

Simone Weil, sobre Tucídides. Crítica a la teología política y hermenéutica cristiana.

Simone Weil on Thucydides. Critique of Political-Theology and Christian Hermeneutics.

DOI: 10.32870/sincronia.v30.n90.e1070

Rubén Bustos Cruz

 Universidad Nacional Autónoma de México.
 (MÉXICO)
CE: ruben.bustos.cruz@gmail.com
 <https://orcid.org/0009-0002-3687-1169>

 Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).


Recepción: 12/03/2026 Revisión: 12/05/2026 Aprobación: 04/06/2026

Resumen.

Investigo la lectura que Simone Weil hace de algunos aspectos de la obra de Tucídides. Indicaré que para Weil son especialmente importantes dos pasajes de la *Historia*: los párrafos 89 y 105, pertenecientes al llamado Diálogo de los melios. Señalaré que Weil trabajó sobre dichos pasajes desde finales de la década de 1930 hasta los últimos años de su vida. Si bien en un primer momento su lectura integra en bloque las *tesis tucidideas* sobre el *nomos* de la fuerza en su reflexión política, después las somete a crítica. Argumentaré que su progresivo alejamiento de Tucídides le permitió fortalecer su oposición a la teología política occidental. Defenderé, finalmente, que su trabajo crítico sobre Tucídides es uno de los factores que le ayudaron a perfilar una hermenéutica original de algunos elementos de la *traditio* cristiana. Para tales fines, utilizaré un enfoque interpretativo de los pasajes relevantes tanto de las obras de Simone Weil, como de Tucídides, sirviéndome de recursos filológicos cuando sea el caso.

Palabras clave: Fuerza. Cristianismo. *Omnipotens*. Hitler. Ateísmo.

Abstract:

I examine Simone Weil's reading of some aspects of Thucydides' work. I will stress that, for Weil, two passages from *History* are particularly important: paragraphs 89 and 105, belonging to the so-called Melian Dialogue. I will point out that Weil worked on these passages from the late 1930s until the last years of her life. Although initially her interpretation incorporates *Thucydidean theses* on the *nomos* of force into her political thought, she later subjects them to criticism. I will argue that her gradual distancing from Thucydides allowed her to strengthen her opposition to Western political theology. I will finally defend that her critical work on Thucydides is one of the

factors that helped her to outline an original hermeneutics of some elements of Christian tradition. For such purposes, I will adopt an interpretative approach to the relevant passages from the works of Simone Weil and Thucydides, employing philological resources when required.

Keywords: Fuerza. Cristianismo. *Omnipotens*. Hitler. Ateísmo.

I felt then, and I believe even more so now, that my life was saved by God to make America great again.

Donald Trump, Second Inaugural Address, 2025.

La puissance des moins puissants commence par l'honnêteté.

It seems that every day we're reminded that we live in an era of great power rivalry. That the rules-based order is fading. That the strong can do what they can, and the weak must suffer what they must.

Mark Carney, Speech at Davos, 2026.

Introducción

En varios textos de Simone Weil pertenecientes al último periodo de su vida el nombre de Tucídides es citado más de una quincena de veces y en la mayoría de los casos es un par de pasajes de la *Historia de la guerra del Peloponeso* el que llama fuertemente la atención de la autora: V.89.1 y V.105.2¹ que pertenecen al famoso Diálogo de los melios. A pesar de que hacia finales de la década de 1930 Weil parece asentir a los enunciados de Tucídides, más tarde, en los años finales de su vida su pensamiento deviene, en parte, “antitucidideano” y de forma llamativa, “ateo”. ¿Cómo podemos explicar esta evolución de la recepción de Tucídides en Weil?, ¿qué fue lo que motivó primero su adhesión a los planteamientos del historiador griego y qué finalmente lo que impulsó su crítica y alejamiento? Además, dado que su encuentro con Tucídides ocurre cuando se enfrenta críticamente con la tradición teológico-política occidental, ¿qué papel jugó el padre del realismo político en su evaluación del cristianismo?, ¿cómo impulsó en ella una hermenéutica del cristianismo que, con todo derecho, podríamos calificar de antitucidideana?

¹ Para las *referencias y menciones* de los lugares de la *Historia* me atengo a la usanza académica: el número de libro en romanos, el número de párrafo y secciones en arábigos. Sólo observo el formato de citación requerido para las *citas textuales*.

El Diálogo en la *Historia*...

La lectura de Weil sobre Tucídides junta lo teológico con lo político, pero, aunque esta es una de sus aportaciones más valiosas a la historia de la interpretación del Diálogo, siempre ha estado en tela de juicio la dimensión religiosa que el mismo Tucídides pudo haber reconocido no solo al Diálogo, sino al conflicto bélico que enfrentó a Atenas y Esparta durante veintisiete largos años (431 a.C.- 404 a.C.). Detengámonos un instante y esbozemos un breve panorama del lugar del Diálogo en la obra de Tucídides, así como de las líneas que han dominado su interpretación.

Tucídides inserta el Diálogo de los melios en el libro V de la *Historia* y ocupa un lugar medial dentro del conjunto de la obra. Destaca por su forma literaria que renuncia a la típica narración desapasionada del historiador en aras de la objetividad de los acontecimientos. También rompe con la forma del discurso que Tucídides utiliza cuando quiere profundizar en las motivaciones íntimas de los actores de la historia y vuelve, más bien, hacia la forma del diálogo trágico, presente en autores de la época como Eurípides. Resalta, en fin, por la manera en que presenta “las ἔργα y los λόγοι” (Wassermann, 1947, p. 18) de los atenienses, pero, sobre todo, por las tesis que estos se empeñan en defender.

El Diálogo narra la llegada de los embajadores atenienses a la isla de Melos en el año 416 a.C. La embajada exigía la rendición de la pequeña *polis* aliada de Esparta y que se había mantenido neutral, hasta que los atenienses comenzaron a devastar su territorio.² Los gobernantes de Melos rechazaron a los embajadores alegando que sus pretensiones eran injustas. Los atenienses, sin embargo, no habían intentado convencer a los melios sobre la justicia de su reclamo,³ no deseaban hablarles de bellas palabras, sino de lo conveniente para ambas partes: la salvación de Melos a cambio de su sumisión a la prestigiosa Atenas.⁴ En esto, el Diálogo melio, con su acento amargamente realista, se diferencia de los diálogos platónicos que desarrollan su combate argumental en escenarios y mundos imaginarios, centrados en bellas razones y elevados ideales. Autores como Balot

² Cf. V.84.2.

³ Cf. V.89.

⁴ Cf. V.91. Sobre la política del prestigio del imperio ateniense, cf. Wassermann (1947, pp. 23, 26). Sobre la incoherencia entre la política del prestigio y los actos terroristas que implicaba, cf. Macleod, C. W. (1974). Form and Meaning in the Melian Dialogue. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 23 (4) 385-400; Liebeschuetz, W. (1968). The Structure and Function of the Melian Dialogue. *The Journal of Hellenistic Studies*, 88, 73-77. Sobre los funestos costos de esta política para el imperio, cf. Low, P. (2023). Thucydides on Empire and Imperialism. En P. Low (Ed.), *The Cambridge Companion to Thucydides* (pp. 143-159). Cambridge University Press.

(2017) han llegado a sostener que, en realidad, toda la *Historia*, pero especialmente el Diálogo, es una construcción narrativa que Tucídides utiliza para derribar las idealizaciones políticas de su tiempo, así como para evidenciar las fuertes disonancias entre la autoimagen virtuosa fomentada por Pericles y los actos bárbaros de los atenienses.⁵ El mismo uso terapéutico de la historia contra las autoidealizaciones valía para Esparta.

Sin embargo, el ejercicio de deliberación política sobre la suerte de los melios estaba, en cierto modo, muerto desde el nacimiento, pues, como ha hecho notar Wassermann, no había punto de conciliación entre dos visiones que más que políticas, eran actitudes existenciales encontradas, modos de ser profundamente antagónicos: mientras los melios se repliegan a una moral tradicional y conservadora marcada por las nociones de respeto, justicia, vergüenza y honor;⁶ los atenienses, educados por los grandes maestros sofistas de la época, se atienen a la utilidad y conveniencia.⁷ En Melos, al cercar el campo de la deliberación en el presente,⁸ lo necesario⁹ y lo conveniente, los “atenienses representan un pragmatismo típicamente sofista” (Macleod, 1974, p. 388), característico de la segunda mitad del s. V a. C. Los melios confían su suerte a la justicia divina que, se supone, movilizaría a Esparta para su socorro. Su esperanza es teológica y política, en menor grado, militar.¹⁰ Los atenienses se rigen por el “ideal pericleo y tucidideano de γνῶναι τὰ δέοντα centrado en el hombre que contrapone τέχνην y γνώμη a τύχη” (Wassermann, 1947, p. 29). Insisten en que los melios dejen sus falsas esperanzas y, en cambio, se salven por medios humanos.¹¹ Los melios comparten con Esparta la inmovilidad y falta de dinamismo e iniciativa militar.¹² El realismo político de los lacedemonios es defensivo, es decir, “percibe el mundo como carente de oportunidades para el poder y busca mantener el equilibrio, el *statu quo*” (Tritle, 2006, p. 478), por eso los vemos

⁵ Cf. Balot, R. K., (2017). Was Thucydides a Political Philosopher? En R. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (Eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 319-338). Oxford University Press. Sobre la formación idealizada de la autoimagen ateniense en los discursos políticos de Pericles, cf. Wohl, V., (2017). Thucydides on the Political Passions. En R. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (Eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 443-458). Oxford University Press.

⁶ Cf. V.100, 111.3.

⁷ Cf. V.90, 91, 93, 95.

⁸ Cf. V.113.

⁹ Cf. V.89, 105.2.

¹⁰ Cf. V.104.

¹¹ Cf. V.103.

¹² Para la caracterización de la Esparta en reposo y la Atenas hiper-móvil, cf. Orwin, C. (2017). Thucydides. On Nature and Human Conduct. En R. Balot, S. Forsdyke & E. Foster (Eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 355-372). Oxford University Press.

dubitativos, indecisos y desmoralizados en la mayor parte de la *Historia*. Atenas, en cambio, la gran potencia imperialista marítima, es dinámica, no da tregua a la Hélade en su perpetuo movimiento expansivo, su realismo político es ofensivo, “percibe el mundo circundante como anárquico, donde el objetivo es la supervivencia y el uso del poder es el medio para lograrlo” (Tritle, 2006, p. 478), lo cual fomenta en ellos una autoconfianza excesiva que, si bien puede ser una virtud, los lleva igualmente a situaciones catastróficas.

