una guerra que no era, como me había parecido al principio, una de los campesinos hambrientos contra los terratenientes y contra un clero cómplice de estos, sino una guerra entre Rusia, Alemania e Italia.

Conozco ese olor de guerra civil, sangre y terror que desprende su libro; lo he respirado. Debo decir que no he visto ni escuchado nada que alcance el grado de ignominia de algunas de las historias que usted cuenta, esos asesinatos de viejos campesinos, esas juventudes fascistas italianas que hacían correr a los viejos a porrazos. Pero lo que escuché fue suficiente. Estuve a punto de presenciar la ejecución de un sacerdote; durante los minutos de espera, me pregunté si simplemente me quedaría mirando o si me dispararían al intentar intervenir; todavía no sé qué habría hecho si una feliz casualidad no hubiera impedido la ejecución.

Cuántas historias abarrotan mi pluma... Pero se haría demasiado largo contarlas todas; además, ¿para qué? Bastará con una. Me encontraba en Sitges cuando regresaron derrotados los milicianos de la expedición a Mallorca. Habían sido diezmados. De los cuarenta jóvenes que habían salido de Sitges, nueve habían muerto; nos enteramos cuando regresaron los otros treinta y uno. A la noche siguiente se llevaron a cabo nueve expediciones punitivas, y nueve fascistas o supuestos fascistas fueron asesinados en esta pequeña ciudad en la que en julio no había sucedido nada. Entre esos nueve estaba un panadero de unos treinta años, cuyo delito, según me dijeron, era el haber sido miembro de un somatén; su anciano padre, de quien era hijo único, y único sostén, se volvió loco. Otra historia: en Aragón, un pequeño grupo internacional de veintidós milicianos de todos los países apresó, tras una escaramuza, a un joven de quince años que luchaba como falangista. Tan pronto como lo cogieron, temblando al ver morir a sus compañeros junto a él, dijo que había sido reclutado por la fuerza. Lo registraron y encontraron una medalla de la Virgen y un carné de falangista; fue enviado ante Durruti, jefe de la columna, quien, tras explicarle durante una hora la belleza del ideal anarquista, le dio a elegir entre morir o alistarse inmediatamente en las filas de quienes lo habían hecho prisionero, para luchar contra sus camaradas de la víspera. Durruti le dio al muchacho veinticuatro horas para que se lo pensase; pasado el plazo, el joven dijo que no y lo fusilaron. No obstante, Durruti fue en algunos aspectos un hombre admirable. La muerte de este pequeño héroe no ha dejado de pesar en mi conciencia, aunque no me enteré de lo ocurrido hasta más tarde. Y una historia más: en un pueblo que rojos y blancos habían tomado, perdido, reconquistado y vuelto a perder no sé cuántas veces, los milicianos rojos, tras haberlo reconquistado definitivamente, encontraron en los sótanos a un puñado de seres despavoridos, aterrorizados y hambrientos, entre ellos tres o cuatro hombres jóvenes. Y razonaron así: si estos jóvenes, en lugar de venirse con nosotros la última vez que nos retiramos, se quedaron esperando a los fascistas, es porque ellos mismos son fascistas. Por lo tanto, los fusilaron de inmediato, y después dieron de comer a los demás y se creyeron muy humanos. Una última historia, esta de la retaguardia: dos anarquistas me contaron una vez cómo, con otros camaradas, habían cogido a dos sacerdotes; uno fue asesinado en el acto, en presencia del otro, de un disparo de revólver; después le dijeron a ese otro que podía irse. Cuando estaba a unos veinte pasos de distancia, lo abatieron. El que me contó la historia se sorprendió mucho al no verme reír.