Finalmente, la misma naturaleza militar de ambas ciudades propiciaba la durabilidad del conflicto bélico y no facilitaba un cierre victorioso para ninguno de los dos frentes. Para Tucídides el carácter terrible de esta guerra dependía no solo de la encarnizada oposición de fuerzas de Atenas y Esparta, sino de que cada una de esas fuerzas opuestas se desarrollaba diferente en el arte bélico: una no podía fácilmente ceder ante la otra. Atenas no podía vencer a Esparta mediante su enorme fuerza naval, sino que debía derrotarla en campo abierto, lo cual era imposible dada la superioridad de la élite militar espartana. Los espartanos no podían atacar a Atenas por mar, porque eran inferiores ante la supremacía marítima ateniense. Ambas ciudades se decantaron por las continuas incursiones a territorios enemigos o aliados, incursiones sostenidas y sanguinarias. Esto trajo un constante y largo sufrimiento a las poblaciones que se vieron involucradas y que fueron objeto de asaltos sanguinarios, masacres, asedios desesperantes, *andropodización*, etc. El caso de Melos es ejemplar.¹³

Todos estos factores precipitaron el *impasse* político hacia un final trágico en la isla. Los melios rechazaron rendir su ciudad al imperio y rompieron las negociaciones, pertrechándose para las consecuencias.¹⁴ (En estos peloponesios podemos sentir el espíritu indomable y aguerrido que inspiró los versos de Tirteo). Los atenienses fueron rápidos en su respuesta, cruel y desmedida. Primero, durante el verano de 416 a.C. “construyeron un muro para cerrar en asedio a los melios” (Tucidide, 1991, p. 67). Durante el invierno de 416 a.C.- 415 a.C. llegó “otro cuerpo expedicionario” (Tucidide, 1991, p. 7) para presionar al extremo la isla, sometiénola a la hambruna —el hambre melia se volvería materia de refrán en los siglos posteriores—. Finalmente, los atenienses asolaron la

¹³ Cf. Crowley, J. (2023). Thucydides and War. En P. Low (Ed.), *The Cambridge Companion to Thucydides* (pp. 129-142). Cambridge University Press.

¹⁴ Cf. V.112.

ciudad y “mataron a cuantos melios en edad militar pudieron capturar e hicieron esclavos a las mujeres y a los niños” (Tucidide, 1991, p. 67).

...y sus interpretaciones.

El Diálogo ha sido objeto de múltiples lecturas y diversos autores desde la Antigüedad se han interesado en él. Se ha discutido si Eurípides tenía presente la caída de Melos en sus *Troyanas* (415 a. C.),¹⁵ hay más de un par de referencias a Melos y al ateo Diágoras *el melio* en Aristófanes,¹⁶ Jenofonte tiene presentes los hechos¹⁷ igual que Isócrates,¹⁸ y Dionisio de Halicarnaso critica a Tucídides por haber expuesto este hecho infeliz de la política ateniense.¹⁹

Los latinos admiran a Tucídides como maestro de estilo y retórica, pero no prestan especial atención al Diálogo. El s. XVII verá renovarse el interés por Tucídides bajo la pluma de Thomas Hobbes, que traduce la *Historia* directo del texto griego.²⁰ Para Hobbes el tema del Diálogo no es sobre la justicia de las motivaciones de los atenienses y los melios, ni siquiera sobre si la encomienda que el Estado ateniense ha dado a sus capitanes es justa, “sino solo si ejecutarla con medios persuasivos o coercitivos” (Thucydides, 1959, p. 584).

En el s. XIX Nietzsche volverá sobre el *furchtbare Gespräch* a propósito de su indagación sobre el origen del concepto de justicia (*Gerechtigkeit*).²¹ Luciano Cánfora (1991) sostiene que el tema central del Diálogo es la guerra como fenómeno humano sujeto a un estudio racional y científico, diagnosticable y previsible. Tritle (2006), en cambio, opina que el eje del Diálogo es el poder, además, rechaza la interpretación nietzscheana, pues Tucídides no dice que la justicia se fundamente en el poder y la fuerza, más bien que el poder se ejerce sin justicia. Woodruff (2023) es de la misma opinión: en Tucídides es falso que hallemos una definición de la justicia como el derecho del más

¹⁵ Luciano Cánfora (1991) rechaza la relación entre Melos y las *Troyanas*. Otros sugieren que tal conexión no es improbable, cf. Hoz, J. (2024). *Introducción a la literatura griega, épocas arcaica y clásica* (p. 262). Alianza Editorial.

¹⁶ Cf. *Nubes*, v.830; *Aves*, v.1072 y ss; *Ranas*, v.320.

¹⁷ Cf. *Helénicas*, II, 2, 3; II, 2, 9; II, 2, 10.

¹⁸ Cf. *Panegírico*, 100-102.

¹⁹ Cf. *Sobre Tucídides*. El análisis del Diálogo de los melios en §§ 37-41.

²⁰ La traducción es realizada por Hobbes en 1628, pero sólo saldrá de la imprenta hasta 1629. Hobbes explica las razones de esta demora en su carta “To the Readers”. La traducción de Tucídides es la primera obra publicada por Hobbes.

²¹ Cf. *Humano demasiado humano*, II, § 92.

fuerte sobre el débil, esa es la definición del aprendiz de sofista Calicles, que Platón introduce en *Gorgias*. En el Diálogo “Tucídides no presenta a nadie remotamente parecido a Calicles. Los atenienses no intentan justificar su amenaza contra Melos, en cambio, repiten en estribillo que la justicia en este caso es irrelevante” (p. 221).

Menos explorada ha sido la dimensión religiosa del Diálogo y el asunto de Melos —en general la dimensión religiosa de la Guerra del Peloponeso—. En su estudio clásico sobre el Diálogo Wasserman (1947) escribe que Tucídides a lo largo de la *Historia* “aborda la religión solo en la medida en que es un factor político importante” (p. 31), es casi una cuestión accesoria frente a los verdaderos problemas de envergadura política. Es cierto que Tucídides, como los sofistas ilustrados y escépticos de su tiempo (v. g. Protágoras), no “niega la existencia de los dioses, pero estos no interfieren con las leyes de la naturaleza, expresadas en la esfera política por el gobierno del más fuerte” (p. 31). En fin, es innegable “la aversión ateniense y tucidideana a introducir las fuerzas irracionales y emocionales de la religión en la esfera práctica de la decisión política” (p. 34). Para Wassermann, entonces, el tratamiento de la religión en Tucídides es escéptico-ilustrado.

Autores como Jordan (1986), Furley (2006) y Rahe (2017) suelen reconocer tres enfoques típicos de la crítica antigua y moderna a la hora de determinar la postura de Tucídides frente a la religión y los dioses. Se suele afirmar que Tucídides es ateo. Marcelino informa, recuperando un testimonio de Antilo, que esta opinión ya era corriente en la antigüedad. Se ha pensado que Hobbes sostuvo esta opinión en el s. XVII. Lo cierto es que Hobbes no dice nada de eso.

Aunque si bien él [Tucídides] no lo fue [sc. ateo], tampoco es demasiado improbable que a la luz de la razón natural debiese darse cuenta suficientemente de la religión de estos paganos, al grado de impulsarlo a considerarla vana y supersticiosa, lo que fue suficiente para hacer de él un ateo según la consideración de la gente común. (Thucydides, 1959, p. 571)

Las acusaciones de ateísmo contra Tucídides se deben más a que la tradición lo identifica como discípulo de Anaxágoras, de quien, dice Marcelino, “se impregnó de su *theoria*” (Burns, 2010, p. 16). Para Hobbes, en cambio, Tucídides “parece ser, por un lado, no supersticioso, y por otro, no ateo” (Thucydides, 1959, p. 571). Hobbes, en el mejor de los casos es representante del segundo enfoque, según el cual Tucídides trata con escepticismo y actitud ilustrada la cuestión religiosa y de los dioses. En parte, esta será la lectura de los eruditos del s. XX. Durante esta época los estudios van a

desarrollar un tercer enfoque, el de la espinosa cuestión de la creencia personal de Tucídides, el historiador ¿creía en los dioses? ¿respetaba la religión de sus contemporáneos? El trabajo de Marinatos (1981) es pionero en este sentido, pese a que a los eruditos modernos les parece un mal abordaje. Con frecuencia (y muy injustamente a mi parecer) se ha reprochado a Marinatos intentar determinar, con base en datos muy pobres, la creencia personal de Tucídides. Sin embargo, su trabajo es, de hecho, más amplio que eso. Marinatos es una de las primeras investigadoras en llegar a conclusiones más equilibradas. Tucídides muestra un lado crítico ciertamente, pero por otro valora positivamente la religión como elemento cohesionador de la comunidad humana. El objeto de la crítica de Tucídides es, más bien, la superstición —entendida como creencia errónea— y sus malos usos políticos, no la religión tradicional de la *polis*.

Como crítico de algunos aspectos de la religión de su tiempo, su crítica se basó en una profunda preocupación por la estabilidad social y en el deseo de propagar la Ilustración para evitar errores en el futuro. Sus juicios tenían el propósito de corregir los males sociales y asentar la religión sobre fundamentos sólidos. Por lo tanto, lejos de ser el ateo convencido o el crítico de la religión tradicional, es el defensor de la creencia racional contra la irracionalidad. (Marinatos, 1981, p. 64)

Jordan (1986) defiende que dos hechos deben ser indiscutibles para la crítica en lo que respecta a la relación de Tucídides con la religión: 1/ que Tucídides no haga intervenir a los dioses activamente en la *Historia* no significa que él no conozca las instituciones religiosas de Atenas; 2/ que los dioses no intervengan no equivale a decir que Tucídides niegue su existencia “ni su importancia para las personas sobre las que escribe” (Jordan, 1986, p. 121). Hornblower (1992) planteará la sospecha de que, el hecho de que Tucídides conozca las instituciones religiosas no implica que les otorgue la importancia que merecen. En Tucídides hay silencios o distorsiones sobre la religión y en parte debemos nuestro desconocimiento del panorama religioso de la segunda mitad del s. V a “la negligencia de Tucídides con el factor religioso en su narrativa” (Hornblower, 1992, p. 169). Furley (2006) piensa que el relato de Tucídides no aporta los suficientes elementos de juicio para decidir sobre la piedad personal del autor, por lo que no podemos apresurar conclusiones en esta materia. Mas fructífero es ahondar en lo que Tucídides sí nos dice en su discurso: que la religión seguía siendo un fuerte factor psicológico que motivó a los agentes de la historia. Este punto, en realidad, viene a determinar un cuarto enfoque sobre el elemento religioso en la obra de Tucídides, ya no se pregunta

sobre su creencia personal, si, a raíz de ello, fue ateo o no, o si como buen ilustrado era agnóstico. Lo que debería importarnos ahora es saber qué nos dice Tucídides sobre la forma en que la religión y la creencia en los dioses influye en la conducta humana en un contexto de crisis y guerra. Por un lado, Tucídides se muestra reticente ante los oráculos y la mántica y frente a los desastres naturales busca explicaciones racionales, sin apelaciones a los poderes divinos; por otro, suele presentar a los espartanos —y en menor grado a los atenienses— invadidos por una fuerte ansiedad religiosa.

Los contemporáneos de Tucídides, hacia el final del s. V 'ilustrado', aún son propensos a la ansiedad religiosa. Aunque Tucídides se abstiene de opinar sobre la realidad (o no) de la amenaza divina percibida, comprende que este factor psicológico en la guerra podría ser decisivo. (Furley, 2006, p. 427)

El elemento religioso se torna paradigmático en el caso de Melos. En Melos los atenienses hacen un uso sofisticado de la teología en beneficio de su política imperial. Dicen a los afligidos melios que simplemente hacen lo que cualquier hombre o dios haría en su lugar, pues también los dioses están sometidos al *nomos* de la fuerza. Para Furley los atenienses en Melos presentan una teología cortada por la tijera del *homo mensura* de Protágoras.

En una línea similar a la de Furley, Bonazzi (2010) piensa que el Diálogo contiene una *teologia rovesciata* (p. 147) que nos permite ver, mediante la *expertise* sofisticada de los atenienses, que no eran ateos y no rechazaban la creencia en la providencia divina. Su teología y teodicea, aunque radical, en realidad era la consecuencia extrema de las premisas que la tradición, desde Homero, reconocía: que los dioses por ser más fuertes gobiernan a los hombres,²² por lo tanto, es legítimo que el mismo orden sea replicado en el mundo humano. En otras palabras: la mejor política será aquella que más se atenga a esta ley divina y natural, “la consecuencia será que los atenienses son quienes siguen con mayor fidelidad a los dioses, justamente en la medida en que saben imponer su fuerza” (Bonazzi, 2010, p. 146).

Dolger (2012) atiende la advertencia de Hornblower (1992), para quien resulta evidente que “Tucídides tiene una peculiar tendencia a no informar sobre datos religiosos y que sus omisiones al respecto deberían llevarnos a cuestionar si tras su narrativa se esconden más informaciones religiosas de las que habríamos pensado” (p. 668). El hecho de que Tucídides pase casi en silencio la

²² Esta idea la encontramos en Gorgias, fr. 82B11.

autonarrativa religiosa espartana así como el fuerte tinte religioso de las dos embajadas espartanas ante los atenienses debe llevarnos a “tratar a Tucídides como un testigo poco fiable u hostil en asuntos religiosos” (p. 672). Otro aspecto importante del estudio de Dolgert es que da un espesor religioso a la dicotomía política Esparta/ Atenas propuesta por Wassermann (1947) y que representa a ambas *polis* como *Weltanschauungen* opuestas en bloque, incapaces por su naturaleza de llegar a la concordia. Dolgert argumenta que la supuesta necesidad irremontable que las llevó al confrontamiento tenía sus raíces profundas en sus propias narrativas nacionales fuertemente cargadas de elementos religiosos. En Tucídides vemos que las motivaciones realistas están encauzadas por un esquema narrativo de interpretación en el que los actores se presentan con imágenes estereotipadas: Esparta la piadosa, Atenas la *demi* secular impía. Tanto espartanos como atenienses entendieron su lugar en el conflicto desde una autonarrativa que iba más allá de los inmediatos intereses políticos. Según la narrativa nacional espartana, Esparta encarnaba los valores tradicionales de la *polis* y su papel era asegurar la conservación de dichos valores que hasta ahora habían mantenido el equilibrio de poderes en el mundo griego, para la narrativa espartana los atenienses no solo eran griegos rebeldes e inquietos sino “un peligro existencial fundamental” (Dolgert, 2012, p. 681). La narrativa nacional ateniense promovía los antivalores de la tradición a la que Esparta se apegaba y de la que se veía como último heraldo.

Finalmente, Rahe (2017) ha defendido recientemente que por la autoexigencia de la utilidad posterior de la *Historia*, Tucídides eliminó lo mítico de su texto y trató con escepticismo lo divino, dando total prioridad a lo humano para la comprensión de la política y la guerra. No obstante, el escepticismo del historiador no es una razón para calificarlo de ateo. En realidad, Tucídides reconoce el papel de la religión “en la configuración de la conducta humana y el fomento de la solidaridad cívica” (Rahe, 2017, p. 428). De hecho, podemos encontrar pasajes en los que se hallan involucrados sentimientos de tintes religiosos como la familiaridad frente al desarraigo de la guerra. Rahe argumenta que se debe a la política imperialista de Pericles el debilitamiento de los lazos familiares entre los atenienses, así como su creciente alejamiento de la religión tradicional. Pericles, en su Discurso Fúnebre, opera un desplazamiento afectivo que busca sustituir el *ethos* de la familiaridad (fuertemente enraizado en la religión tradicional), por el *ethos* del imperio, que a la larga se vuelve desastroso.

En lugar de los dioses como objeto de devoción y fuente de solidaridad cívica, [Pericles] ensalza la *polis* misma y la considera un medio para superar la muerte. [...] buscó inducir a su audiencia a ir más allá del patriotismo tradicional, arraigado no solo en el cálculo racional del interés propio, sino también en el sentimiento: un sentido de pertenencia, el amor por los suyos, la piedad filial y una profunda devoción, respeto y admiración hacia los dioses y héroes de la tierra. (Rahe, 2017, p. 436)

Pericles logró movilizar el *eros* de los atenienses desarraigándolo de sus fuentes reales y entregándole, en su lugar, un imperio mayoritariamente imaginario cuya realización efectiva, mediante las pasiones de miedo, temor y un inmoderado deseo de lucro, exigía la renuncia a los vínculos tradicionales que cohesionaban la sociedad griega y que para los peloponesios, especialmente espartanos y melios, tenían como suelo común la piedad y la religión ancestral. En el transcurso de la guerra el *ethos* del imperio, el abandono de la religión y el desenfreno de las pasiones dio lugar a actitudes contrastantes, por un lado vemos a los atenienses entregarse abiertamente a actos de impiedad y sacrilegio como la mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios en 415 a. C.; pero por otro, son presas de la “histeria religiosa” (Rahe, 2017, p. 440) en la catastrófica expedición a Sicilia.

Aunque, en términos generales, podemos declarar con Woodruff (2023) que la actitud de Tucídides ante la religión es controvertida, este aspecto será el que indagará Weil en sus escritos.

Tritle (2006) recupera el diálogo Tucídides-Weil en clave política, pero no ahonda en el elemento religioso, ni siquiera rescata las citas expresadas que Weil hace de Tucídides. Extraña que los grandes estudios especializados en el uso de la literatura griega en el pensamiento weiliano hayan omitido cualquier referencia a Tucídides, pienso, por ejemplo, en el excelente libro de la profesora Marie Cabaud Meaney (2007). En el mejor de los escenarios, los estudiosos se han limitado a subrayar los elementos disponibles en los textos de Weil que van en la línea interpretativa nietzscheana. Es el caso del artículo de Fernando Rey Puente (2020), en cuya pluma Weil acaba siendo, por momentos, una lectora nietzscheana del historiador griego. Por otro lado, Rey Puente ha sido el primero (hasta donde sé) en ofrecer un *recueil* de las citas que Weil hace de Tucídides en su obra —aunque dicho *recueil* no es completo—, destacando, además, el esfuerzo de Weil por pensar un concepto de justicia más fundamental que no esté vinculado al derecho ni a la fuerza y que la impulsa a ir más allá de Nietzsche. La idea de *justice surnaturelle* es para Rey Puente el elemento

más propositivo del diálogo Weil-Tucídides y está ligado a la singular concepción weiliana de Dios, sin embargo, Rey Puentes no ahonda en dicha concepción, que mi trabajo sí explora, movido en parte por las observaciones de Alexandra Féret (2024), quien ha puesto de relieve el lugar privilegiado de Tucídides en la obra de Weil “como puente entre las cuestiones políticas y las teológicas” (p. 91) y no pasa por alto que “la cuestión de la potencia es para Weil, en sentido estricto, una cuestión *teológica*” (p. 86). Esto es verdad especialmente en su reflexión sobre Tucídides a inicios de los cuarenta. La hermenéutica weiliana de la *traditio* cristiana adquiere forma a través de una acuciosa crítica a la teología-política del poder que tiene al Diálogo de los melios como un momento privilegiado para su desarrollo.

1938-1939. Leyendo a Tucídides.