En Barcelona, una media de cincuenta hombres eran asesinados cada noche en las expediciones punitivas. Proporcionalmente, eran muchos menos que en Mallorca, ya que Barcelona es una ciudad de casi un millón de habitantes. Además, durante tres días tuvo lugar allí una sangrienta batalla callejera. Pero quizá los números no sean lo principal en este asunto. Lo esencial es la actitud ante el asesinato. Ni entre los españoles ni entre los franceses que habían ido allí a luchar o a darse una vuelta –estos últimos eran casi siempre intelectuales aburridos e inofensivos–, *vi yo jamás a nadie expresar, ni siquiera en la intimidad, repulsión, desagrado o incluso desaprobación ante la sangre derramada innecesariamente. Usted habla del miedo. Y sí, el miedo tuvo algo que ver con estos asesinatos; pero donde yo estuve, no vi que tuviese el peso que usted le atribuye*. En una comida presidida por la camaradería, hombres aparentemente valientes –vi con mis propios ojos el coraje de al menos uno de ellos– contaron con una sonrisa fraternal cómo habían matado a sacerdotes o a "fascistas" –término este con un sentido muy amplio–. *Por lo que a mí respecta, tuve la sensación de que, cuando las autoridades temporales y espirituales colocan a una categoría de seres humanos al margen de aquellos cuyas vidas tienen un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin correr el riesgo de ser castigado o culpado, se mata; o al menos se rodea de sonrisas alentadoras a quienes matan. Y si por casualidad se siente al principio un poco de asco, entonces se guarda silencio y pronto se sofoca tal desagrado, por miedo a parecer falto de virilidad. Hay ahí un impulso, una embriaguez a la que es imposible resistirse sin una fuerza del alma que debo considerar excepcional, ya que no la he visto en ninguna parte*. Me encontré con franceses pacíficos, a quienes hasta entonces yo no despreciaba, a los que no se les habría ocurrido por sí mismos ir a matar, pero que disfrutaban visiblemente de esa atmósfera impregnada de sangre. Jamás podré tenerles ningún respeto en el futuro.

Semejante atmósfera borra de inmediato el objetivo mismo de la lucha. Porque solo podemos formular el objetivo reduciéndolo al bien público, al bien de los hombres –y los hombres resultan aquí irrelevantes, carecen de valor–. En un país donde los pobres son en su gran mayoría campesinos, el objetivo esencial de cualquier grupo de extrema izquierda debe ser el bienestar de dichos campesinos; y esta guerra ha sido quizá sobre todo, al principio, una guerra por y contra el reparto de tierras. Sin embargo, esos pobres pero magníficos campesinos de Aragón, que tanta dignidad han conservado bajo las humillaciones, no eran para los milicianos ni siquiera un "objeto de curiosidad". Sin insolencias, sin injurias, sin brutalidad –al menos yo no vi nada parecido, y sé que los robos y las violaciones, en las columnas anarquistas, se castigaban con la muerte–, un abismo separaba a los hombres armados y a la población desarmada, un abismo bastante similar al que separa a pobres y ricos. Ello se manifestaba en la actitud siempre algo humilde, sumisa y temerosa de los unos, y en la desenvoltura, despreocupación y condescendencia de los otros.

Uno parte hacia España como voluntario, con la idea del sacrificio, y se encuentra en una guerra que se parece a una guerra de mercenarios, con mucha más crueldad y menos respeto hacia el enemigo. Podría continuar con estas reflexiones indefinidamente, pero debo ponerles un límite. Desde que estuve en España, he escuchado y leído todo tipo de consideraciones al respecto, pero no puedo citar a nadie, aparte de usted, que, hasta donde se me alcanza, haya estado inmerso en la atmósfera de la guerra de España y haya resistido. *Usted es monárquico, un discípulo de Drumont. ¿Qué me importa? Me resulta incomparablemente más cercano que mis compañeros de la milicia aragonesa, esos camaradas a quienes, sin embargo, yo amaba*.

Lo que usted dice sobre el nacionalismo, la guerra y la política exterior francesa después de la guerra me ha llegado también al corazón. Yo tenía diez años cuando se firmó el Tratado de Versalles. Hasta entonces había sido patriota, con toda esa exaltación que los niños manifiestan en tiempos de guerra. El deseo de humillar al enemigo derrotado, que entonces (y en los años siguientes) se desbordaba de manera tan repugnante por todas partes, me curó de una vez por todas de ese patriotismo ingenuo. Las humillaciones infligidas por mi país me resultan más dolorosas que las que este pueda sufrir.