La obra de Tucídides estuvo presente en el pensamiento de Simone Weil muy tempranamente. Lo leyó durante las noches de la primavera de 1928 en Chasseneuil, como parte de su programa de preparación para el examen de la École Normale Supérieure. Una década más tarde, en 1938, la vemos reencontrarse con el historiador. Luego de solicitar su baja como profesora de filosofía y griego en Saint-Quentin, debido al empeoramiento de su salud, dispuso de mayor tiempo libre para estudiar una gran cantidad de obras literarias, religiosas e históricas. Fue cuando leyó “y relejó a muchos historiadores antiguos (Heródoto, Tucídides, Polibio, Diódoro de Sicilia, Plutarco, Apiano, y los latinos, César, Tito Livio, Tácito, etc.)” (Pétrément, 1997, p. 501). Aquel año políticamente inestable y marcado por el *Anschluss* de Austria, Weil buscaba “en los siglos precedentes la perspectiva necesaria, la medida justa para evaluar los acontecimientos actuales” (Pétrément, 1997, p. 501). Su acercamiento a Tucídides pretendía extraer algún criterio claro que la ayudara a dilucidar la coyuntura histórica y política que amenazaba la existencia de Francia y Europa. Rey Puentes (2020) señala que este método de lectura era típico de Weil: lo que le importaba era detectar un pasaje que condensara las ideas del autor, lo meditaba hasta apropiárselo y volverlo “un principio central de su pensamiento” (p. 323). Aunque en el caso de Tucídides, cuando Weil volvía a él como maestro de sabiduría histórica y política para descifrar los hilos que tejían las crisis de su tiempo, en realidad se estaba ciñendo a una pretensión que el ateniense hizo expresa: deseaba que su *Historia* fuese útil

para los hombres venideros y la ostentaba como una κτῆμά τε ἐς αἰεὶ.²³ En otras palabras, Weil estaba volviendo a aquel “universalismo genuino del entendimiento” (Strauss, 2006, p. 323) de Tucídides y le pareció que la *enseñanza útil* de la que hablaba Hobbes estaba concentrada en V.89.1 y V.105.2.

La primera citación del historiador griego se encuentra en una carta con destinatario desconocido²⁴ probablemente de la primavera de 1939. Al parecer su interlocutor había planteado la idea de que el bandidaje nunca pudo establecer algo sólido y duradero en la historia, crear algo tan valioso como una civilización y una cultura. No obstante, Weil piensa que la historia occidental nos enseña que una nación dedicada al pillaje y exterminio ha forjado, mediante la fuerza, los valores de la civilización europea. El Imperio romano, admirado y respetado por sus hazañas, en realidad se erigió con estrategias de fuerza y engaño. La perfidia romana destruyó Cartago y consolidó la victoria de César sobre los germanos. Los romanos se valieron en su trato con las otras naciones de este habitual *procédé*: faltar a la palabra dada discrecionalmente. Weil escribe la carta posterior a que Hitler rompiera el acuerdo de Munich en marzo de 1939, que, por un lado reconocía la anexión de los Sudetes, pero por otro lo obligaba a detener su invasión a Checoslovaquia. En este contexto que tiene por objeto la conducta política alevosa de los líderes antiguos y actuales, Weil cita V.89.1 como un ejemplo de virtud política de la que carecieron tanto César como Hitler.

Vosotros lo sabéis como nosotros, tal como está constituida la razón humana no se examina lo que es justo más que cuando la necesidad es igual de una parte y otra; pero si hay un fuerte y un débil, todo lo que es posible es llevado a cabo por el primero y aceptado por el segundo. (Weil, 1960a, p. 84)

En V.89.1 Tucídides enuncia una tesis sobre la naturaleza humana que, Weil entiende, los atenienses reconocieron con lucidez y de la que nunca se sintieron exentos. Solamente el fanatismo ideológico podría ignorar que el *nomos* de la fuerza somete a todos por igual. Ella lo había experimentado en carne propia en sus luchas sindicales pasadas y durante sus días como obrera. Los atenienses no fueron ese tipo de hombres que suelen imaginarse nacidos únicamente para el dominio universal por designio divino, sino que se sentían igualmente expuestos a ejercer el dominio y a padecerlo.

²³ Cf. I.22.4.

²⁴ Pétrement (1997) sólo nos dice que era para un amigo italiano (p. 507).

“Encuentro esto admirable, —confiesa Weil— no sólo por su franqueza y claridad, sino también por su profundidad [*profondeur*]” (Weil, 1960a, p. 84).

Los romanos, que por otra parte imaginaron que su lugar en el mundo tenía que ser siempre el del más fuerte, disfrazaron sus intenciones de dominio con los medios del “derecho internacional”, que al final terminaban violando en su propio beneficio. Los atenienses fueron francos sobre sus propósitos con los melios, no se entregaron a la disimulación ni siquiera ante sí mismos, rechazaron escudarse en bellas palabras y ni siquiera apelaron a su derecho de dominio por sus servicios a la Hélade contra los persas. Tenían la justa lucidez para entender que el asunto con Melos era de fuerza, no de derecho. Hasta aquí el pasaje de Tucídides en Weil no avanza más allá del desglose del principio de la fuerza en su magnitud antropológica y política. Weil compartiría su admiración con Hobbes, quien valoraba positivamente la actitud franca y sin tapujos de la política ateniense. Tucídides no defraudó esa virtud que debe ser, asimismo, la principal del historiador. Tucídides escribió “al modo no de quien ama a su país, sino de quien ama la verdad” (Thucydides, 1959, p. 580), de tal forma que en su *Historia* “las acciones de *honor* y *deshonor* se presentan clara y distintamente tal como son” (Thucydides, 1959, p. xx).²⁵ Pero la *profondeur* del principio político de la fuerza incumbe a una dimensión que sólo será evidenciada en la segunda citación del Diálogo, que en realidad es contemporánea de la carta al anónimo amigo italiano.

Ante la imparable expansión de la fuerza hitleriana Weil escribe “Réflexions en vue d’un bilan”, donde se cuestiona acerca de la posibilidad real del dominio universal de una nación sobre las demás. A pesar de que la historia muestra que el éxito nunca secundó una empresa de tal naturaleza, el dominio universal no ha dejado de ser ensayado. Atenas ambicionó el dominio de Grecia y su movimiento expansivo la llevó a un choque contra Esparta casi al borde del exterminio mutuo. La toma de Melos es elocuente en este sentido.

Los atenienses, creadores de nuestra civilización occidental, decían a los habitantes de una desventurada y pequeña isla que invocaban el socorro de los dioses contra su injusta agresión: ‘Tenemos, respecto a los dioses, la creencia, respecto a los hombres el conocimiento cierto, que siempre, por una necesidad absoluta de la naturaleza, cada uno domina dondequiera que tiene el poder para hacerlo’. Les decían también: ‘Lo sabéis como nosotros, tal como está constituida la razón humana, lo que es justo no es examinado más

²⁵ Misma valoración en Strauss (2006, p. 307).

que si hay una necesidad igual de una parte y de otra. Si hay un fuerte y un débil, lo que es posible es realizado por uno y aceptado por otro'. (Weil, 1960b, p. 72)

Por primera vez, precediendo V.89.1, Weil cita V.105.2. No es un accidente el orden de las citas. Weil las recupera del texto tucidideano sin atender a su orden discursivo. En el Diálogo, los melios prueban primero todas las posibilidades de concordia política, incluso agotan los medios de persuasión moral en su entrevista con los atenienses, quienes, diestros en el arte de la discusión antilógica, desbaratan los argumentos de sus oponentes. Su jugada consiste en hacer de los argumentos aparentemente más fuertes de los melios, los más débiles. Los conminan, en uno de los pasajes más duros, a abandonar toda absurda esperanza.²⁶ Al ver los melios que sus recursos fracasan, se refugian, finalmente, en su esperanza en los dioses, pues los dioses no abandonan a los justos e inocentes contra los injustos. Pero también aquí los atenienses vencen y de la forma más abrumadora, pues, muy en la tónica sofista de la época, no solo refutan a los melios, sino que replican su argumento.²⁷ Bonazzi (2010) ha llamado la atención sobre el hecho de que los estudios suelen pasar por alto el aspecto teológico e inquietante del Diálogo. A pesar de que, por el clima intelectual del s. V, así como por el extremo al que han llegado los atenienses, podríamos esperar una respuesta abiertamente atea de su parte, estos, de hecho, no niegan la existencia de los dioses ni tampoco su providencia en los asuntos humanos. “Todo lo contrario: los atenienses reivindican su ‘piedad’, elaborando una especie de teología a la inversa” (p. 146). No solo lo humano, no solo la naturaleza, sino también los dioses son compelidos por el *nomos* de la fuerza. Los dioses como los hombres buscan lo útil y esto nunca puede consistir en el cuidado de lo sin fuerza (ἀσθενής). El interés y lo útil para los dioses no es la debilidad (ἀσθένεια), sino el dominio (ἀρχή, *imperium*), por lo tanto son benevolentes con los fuertes, los poderosos (προύχοντες), los atenienses. Con argumentos de este tipo “los atenienses niegan actuar impiadosamente, ya que al actuar como lo hacen imitan a la divinidad” (Strauss, 2006, p. 269); los melios, despojados de esta última esperanza, “son derrotados en el discurso antes de ser derrotados en los hechos” (p. 270).

²⁶ Cf. V.103.

²⁷ Sobre la influencia de la argumentación sofística en la obra de Tucídides, cf. Romilly, J. (2023). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (pp. 67-96 y *passim*). Gredos.

Weil invierte el orden deductivo restableciendo lo que le parece la verdadera prioridad, el fundamento de la “fe ateniense”. El hombre y la política no pueden ser, desde luego, la medida de lo divino. Hay que comenzar por lo más universal, pues no se tiene una idea adecuada del hombre en Tucídides si no se tiene una idea adecuada de los dioses. Por lo tanto, habría que empezar por conocer el fundamento de lo *anthrōpinon* en el Diálogo. Mientras V.89.1 presenta el *nomos* de la fuerza configurando la esfera antropológica y política, V.105.2 ahonda hacia su verdadera y densa *profondeur* teológica. Las tres esferas del ser, física, política y teológica son jerarquizadas por relaciones de poder y comprimidas en el único *nomos* universal de la fuerza. Según la teología ateniense presentada en el Diálogo, del mismo modo que los dioses dominan donde quiera que pueden, así la naturaleza dicta el mandato de expandirse e imponer el propio poder y el hombre no está exento de esta compulsión. De este modo, el Diálogo no ejemplificaría el tópico sofista de la oposición entre *physis* y *nomos* político. En realidad para estos atenienses no habría oposición entre naturaleza y ley, sino que ambas expresarían aquella ley no escrita de los dioses según la cual cada uno está forzado por la fuerza, compelido a siempre ejercerla ahí donde se tenga el poder de hacerlo. Pensar lo divino estructurado por el *nomos* de la fuerza es, para Weil, un mal comienzo, un principio que tiene efectos desastrosos en la comprensión de lo humano y la praxis política.

A pesar de que algunos críticos han sugerido que la “reticencia de Tucídides” (Strauss, 2006, p. 209) nos imposibilita afirmar con seguridad qué tesis son suyas o al menos con cuales se muestra de acuerdo, para Weil no está en cuestión que V.89.1 y V.105.2 compendian la “enseñanza de Tucídides” (Strauss, 2006, p. 209). Lo que hay que subrayar respecto a V.105.2 es que la fuerza no describe la *esencia* divina, sino que se limita a detallar, por un lado, las relaciones jerárquicas entre los dioses del politeísmo y, por otro, las relaciones de dominio entre el mundo de lo divino y el mundo humano.

En el transcurso de 1939 a 1940, Weil retomará a Tucídides en “Quelques réflexions sur les origines de l’hitlérisme”, donde argumenta que la política de Hitler lo mismo que la política del Imperio romano se basa en gran medida en el apagamiento de las conciencias a través del engaño y la mentira, en el sofístico trabajo de hacer valer lo injusto como justo, lo falso como verdadero. El efecto corrosivo de la fuerza en las conciencias es lo que Weil llama prestigio (*prestige*). El prestigio es el fino mecanismo por el que la fuerza vence sin tener necesidad de llegar a ejercerse, es por el prestigio que cuando los oprimidos son coaccionados hasta el extremo, no nace en ellos el impulso a

la rebelión, sino una mansedumbre de animal doméstico. La política externa de Roma se apoyaba en el prestigio como su mandato elemental:

[...] conservar el más alto grado de prestigio en todas las circunstancias sin importar el precio. [...] Este principio llevado hasta sus últimas consecuencias prescribe que nadie pueda creerse con la capacidad de ejercer una presión cualquiera sobre la voluntad del pueblo que pretende la dominación. (Weil, 1960a, p. 28)

El imperativo del prestigio como mandato político motivó el proyecto de propaganda y de contaminación de las mentes entre los romanos. La corrupción del espíritu obsesionado por la fuerza es la razón de que la literatura latina sea tan mediocre que poco de ella tenga un valor comparable siquiera a un canto de la *Ilíada*. Para Weil todo lo romano está encauzado hacia la fuerza como su foco de fascinación. “Los griegos no han sabido ser nunca así. En Tucídides vemos a los atenienses con esa nitidez (*netteté*). Cuando cometían crueles abusos de poder reconocían que los cometían. No se forja un imperio con un espíritu así de lúcido” (Weil, 1960a, p. 30). A diferencia del espíritu griego que con mirada amarga y nítida sabía reconocer y despreciar el *nomos* de la fuerza que gobierna la vida humana, el espíritu latino aspiraba a su capitalización plena. Esta es una de las razones de que Roma no haya tenido una verdadera literatura épica, ni un arte trágico a la altura de Grecia. Lo épico y lo trágico están entretnejidos del mismo lamento humano por la fragilidad del mundo del que uno se siente parte, pero los romanos, como se imaginaron siendo los señores de la fuerza, se sintieron dispensados de esa condición común. Propiamente hablando, dice Weil, Roma también fue impermeable a la filosofía. El estoicismo latino, salvo Epicteto y Marco Aurelio, no era otra cosa que un burdo voluntarismo optimista o consolatorio, *wellness* a lo romano. En cambio, el núcleo puro y luminoso del pensamiento griego consiste en el perfecto conocimiento expresado por Homero, Platón, Tucídides y los trágicos.

El conocimiento de la fuerza como una cosa absolutamente soberana en la naturaleza entera, comprendida toda la parte natural del alma humana con todos los pensamientos y sentimientos que le corresponden; pero, al mismo tiempo, como una cosa absolutamente despreciable, en eso consiste la grandeza propia de Grecia. (Weil, 1951, p. 53)

Lo crucial de la lectura weiliana del mundo romano es que no sólo circunscribe la política, el arte y la cultura general a la tosca adoración del poder, sino que también la religión del Imperio (el

cristianismo) nace estigmatizada por la doctrina de la fuerza en un grado exacerbado que los atenienses no conocieron ni en su peor momento.

1940-1941. Objetando a Tucídides.

Como es evidente, el primer trabajo de Weil sobre Tucídides hacia finales de 1930 está marcado por una posición oscilante ante las tesis expuestas en el Diálogo. No dejamos de sentir que Weil es dura con la cultura latina y, en cambio, siempre está dispuesta a ofrecer la mejor lectura de los clásicos griegos, aun cuando caiga en aparentes inconsistencias. Sostiene —incluso no ignorando la extrema crueldad de los atenienses en Melos— que los griegos reconocieron la universalidad del *nomos* de la fuerza, pero que supieron rechazarlo con desprecio. ¿Cómo explicamos, por un lado, la aversión irremontable de Weil ante la fascinación romana de la fuerza y, por otro, su inicial asentimiento a las tesis tucidideas que compactan los tres órdenes del ser bajo el *nomos* de la fuerza? Hay que tener presente que durante los años 1939-1940 el interés de Weil por las fuentes históricas de la cultura occidental no se limita al estudio de Tucídides, sino también se dirige a la historia de Roma y la historia de Israel, especialmente a la religión judía. Si en los ensayos y la carta de finales de 1930 sus reflexiones sobre Tucídides se solapaban con el problema de la política romana del poder, en los años siguientes Weil cargará más el énfasis hacia la dimensión teológica del *nomos* de la fuerza. Poco a poco nos deja entender que podía ser menos tajante con las tesis tucidideas que sometían el orden del ser al *nomos* de la fuerza porque Tucídides nunca pretendió que lo divino fuera la fuerza misma. Los dioses, entre los griegos, no eran pensados como poder u omnipotencia, algo que sí hicieron, en cambio, los judíos y tras ellos los cristianos. Weil explorará esta idea largamente en sus escritos de Marsella.

Los Weil huyeron de París en junio, cuando los alemanes estaban por tomar la capital. Llegaron a Marsella en septiembre de 1940, donde permanecieron los siguientes 20 meses, antes de su salida hacia los Estados Unidos en mayo de 1942. En Marsella Weil tuvo una febril producción literaria: a finales de 1940 publicó la primera parte de su famoso ensayo “*L’Iliade* ou le poème de la force” (la segunda parte apareció a inicios del 1941), escribió una serie de artículos sobre la cultura griega, descubrió el catarismo y tuvo su primer contacto con literaturas de la India. Fue en estos años cuando leyó la *Bhagavad-Gītā*, las *Upaniṣad* y adquirió conocimientos de sánscrito gracias a René Daumal, lo que le permitió leer los textos en su idioma original y ejercitarse en la escritura devanagari.

En este contexto marcado por el desarraigo de la guerra, pero también por la riqueza de sus pesquisas intelectuales, Weil recupera V.105.2 en el cuaderno IV de 1941: “‘Por una necesidad de la naturaleza, todo ser, cualquiera que sea, ejerce, cuanto puede, todo el poder del que dispone’. —*Rajas*—. Formula terrible” (Weil, 1982, p. 316). La cita es interesante por dos razones. Primero, aunque no dejará de citarlos *in extenso*, con frecuencia los pasajes de Tucídides aparecen abreviados en formulas cada vez más compactas y rotundas, se transforman en axiomas que recuerdan al modo de exposición geométrica de la *Ética* de Spinoza. En segundo lugar, porque pretende vincular el *nomos* de la fuerza con una matriz religiosa ajena a Grecia y a las tradiciones de Occidente. A pesar de esta notoria extrañeza, Weil encuentra en la metafísica *sāṃkhya*, en la doctrina *triguna*, elementos que le permiten seguir adelante en su diálogo con Tucídides.²⁸

La escuela *sāṃkhya* postula que la realidad tiene dos principios fundamentales: la conciencia carente de contenido (*puruṣa*) y la materia originaria (*prakṛti*). La *prakṛti* está constituida por tres cualidades (*guṇa*): *sattva*, *rajas* y *tamas*. La doctrina establece que cuando los tres están en equilibrio, la materia permanece inmanifiesta, pero cuando están en desequilibrio, entonces la materia originaria se manifiesta y comienza la producción que se estructura en veintitrés principios adicionales. *Rajas* es el principio dinámico, la actividad inquieta, la fuerza expansiva de la realidad universal, para el *sāṃkhya*, el *guṇa rajas* también caracteriza el mundo humano. Podríamos pensar en un primer momento que Weil encontraría en la idea de *rajas* una intuición muy afín con el principio tucidideo de la fuerza, pues ambas proclaman el carácter dinámico y expansivo de la realidad humana y física. Pero, para nuestra sorpresa, lo que el *sāṃkhya* permite a Weil es despejar el camino hacia una idea de lo divino desvinculada de la fuerza y el poder. El material de India lleva a Weil a confrontar el principio tucidideo de la fuerza con un sistema dualista. El hecho de que relacione la *formule*

²⁸ No sabemos si Weil leyó materiales del *sāṃkhya* y, en caso de que lo hiciera, cuáles fueron. Podemos suponer que no llegó a conocer textos fundamentales como las *Sāṃkhyakārikā* o algún comentario antiguo. No obstante, disponemos de suficiente evidencia textual para sostener que conocía el vocabulario relacionado con esta escuela, al menos parcialmente. En sus cuadernos habla de la *prakṛti*, de los *guṇas*, pero también piensa en otros conceptos como *ātman*, *Brahman*, *karma* y *dharma*, que no pertenecen (o no necesariamente) al vocabulario *sāṃkhya*. McLellan ha sostenido que dos ideas provenientes de la constelación filosófica y espiritual de la India se instalan en el pensamiento de Weil, las de *ātman* y *dharma*. Ciertamente, pero también la terminología *sāṃkhya* de la doctrina *triguna* es persistente en sus reflexiones, llamativamente aquellas en las que medita las tesis tucidideas. Cf. McLellan, D. (1990). *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil* (pp. 213-214). Poseidon Press. Para la metafísica *sāṃkhya* recomiendo consultar Īśvarakṛṣṇa. (2007). *Sāṃkhyakārikā* (L. Villegas, Trad.). Editorial Kairós; Arnau, J. (2012). *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*. Fondo de Cultura Económica.

terrible de Tucídides con el *rajas* es bastante significativo. En el periodo de Marsella Weil sentirá la tentación del dualismo metafísico cuyas raíces rastrea en Platón, pero también en los cátaros. No obstante, el dualismo (platónico y gnóstico) nunca será aceptado por Weil,²⁹ aunque sí le permitirá liberar lo divino del principio de la fuerza. El *sāṃkhya* postula que *rajas* es un atributo de la *prakṛti*, el principio material, pero *puruṣa* carece de naturaleza trigúnica, por tanto, de *rajas*, está desvinculado de la fuerza, en otras palabras, la metafísica *sāṃkhya* —pero también Platón y los gnósticos— hace germinar en Weil pensamientos antitucidideanos, pensamientos que intensifican su repudio por la teología judía y la política romana, hasta llevarla a su postura crítica frente a la *traditio* cristiana y una hermenéutica que para muchos se aproxima al ateísmo.