Temo haberle importunado con una carta tan larga. Solo me queda expresarle mi profunda admiración.

S.Weil
3, rue Auguste-Comte, París (distrito VI)"

Distintos autores han destacado cómo Weil se detiene ante la "actitud con respecto al hecho de matar a alguien". Como escribe a Bernanos, no se trata de estar desencantada con el enemigo, sino con los suyos, con sus "camaradas de las milicias de Aragón", con los "hombres aparentemente valientes", "con ideas de sacrificio", que "contaban con una sonrisa fraternal, en medio de una comida llena de camaradería, cómo habían matado a sacerdotes o fascistas". Lo que llama la atención de Weil es la naturalidad con la que se asume el hecho de matar: "En cuanto a mí, tuve el sentimiento de que, cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar".

Lo que le interesa a Rose es que estas distintas experiencias de violencia e injusticia se constituyen en el fundamento de una ética "fáctica", distinta a una ética basada en principios abstractos. Por esto, el diálogo con Bernanos es ya un punto significativo; Weil le escribe a un monárquico, discípulo de Drumont, a un cierto enemigo, pero a quien le reconoce una experiencia común: la experiencia de distanciamiento de los suyos tras ser testigo del horror y el avasallamiento. Bernanos cuenta justamente eso, y el texto al que alude Weil, *Los grandes cementerios bajo la luna* (1938), es una reflexión crítica y directa sobre los bandos, la situación histórica y "objetiva" del conflicto. Bernanos afirma: "No trataré de justificar con argumentos las páginas que siguen y menos aún el sentimiento que me mueve a escribirlas. Una vez más, pero esta vez más que nunca, hablaré en mi idioma, convencido de que solo lo entenderán quienes lo hablan conmigo, lo hablaban mucho antes de leerme, lo hablarán cuando yo ya no esté, mucho después de que se haya extinguido la frágil memoria de mí y de mis libros. Solo ellos me importan. No desprecio a los demás. Muy lejos de despreciarles, me gustaría entenderles mejor, porque entender ya es amar" (p. 43).

Weil habla el idioma de Bernanos, de la crítica, del desencanto, de la ilusión, de un tipo de "sensibilidad" que no se confunde con cierta "mística del terror". La anterioridad de Bernanos no es, por supuesto, la anterioridad cronológica, sino la anterioridad "ética". Nada tiene que ver con una sensibilidad "superficial", poco dada a tolerar conflictos profundos y difíciles; "no me ofendan suponiéndome más sensible que los demás" (p. 48). "He visto morir a muchos. Es posible que tuviera un sitio reservado en las modestas fosas de la última guerra, al lado de mis compañeros. Pero veo abrirse, sin ningún vértigo, las inmensas fosas del mañana. Hace mucho que los revolucionarios, verdaderos o falsos, abusan de la mística terrorista. El terrorismo no es privativo de los revolucionarios, aunque alardeen de él. En realidad, la

Historia demuestra que el sistema le sirve a todo el mundo, y el Terror de los Reyes Católicos en Flandes era un terror en toda regla" (p. 48). Bernanos hace algunas alusiones –al margen– sobre su sensibilidad y la distingue de cualquier tipo de debilidad. Reivindica que en su sensibilidad hay potencia reflexiva, pero la diferencia de cierto sentido de "virilidad" que se maneja entre sus camaradas. Weil señala también ese punto al margen; "y si por casualidad se siente al principio un poco de asco, entonces se guarda silencio y pronto se sofoca tal desagrado, por miedo a parecer falto de virilidad". Esta retórica la comparten ambos en torno a las inconsistencias, horrores y crisis respecto de la guerra. Parece ser que es la forma de enfrentarse a la experiencia de crisis y su consecuente reflexión lo que les permite cierta comprensión mutua. Millot (2004) entiende esto como la reinscripción de la "pasividad" en Simone Weil, una pasividad que participa del esfuerzo –del "temblor"– que implica comprender.