El mismo año y quizá de forma simultánea, Weil anota nuevamente V.105.2 en el cuaderno V, reducido a su forma axiomática. Weil se limita a comentar: “*No ejercitar todo el poder del que se dispone significa soportar el vacío*” (Weil, 1985, p. 56). Rey Puente dice que es aquí donde Weil “inaugura un pensamiento dialéctico [...] que formulará una clara oposición a esta ley natural” (2020, p. 334), lo cierto es que su alejamiento de Tucídides va siendo notorio desde el cuaderno IV y más que una oposición a la concepción tucididea de la política y la *physis*, tiene como objetivo la superación del Dios rajásico. Weil nunca abandonará el tono pesimista y desencantado respecto a la política, seguramente sus continuos fracasos en las luchas sindicales, su experiencia obrera y la imparable fuerza nazi la llevaron a confirmar una y otra vez la ineluctabilidad del *nomos* de la fuerza entre los hombres. Pero junto a estas vivencias amargas, Weil tuvo otro tipo de experiencias espirituales y transformadoras (al menos tres) que le mostraron un ámbito de pureza liberado de la gravedad del mundo. El historiador griego le había hecho ver a finales de la década de 1930 que “*‘Por una necesidad de naturaleza... cada uno, dios u hombre, ejerce todo el poder del que dispone’ (Tucídides). Exactamente como un gas que se expande en TODO el espacio que le es permitido*” (Weil, 1985, p. 83). Pero luego, valorando cada vez más positivamente sus experiencias espirituales, lo que ella llamó su contacto con el verdadero cristianismo, le pareció que el *nomos* de la fuerza valía para el mundo humano, pero no tenía validez para el mundo divino, por lo tanto, los atenienses de Tucídides estaban en un error parcialmente. Era imperativo para ella volver a las fuentes mismas que modelaron la mente y los valores de Occidente y averiguar cómo es que la religión y la teología

²⁹ En buena parte por su compromiso con la doctrina de la Encarnación, pero también la filosofía de Spinoza le impedirá tales excesos.

cristiana habían pensado a Dios y por qué ese Dios ha proporcionado al hombre el modelo opresivo para su praxis política.

La querrela de Weil contra la teología cristiana parece excesiva si tenemos en cuenta que en Tucídides el *nomos* de la fuerza está indexado al politeísmo, por ello el reproche de someter lo divino al *nomos* de la fuerza debería tener su índice de validez sólo para el politeísmo, no para el horizonte del monoteísmo. A pesar de que nuestra religión no es la de Tucídides, Weil pensaba que somos hijos del mismo malentendido y que el cristianismo, en realidad, es una intensificación de aquella concepción tucididea de los dioses.

Fue la teología judía la que puso los fundamentos para pensar a Dios como omnipotente (o al poder como lo divino y el supremo bien). Génesis nos presenta un Dios poderoso que mediante un acto de poder trae el mundo a la existencia. No es seguro que la teología judía haya alcanzado a formular algo parecido a la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo*, pues mientras del relato de Génesis podemos deducir la preexistencia de una materia originaria e informe que después es cosmificada, otros pasajes veterotestamentarios sugieren que Yahve crea, por su ilimitado poder, de la nada.³⁰ Es controvertido si Weil problematizó la relación del Yahvé omnipotente con la cosmogonía judía, lo que ella reprochaba sobre todo —en buena medida influenciada por los gnósticos, y en especial por Marción— era el carácter cruento del Yahve *El-Saddai/ Sabaoth*, que continuamente aparecía en las páginas de la Biblia judía ordenando a los hombres, sí, los actos políticamente más útiles para el pueblo elegido, pero que no dejaban de ser moralmente atroces. Nada más una religión como la judía, tan corrompida por su obsesión con el poder, podía cometer los actos más impíos e inhumanos y a la vez colocarse en el centro de la Providencia divina. En varios de sus escritos de Marsella Weil defiende que la idolatría (*idolâtrie*) no consiste en el culto a muchos dioses, a los “falsos dioses” del paganismo, ni siquiera en la burda adoración de imágenes. La verdadera idolatría consiste en la adoración de la fuerza y el poder, en pensar a Dios desde la omnipotencia, o, peor, hacer del poder lo divino y el *summum bonum* del hombre. Este error judío se tradujo y se infiltró a la tradición cristiana. *El-Saddai* fue vertido en los LXX como παντοκράτωρ (“Soberano”) y en la vulgata latina como *omnipotens*. La tradición teológica cristiana se comprometió con el *omnipotens* tan

³⁰ Cf. 2 Mac 7:28. Incluso, es discutido si el judaísmo helenístico filosóficamente más formado alcanzó a formular una doctrina de la creación de la nada bajo Filón de Alejandría, cf. Reale, G. (1979). *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*. En R. Cantalamessa & L. F. Pizzolato (Eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* (pp. 247-287). Vita e Pensiero.

tempranamente como el s. II d. C., cuando los apologetas y primeros teólogos, en su combate contra el gnosticismo y el paganismo obstinado, argumentaban que los dioses paganos eran impotentes (ἀδυνατοῦσιν οἱ θεοὶ) para crear y salvar y que sólo el Dios cristiano era verdadero, pues era poderoso (ἰσχυρός).³¹ Arístides, el más antiguo apologeta de lengua griega, dirá que en esto los cristianos se parecen a los judíos, pues solo ellos adoran al θεὸν μόνον παντοκράτορα.³² Justino habla de la δύναμις Θεοῦ³³ y Taciano dice que en el comienzo Dios estaba solo y con él toda la potencia (πᾶσα δύναμις).³⁴ Otro logro de la teología temprana del cristianismo radicó en la unión del dogma del *omnipotens* con la doctrina de la creación de la nada. Fueron los apologistas y los heresiólogos quienes establecieron la relación entre omnipotencia y creación, que más tarde, en 325 d. C., el concilio de Nicea sancionará como el inicio de la fe. Para los cristianos cultos de estos siglos la creación es el primer acto (ἔργων) del poder divino y el hombre solo puede conocer a Dios por sus actos de poder. Este *initium* de la fe cristiana fue defendido por Ireneo de Lyon a finales del s. II y por Agustín en el s. V.³⁵

En este camino que va de la teología judía hasta el cristianismo y tiene como leitmotiv la genealogía del *omnipotens* y la cosmogonía de la *creatio ex nihilo* como primer ἔργων del poder divino, Weil invoca una vez más V.105.2 en el cuaderno V. Luego de citar el *nomos* tucidideo de la fuerza, Weil comenta: “No es así para el Dios de los cristianos. Es un Dios *sobrenatural*, mientras Yahve es un Dios *natural*” (Weil, 1985, p. 93-94). Estas frases son extrañas y parecen desencajar con el discurso crítico weiliano contra la tradición cristiana, tachada de idólatra en el mismo nivel que la religión judía. Las tesis tucidideas sobre la fuerza expansiva de los dioses ¿son válidas o no para el Dios de los cristianos? De una forma sí, porque la *traditio* cristiana ha instaurado en el inicio de la fe al Dios omnipotente heredado de los judíos, cuyo primer acto creador es un acto expansivo de su poder y que también sirve como paradigma para el mundo humano. El relato bíblico de la creación está saturado de imperativos “rajásicos”: reproducíos, fructificad, multiplicaos, sojuzgad, señoread, etc. No es casual que esta teología del poder y la opresión combinara a la perfección con la maquinaria política del Imperio romano, cuya vocación de dominio fue immortalizada por Virgilio en

³¹ Cf. Arístides. *Apología*, III, 2.

³² Cf. *Apología*, XIV, 2.

³³ Cf. *Apología I*, 33, 4.

³⁴ Cf. *Discurso contra los griegos*, 5.

³⁵ Cf. *Contra las herejías*, I, 22, 1; *Enquiridión*, c. 96.

la *Eneida*.³⁶ Por otra parte, Weil entiende que el verdadero Dios cristiano, que ni las tesis tucideas ni la teología judía ni la *traditio* cristiana pueden capturar en su lenguaje de la fuerza y el poder, es un Dios *supernatural*, no sometido a la dinámica gaseosa de la expansividad que caracteriza la *physis*, lo humano y lo político. Mateo dice que el Dios verdadero habita en el secreto y en la trascendencia de los cielos.³⁷ Retirado en lo alto, como un gas que se retrae, está a salvo de las manos del poder, que todo lo corrompe. El alma, si quiere conocerlo, tiene que aprender el arte divino de la contracción (*retrait*).

Como el gas, el alma tiende a apoderarse de la totalidad del espacio que le es concedido. Un gas que se replegara y dejara vacío sería contrario a la ley de la entropía. Tucidades: ‘todo hombre ejerce el poder del que dispone’. Cada uno se expande cuanto puede. Pararse, contenerse significa crear un vacío en sí. (Weil, 1985, p. 107)

El Dios del verdadero cristianismo no es un Dios expansivo, invasivo. Sus mandatos, no articulados en el lenguaje imperativo rajásico nunca hubieran podido servir de paradigma para la política de los poderosos (προύχοντες) atenienses contra los impotentes (ἀσθένεις) melios.

El catolicismo, por su connubio con la política imperial romana, ocultó al Dios sobrenatural y tomó partido por el *omnipotens*. “En Roma, tal vez, sólo gravedad. ¿Tal vez, también, entre los hebreos? Su Dios era grave. —Sin embargo, por donde sea, *sattva*—” (Weil, 1985, p. 50). Weil, llamativamente, llega a sugerir que la aversión católico-romana frente a la idea del Dios retrayente motivó la cacería y exterminio de los gnósticos. Quizá no estaba equivocada, después de todo si la omnipotencia divina era hipotecada —como se deduce de algunos relatos gnósticos— muchos otros puntos de la doctrina cristiana corrían el riesgo de volverse oscuros, la creación en primer lugar, pero también la resurrección, la providencia, la salvación de los justos y el castigo de los pecadores. La tradición dice que por su poder Cristo resucitó, siendo este vencimiento de la muerte y su promesa para los creyentes el inicio de la fe cristiana.³⁸ Por otro lado, si Dios no es omnipotente ¿cómo puede ser providencial, cómo salva y castiga? Si Dios no es un soberano omnipotente ¿cómo crea?

³⁶ Cf. VI, 851-853.

³⁷ Cf. Mt 5: 15, 6 y *passim*.

³⁸ Cf. 1 Cor 15: 12-17.

1942-1943. Tucídides redivivo.

Después de una temporada instalados en Marsella los Weil se embarcaron en mayo de 1942 rumbo a Marruecos, bordeando la costa norte de África, con destino hacia Nueva York. Durante estos días Simone Weil había vuelto sobre Tucídides en el cuaderno XII que inicia la serie de los llamados *Cahiers d'Amérique*. Ahí, luego de citar V.105.2 Weil comenta: "Amor de Dios y 'acción no actuante'. Pasaje de Tucídides. La Creación, para Dios, no consistió en expandirse, sino en retraerse. Él ha dejado de 'mandar donde quiera que tuviese el poder'" (Weil, 2006, p. 403). Con este pasaje entramos de lleno en las antípodas de la cosmogonía cristiana. El Dios weiliano surge, ciertamente, gracias a un trabajo dialectico sobre las tesis tucidideas del *nomos* de la fuerza, pero también significa una confrontación con la cosmogonía que el cristianismo —desde la teología prenicena del s. II— hizo depender de la omnipotencia divina. El nexo teológico entre omnipotencia y creación recibió nuevas capas de complejidad a partir del s. XI con Pedro Damián. Otros medievales como Pedro Abelardo, Lombardo, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham darán continuidad a las discusiones en los siglos posteriores y la difícil cuestión fue igualmente abordada por los filósofos del s. XVII. Pienso que Weil no conocía el amplio panorama de los enfoques medievales, pues como indica Lissa McCullough su cultura teológica era escasa,³⁹ pero me atrevo a conjeturar que encontró la problemática en Descartes y, sobre todo, en Spinoza, a quienes siguió leyendo desde sus días como estudiante en las clases de Alain.

La tradición cristiana había instalado la omnipotencia divina como fundamento de la creación a la que veía como el primer *ἔργον* divino, de tal modo que si Dios dejaba de ser omnipotente, entonces no podía ser creador. Un Dios sin poder no saca de la nada un mundo. El *nihil* del enunciado cosmogónico tiene una función apologética del poder divino en los tratamientos clásicos. Pero si en Weil hay una función apologética del discurso,⁴⁰ esta no recae en la obstinación de la omnipotencia como fundamento, sino en su desistimiento. Weil no nos dice que *ex nihilo* deba ser leído como *ex omnipotentia*. El *nihil* originario donde arraiga el mundo es, para ella, la kénosis divina, la abdicación del ejercicio del poder, no la expresión de un acto rajásico de autoafirmación y autoexpansión del poder de Dios. "Cristo se ha vaciado de su naturaleza divina y ha asumido la de un esclavo. Se ha

³⁹ Cf. McCullough, L. (2014). *The Religious Philosophy of Simone Weil* (p. 13). I. B. Tauris.

⁴⁰ El lector interesado en la presunta dimensión apologética de la filosofía de Weil puede revisar el c. 2 del formidable estudio de Cabaud Meaney, M. (2007). *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*. Oxford University Press.

rebajado hasta la cruz, hasta la separación de Dios (padre mío...). ¿En qué modo debemos imitarlo?” (Weil, 1985, p. 126). Para la teología del poder que Weil critica, la creación del Dios weiliano aparece como anti-érgon o *action non agissante*. En este punto Weil se deslinda de Tucídides, la *traditio* cristiana y la filosofía moderna representada por Descartes y Spinoza —quien siendo el gran crítico del cristianismo no superó, con todo, el lenguaje del poder en su teología natural—. ⁴¹ “Weil invierte el vínculo deductivo de la omnipotencia y de la creación tal como fue enunciado por los medievales. En vez de decir ‘Dios es omnipotente, porque es creador’, ella escribe ‘Dios *no* es omnipotente, porque es creador’” (Féret, 2024, p. 120).

La doctrina del *omnipotens impotens* era conocida por los antiguos, pero los atenienses que masacraron a los melios la habían olvidado.

Los atenienses de Tucídides pensaban que la divinidad, como el hombre en el estado de naturaleza, domina hasta el extremo límite de lo posible. El verdadero Dios es el Dios concebido como omnipotente, pero como un Dios que no domina donde sea que tiene el poder para hacerlo. (Weil, 1966, p. 97)

En parte, Tucídides otorga un argumento que favorece a Weil, pues cuando afirma que su *Historia* narra la más grande de todas las guerras, ⁴² reconoce que la magnitud de dicha guerra se debe al incremento de poder de las *polis* involucradas. Una guerra como la de Atenas contra Esparta no podría haberse siquiera soñado antes del s. V. Los antiguos eran impotentes. Tucídides utiliza el mismo adjetivo, ἀσθενής, ⁴³ para hablar de la debilidad de los antiguos en I.3.1, y para referirse en el Diálogo a los “débiles” o “impotentes” que, por el *nomos* universal de la fuerza, tienen que ser dominados o destruidos por los fuertes. Hay una correspondencia entre estos pensamientos: de un lado, la impotencia de los antiguos y su conocimiento del *omnipotens impotens*, de otro, el poder de los modernos y sus dioses de la fuerza. En el Diálogo los melios son los representantes de aquellas formas antiguas, políticas, morales y teológicas, y los atenienses los hombres de vanguardia que en un gesto protagórico se han creado nuevos dioses a su medida.

⁴¹ Cf. *Ética*, lp34.

⁴² Cf. I.1.1.

⁴³ Hobbes es más duro en su traducción, prefiere hablar de la *imbecility of ancient times* (Thucydides, 1959, p. 2).

La bestia tiene una doctrina, la doctrina de la fuerza. Unos cuantos atenienses citados por Tucídides lo han expresado crudamente y con una nitidez maravillosa [...] Es evidente que estos atenienses eran recientes adoradores de la bestia, hijos de ancestros extraños a ese culto. Los verdaderos fieles de este culto difícilmente expresan la doctrina si no es por la acción. Para justificar dicha acción se inventan idolatrías. (Weil, 1955, p. 154)

Lo nuevo, sin embargo, no tiene por qué ser necesariamente verdadero ni bueno. La antigua teología de los griegos participaba de la revelación del Dios verdadero. Sus mitologías no conocieron un *omnipotens* o la aborrecible idea del Dios de los ejércitos, en cambio tenían símbolos piadosos del *Deus impotens*: Prometeo y Zeus suplicante. No obstante, los atenienses en Melos se encontraban ya lejos de las bellas enseñanzas de sus padres. En “Luttons-nous pour la justice?” de 1943, uno de sus últimos ensayos consagrado, en parte, a Tucídides, Weil reafirma su postura. Los atenienses en Melos expresaron

[...] en dos frases la totalidad de la política realista. Solo los griegos de esta época han sabido concebir el mal con tal lucidez maravillosa. No amaban el bien, pero sus padres que sí lo amaban les habían transmitido la luz. Se sirvieron de ella para conocer la verdad del mal. Los hombres aún no habían entrado en la mentira. (Weil, 1957, p. 45)

Grecia se encontraba en el umbral mínimo en el que todavía podía distinguir cuán lejos está el Bien de la necesidad y de la fuerza.⁴⁴ Esta luz de ocaso ya no tocará a Roma y nunca fue conocida por Israel. Los atenienses en Melos “eran paganos, en el sentido aborrecible de la palabra, del modo en que sus padres no lo fueron. En resumen, definieron perfecta y completamente la concepción pagana” (Weil, 1957, pp. 47-48) de lo divino y lo humano, de la teología, la política y la historia en las dos rotundas frases de Tucídides.

Weil estaba convencida de que su época padecía un recrudescimiento de ese paganismo execrable. Los nuevos atenienses, los alemanes hitlerianos que avanzaban por el orbe europeo reviviendo el lejano trauma que tuvo lugar en el Egeo del s. V a. C., habían expresado en su evangelio, el *Mein Kampf* de Hitler (el Pericles austriaco que los comandaba), la fe idólatra en el *nomos* de la fuerza. Debió ser en 1942 o 1943 cuando Weil leyó el texto de Hitler, su sorpresa no debió ser poca

⁴⁴ Cf. Platón. *República*, 493c.

cuando encontró que él y su movimiento se apoyaban en una visión neotucídica del mundo, la política y el hombre. Weil cita, traduce y comenta un pasaje significativo de *Mein Kampf*.