La *Ilíada* o el espejo: poema de la fuerza y la vulnerabilidad.

La carta de Weil marca su distancia con la significación de la guerra; su "sentido" queda abolido –dice– en la medida en que todo cuidado por el otro se encuentra "desmentido". Por lo mismo, el objetivo que en adelante se propone desplaza la cuestión de la conquista, del poder y del relato heroico. Weil ensaya otro modo de avanzar en la comprensión de la dinámica de la guerra, y su búsqueda encuentra expresión en su particular interpretación de la *Ilíada*. Para Weil, "La Ilíada" es un espejo, y lo es –entre otras razones– porque le permite explorar ese sentido que atraviesa su experiencia en la guerra: la cólera, la venganza. La *Ilíada* es el poema de la cólera, de la venganza, de la Mênis, la memoria-cólera de Aquiles (Iriarte & González, 2008). La cólera se desata cuando Agamenón decide –despóticamente– arrebatarle Briseida a Aquiles, y un nuevo deseo de venganza surge cuando Aquiles quiere vengarse de Héctor por la muerte de Patroclo. Weil reconoce en el poema homérico, en la venganza y excesos de Aquiles, dos dimensiones clave. La primera de ellas es que se constituye como el poema de la fuerza, donde se define la fuerza como una "x" impersonal que avasalla la vida humana. En segundo lugar, Weil sostiene que en este contexto de avasallamiento podemos reconocer la experiencia griega de la vulnerabilidad. La relación fundamental que traza Weil entre el autor, la obra y su recepción se realiza a través de la complejidad y vulnerabilidad de Héctor (como personaje ligado a su familia y como un guerrero) y no de Aquiles.

Para Weil, la *Ilíada* es única en cierta amargura que proviene de los muchos efectos de la brutalidad de Aquiles, en los distintos momentos de ternura que se extienden –a su entender– "a toda la raza humana, imparcial como la luz del sol (...) nunca pierde el tono su colorido de amargura; pero nunca cae la amargura en lamentación" (Weil, 1940). Justicia y amor, que difícilmente tienen lugar en este estudio de actos extremos y de actos injustos de violencia, bañan, sin embargo, la obra en su luz, sin hacerse notorios por sí mismos, excepto por una especie de acento. No se desprecia nada precioso, sea o no la muerte su destino; la desdicha de cada uno se muestra desnuda, sin disimulo ni desdén; ningún hombre es colocado por arriba o por abajo de la condición común a todos los hombres; todo lo que se destruye se lamenta" (Weil, 1940). Toda la *Ilíada* se encuentra bajo la sombra de la mayor calamidad que la raza humana pueda experimentar que –para los griegos– es la destrucción de una ciudad. Esta calamidad no podría desgarrar más el corazón del poeta de haber nacido en Troya. Para Weil, este poema es un milagro; su amargura es la única

amargura justificable, porque brota del avasallamiento del espíritu humano por la fuerza, esto es, en último análisis, por la materia. Este avasallamiento es la suerte común, aunque cada espíritu lo soporta de manera diferente, en proporción a su propia virtud. Ninguno que sucumbe a él es por este hecho mirado con desprecio (Weil, 1940). La autora concluye que "aquel que no se da cuenta hasta qué grado la cambiante fortuna y la necesidad mantienen en subyugación a todo espíritu humano, no puede mirar como semejantes ni amar como se ama a sí mismo a aquellos a quienes el azar separó de él por un abismo" (Weil, 1940).

En segundo lugar, decíamos, se trata de Héctor y no de Aquiles. En todo momento, dice Weil, la Atenas clásica toma partido por Héctor, tiembla con su temor y sus súplicas. Nada hay de humillante en la piedad que le ruega a Aquiles. Homero no toma partido por los suyos —por los vencedores—; los suyos no son los troyanos, son los aqueos, y sin embargo describe el combate, la lucha, la violencia, el sinsentido de lo que sucumbe a su paso, de todo lo que es arrastrado por la fuerza desde el lamento. La ira de Aquiles se encuentra de principio a fin, pero esa clave de lectura de la *Ilíada* es interrumpida, en particular, por el momento en que Príamo llega sin aviso donde Aquiles: "Nadie vio entrar al gran Príamo"; entra, abraza las rodillas de Aquiles, besa las manos que habían dado muerte a su hijo. La visión de un ser humano empujado a tal extremo de sufrimiento nos congela "como la visión de un cuerpo muerto" (Weil, 1940). Príamo le había dicho a Hécuba que pensaba ir a buscar a Aquiles para pedir el cuerpo de su hijo, y Hécuba le responde –en consonancia con la furia que caracteriza al texto– "que quería devorar crudo el hígado del asesino de su hijo" (Iriarte & González, 2008). Hécuba entiende que Aquiles ha cometido algo imperdonable. Aquiles se asombra al ver a Príamo, recuerda a su padre y lo embarga el llanto. Toma al viejo del brazo y lo aleja de sí. Ambos lloran afligidos por los recuerdos: Príamo pensando en Héctor, abatido a los pies de Aquiles, y Aquiles por su padre y por Patroclo. Príamo le ruega que le devuelva el cuerpo de Héctor. ¿Por quién toma partido el griego de Atenas, con quién se identifica, con Aquiles o con Príamo? Es evidente –para Weil– que se identifica con el padre que suplica, que se arrodilla y tiembla, que deja su vida a merced del asesino de su hijo.

El poema de la Grecia clásica no es, entonces, el poema de una comunidad, de una nación, de un pueblo, de un nosotros. No hay un nosotros frente a unos bárbaros. El poema que parece celebrar a Aquiles es el poema de Héctor; el poema de la compasión, de la empatía con el vencido, de la universalidad y, por tanto, de cierta ética que Weil explora en el espejo que es para ella la *Ilíada*.

Una especie de acento: ¿por quién vale la pena hacer duelo?

Un último punto por considerar es la presencia del lamento, una referencia que atraviesa desde la carta de Weil hasta su análisis de la *Ilíada*. Este lamento se manifiesta como un tono, una atmósfera, un acento o una disposición que permite el proceso del duelo. En un reciente artículo titulado " The inability to mourn and nationalism in Japan after 1945" (Ogimoto & Plankers, 2024), se destaca cómo la incapacidad de abordar la pérdida colectiva y social incrementa el riesgo de nacionalismo extremo. Este fenómeno, cuando se lleva al extremo, puede derivar en una repetición de la defensa maníaca, que a menudo se manifiesta en forma de conflicto bélico. En dicho artículo, se analiza la noción de "incapacidad para hacer el duelo" propuesta por los psicoanalistas alemanes Alexander Mitscherlich y Margarete Mitscherlich-Nielsen (1984), en relación con el problema del nacionalismo alemán posterior a la Segunda Guerra Mundial y su silencio en materia social (Ogimoto & Plankers, 2024).

En esta misma línea, Christopher Bollas, en su obra *Meaning and Melancholia: Life in the Edge of Bewilderment* (2018), aborda el impacto de la Primera Guerra Mundial, señalando que "la preparación de la Gran Guerra evocó un afecto maníaco imbricado en la grandiosidad occidental, pero también trajo consigo, quizás por primera vez, su correspondiente depresión". Aquí, Bollas subraya cómo la guerra y la violencia pueden desencadenar una respuesta emocional y psíquica compleja, que incluye tanto la exaltación como la profunda melancolía.

En la época clásica, la responsabilidad principal de los lamentos recaía en los parientes más cercanos, especialmente en las mujeres. Sin embargo, a lo largo de la Antigüedad persistió la costumbre de contratar u obligar a extraños a lamentarse en los funerales. En la *Ilíada,* las mujeres troyanas, cautivas en el campamento griego, son obligadas a lamentarse por Patroclo. A los helotas espartanos se les obligaba a lamentarse en los funerales de un rey, al igual que a los mesenios. Bajo los tiranos eritreos, los propios ciudadanos, junto con sus mujeres e hijos, eran azotados hasta que gritaban y se golpeaban violentamente el pecho. Esta costumbre tampoco era desconocida en la Atenas clásica: Esquilo se refiere al "dolor no contratado", y parece que fue una práctica lo suficientemente común como para que Platón considerara necesario prohibir en sus Leyes los "cantos contratados", comúnmente interpretados por las mujeres carias en los funerales (Alexiou, 1999).

El término griego para funeral, κηδεία, también puede significar alianza o paternidad. Su forma raíz, κήδος, significa preocupación, y en plural ritos funerarios o sentimiento de familia. El verbo κηδεύω significa atender (a una novia o a un cadáver), o contraer una alianza por matrimonio, y el sustantivo κηδεστής significa relación de parentesco. ¿Por qué se vincula tan directamente la devoción a los muertos con la relación matrimonial? (Alexiou, 1999).

Quizá –nos dice la autora– existía otro motivo: las mujeres, al lamentarse, lacerarse y celebrar ceremonias en público, atraían una atención que podía equivaler a una amenaza social, no solo indecente, sino peligrosa. En la atmósfera inflamable de la contienda sangrienta entre las familias de Megacles y Cilón, que todavía hacía estragos en la época de Solón, ¿qué medio más eficaz para suscitar sentimientos de venganza que el lamento incesante ante la tumba de un gran número de mujeres por 'los muertos hace tiempo'?" (Alexiou, 1999)

Esta complejidad emocional resalta la importancia de la autoridad en la determinación del reconocimiento de la humanidad del otro. Si bien, como señala Weil, "sin autoridad no hay nada más natural que matar", es también esta autoridad la que finalmente determina si la pérdida de una vida merece ser lamentada. Judith Butler, aunque no hace una referencia directa a Weil, desarrolla una tesis de alcance ético, fundamentada en las teorías de Laplanche y Winnicott sobre la dependencia y la vulnerabilidad. En su texto *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2006), y en trabajos posteriores, Butler insiste en un punto crucial: hay vidas por las cuales se reconoce el derecho al duelo –un derecho que es establecido, promovido o visibilizado por la autoridad– y hay vidas por las que este derecho es negado. En estos casos, el ritual fúnebre, el tiempo para el duelo y la vulnerabilidad quedan proscritos, desmentidos o excluidos de la posibilidad. Antígona, como también ha sido analizado por Butler, personifica la lucha por defender este proceso fundamental de la experiencia humana. La violencia ejercida por las milicias de cualquiera de los bandos descritos por Weil y Bernanos evidencia este punto: no hay duelo, no hay tiempo ni reconocimiento de la pérdida.

REFERENCIAS

Alexiou, M. (1999). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.

Blanchet, R. (2009). *Simone Weil: L'écriture du désêtre*. Recuperado de https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2009-1-page-215.htm.

Bollas, C. (2018). *Meaning and Melancholia: Life at the Edge of Bewilderment*. New York: Routledge.

Butler, J. (2006). *Vidas precarias: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. México: Paidós.

Iriarte, A., & González, M. (2008). *Entre Ares y Afrodita: Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*. Madrid: Abada Editores.

Millot, C. (2004). *La Passion de Simone Weil*. Recuperado de https://www.cairn.info/revue-la-clinique-lacanienne-2004-2-page-25.htm.

Mitscherlich, A., & Mitscherlich, M. (1984). *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*. New York: Grove Press.

Ogimoto, K., & Plankers, T. (2024). *The Inability to Mourn and Nationalism in Japan After 1945*. Recuperado de https://www.tandfonline.com/journals/ripa20.

Reader, K. (1990). *On the Difficulty of Writing About Simone Weil's La Pesanteur et la Grâce*. Recuperado de https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/095715589000100106?journalCode=frca.

Rose, J. (2023). *The Plague: Living Death in Our Times*. New York: Farrar, Straus and Giroux. Edición de Kindle.

Weil, S. (1938). *Carta a George Bernanos: La guerra de España*. Recuperado de https://www.fronterad.com/carta-a-georges-bernanos-la-guerra-de-espana/.