[...] el hombre no debe caer nunca en el error de creer que él es realmente el amo de la naturaleza...experimentará, por ende, que en un mundo en el que los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, en el que las lunas giran en torno a los planetas, en el que la fuerza reina donde quiera y es señora de la fragilidad —doblegándola dócilmente a su dominio o destruyéndola—, el hombre no puede atenerse a leyes especiales. (Weil, 1949, p. 158)

Ciertamente este fragmento está teñido de los colores de Tucídides, pero también del cristianismo en su versión más detestable. Hitler habría querido alojar en los espíritus mediante su neotucídica doctrina la idea de que no hay otro *nomos* que el de la fuerza, ante el que es necesario doblegarse. A pesar de que en la cita de Hitler no hay una referencia a la religión, Weil pensaba que el hitlerismo aspiraba a ocupar las alturas del cristianismo, después de todo había sido el cristianismo el paradigma del dominio totalitario. El hitlerismo ambicionaba ser algo semejante a la nueva religión de la fuerza, una religión sin trascendencia. Los romanos eran conscientes del provecho de la religión como *instrumentum regni*, por ello vemos al Imperio importando cultos orientales con el prestigio de lo antiguo y venerable, pues la fuerza no suele mostrarse en su crudeza, sino que necesita pretextos plausibles, idolatrías y símbolos de prestigio. Sólo el cristianismo del *omnipotens* combinó bien con las aspiraciones imperiales. El cristianismo imperial, bajo la ilusión de algo sagrado dio de comer a los espíritus no el pan de vida de Cristo, sino un veneno corruptor. Hitler, piensa Weil, es el último hijo que creció alimentado de esa papilla. “Hitler amaría también encontrar o fundar una religión” (Weil, 1949, p. 180) con la cual seducir y subyugar los espíritus a su voluntad. Desconozco si Weil estaba al tanto de los esfuerzos que algunos teólogos simpatizantes del Reich llevaron a cabo para justificar el dominio nazi, pienso por ejemplo en la teología del Reino de Emanuel Hirsch. Tampoco es seguro que conociera los ensayos de apropiación de la figura de Cristo que algunos jefes nazis desarrollaron al interior del movimiento. Con todo, no deja de ser iluminadora la lectura que Weil hace del hitlerismo como religión de la fuerza, una religión política, intramundana, que ha decapitado a la comunidad humana de lo sobrenatural y ha divinizado la inmanencia. Frente a la religión hitleriana de la fuerza, Weil opone un cristianismo enmendado cuyo centro sería la *ἀσθένεια τοῦ Θεοῦ*, en vez de la ominosa figura del soberano omnipotente. Esta *teología melia* es la respuesta que Weil da a los

atenienses que jactanciosamente decían a los desgraciados isleños que aquello que les hacían padecer era una muestra de su piedad, pues imitaban a los dioses. Pero al Dios άσθενής “¿En qué modo debemos imitarlo?” (Weil, 1985, p. 126). No desde luego en el *conatus* hacia la plenitud del poder, en medio del furor expansivo de la Gran Bestia política, sino en el retorno de creativo hacia el *nihil* originario y el arraigo en la vacuidad que Dios abrió para nuestra existencia en la que cada uno aparece como la fragilidad⁴⁵ que él decidió amar. El discurso de Weil está rozando los dorados umbrales de la mística. Las palabras de Pablo en Fil 2:5-8 sobre la vacuidad divina “podrían ser una contestación a los atenienses criminales de Melos”, aunque, confiesa Weil, “Los hubieran hecho reír mucho. Tendrían razón, puesto que son absurdas, insensatas” (Weil, 1957, p. 48). Aquellos carniceros en Melos no tenían en Espíritu del que habla el Apóstol en I Cor 2:14.

Conclusiones. Simone la melia.

Los párrafos V.89.1 y V.105.2 del Diálogo de los melios son determinantes para el desarrollo del pensamiento de Weil en la última época de su vida. Aunque a finales de 1930 su lectura de las tesis tucidideas es condescendiente, luego se distancia críticamente, objetando la validez del *nomos* de la fuerza para el pensamiento de lo divino. Su discusión con Tucídides está detrás de su férrea crítica a la teología del poder del cristianismo y la política neotucididea del nazismo. Finalmente, es, *en parte*, su diálogo con Tucídides lo que le permite explorar nuevas lecturas de los elementos de la *traditio* cristiana. La presiona, por ejemplo, hacia una dirección que la lleva a construir una teología centrada en el *omnipotens impotens* y la cosmogonía de la vacuidad divina.

A pesar de su innegable compromiso con la dimensión espiritual humana y su interés por la pregunta sobre Dios, Weil fue objeto de sospechas de ateísmo.⁴⁶ ¿Era Simone Weil atea en un sentido fuerte? Es decir, ¿negaba la existencia de Dios? Weil reconocía una orientación atea en sus reflexiones sobre el *omnipotens impotens* y la constelación de ideas derivadas. Entendía que hay religiones y discursos sobre lo divino que desarraigan el alma del *nihil* originario del que hablaba Pablo de Tarso y que no toda forma de ateísmo es nociva, al menos se requiere una elevada dosis de

⁴⁵ En 1 Cor 1:25, 27 Pablo utiliza el adjetivo άσθενής para hablar de los hombres que Dios elige para sí frente a los fuertes (ισχυροί) del mundo. Tucídides, al contrario, usa άσθενής para referirse a la debilidad de los antiguos y de los melios que son aplastados por los poderosos (προύχοντες).

⁴⁶ Aunque para algunos críticos católicos su pensamiento estaba gravado con una acusación *peor*: su ateísmo no era tan aborrecible como su gnosticismo.

ateísmo frente a las religiones de la fuerza y sus teologías del poder. “Existen dos ateísmos, uno de los cuales es una purificación de la noción de Dios” (Weil, 1982, p. 372). La filosofía weiliana es la tentativa *melia*⁴⁷ de purificación del cristianismo tucideo.

Referencias

- Balot, R., Forsdyke, S., Foster, E. (Eds.). (2017). *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford University Press.
- Bonazzi, M. (2010). *I sofisti*. Carocci.
- Burns, T. (2010). On Marcellinus' Life of Thucydides. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 38 (1), 3-25.
- Dolger, S. (2012). Thucydides amended: Religion, Narrative, and IR Theory in the Peloponnesian Crisis. *Review of International Studies*, 38 (3), 661-682.
- Féret, A. (2024). *Abdiquer la souveraineté. Politique et théologie chez Simone Weil*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Furley, W. D. (2006). Thucydides and Religion. En A. Rengakos & A. Tsakmakis (Eds.), *Brill's Companion to Thucydides* (pp. 415-438).

⁴⁷ En 423 a. C. Aristófanes presentó su comedia *Nubes*. En el v. 830 el comediógrafo se refiere al fustigado Sócrates con un extraño gentilicio, lo llama el “melio” [Σωκράτης ὁ Μήλιος]. El escoliasta comenta que en realidad Aristófanes no quería decir que Sócrates fuera natural de Melos, sino que usó “melio” como equivalente de “ateo”. Aristófanes tenía en mente a un ilustre, famoso ateo del que sabemos casi nada: Diágoras el melio, cuyo nombre encabeza las antiguas listas de ateos. Se ha querido ver una referencia a sus enseñanzas en *Nubes*, vv. 826-830, pero no es nada seguro. Para el tiempo de la presentación de *Nubes*, Diágoras ya habría estado en Atenas, tal vez en 430 a. C., siendo para entonces notoria su fama de ateo. Habría vuelto a visitar Atenas en 418 a. C., tras la toma de Mantinea, donde residía junto a Nicodoro. Estuvo en Atenas cuando los atenienses tomaron Melos. El sometimiento de su patria debió hacerlo prudente con sus opiniones y obligarlo a mantener un perfil bajo, no haciendo públicas sus críticas a la religión y a los Misterios. Luego de la segunda mitad de 415 a. C., tras la mutilación de los Hermes y el sacrilegio de los Misterios (cf. *Historia*, VI.27-29) Diágoras ya no pudo vivir tranquilo en Atenas. Los actos impíos en vísperas de la expedición a Sicilia generaron una profunda ansiedad religiosa y encono entre los atenienses que desataron una verdadera cacería de brujas buscando a los culpables. Es obvio que alguien como Diágoras rápidamente sería objeto de sospechas, así que decidió huir hacia Pelene. Un decreto habría sido emitido en 415 a. C./414 a. C., en el que se ofrecía una recompensa por la captura o muerte de Diágoras (cf. *Aves*, vv. 1072-1074). No sabemos cómo, dónde ni cuándo terminó su vida. Fuentes tardías dicen que murió en un naufragio como castigo de los dioses por su impiedad. Igualmente de fuentes tardías, de los escolios a las comedias aristofánicas, conocemos dos anécdotas que la erudición considera improbables. Una dice que Diágoras se volvió ateo a raíz de la destrucción de su patria; otra, que los atenienses destruyeron la isla porque los melios se habían vuelto ateos bajo la influencia de Diágoras.

- Hornblower, S. (1992). The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, what Thucydides does not tell us. *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 167-197.
- Jordan, B. (1986). Religion in Thucydides. *Transactions of the American Philological Association*, 116, 19-47.
- Low, P. (2023). *The Cambridge Companion to Thucydides*. Cambridge University Press.
- Macleod, C. W. (1974). Form and Meaning in the Melian Dialogue. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 23 (4), 385-400.
- Marinatos, N. (1981). *Thucydides and Religion*. Verlag Anton Hain.
- Pétrément, S. (1997). *Vida de Simone Weil*. (F. Díez del Corral, Trad.). Trotta.
- Puente, F. R., (2020). Simone Weil et Thucydide. L'expansion de la force et la justice naturelle. *Cahiers Simone Weil*, 43(4), 323-347.
- Rahe, P. A. (2017). Religion, Politics, and Piety. En R. Balot, S. Forsdyke & E. Foster (Eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 427-441).
- Rengakos, A., Tsakmakis, A. (Eds.). (2006). *Brill's Companion to Thucydides*. Brill.
- Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. (L. Livchits, Trad.). Katz Editores.
- Thucydides. (1959). *The Peloponnesian War. The Complete Hobbes Translation*. (Th. Hobbes, Trad.). The University of Chicago Press.
- Tritle, L. A. (2006). Thucydides and Power Politics. En A. Rengakos & A. Tsakmakis (Eds.), *Brill's Companion to Thucydides* (pp. 469-491).
- Tucidide. (1991). *Il dialogo dei melii e degli ateniesi*. (L. Canfora, Trad.). Marsilio Editori.
- Wassermann, F. M. (1947). The Melian Dialogue. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78, 18-36.
- Weil, S. (1949). *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard.
- Weil, S. (1951). *Inuitions pré-chrétiennes*. La colombe.
- Weil, S. (1955). *Oppression et liberté*. Gallimard.
- Weil, S. (1957). *Écrits de Londres et dernières lettres*. Gallimard.
- Weil, S. (1960a). *Écrits historiques et politiques 1. Première partie: histoire*. Gallimard.
- Weil, S. (1960b). *Écrits historiques et politiques 2. Deuxième partie: politique*. Gallimard.
- Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*. Fayard.
- Weil, S. (1982). *Quaderni I*. (G. Gaeta, Trad.). Adelphi Edizioni.
- Weil, S., (1985), *Quaderni II*. (G. Gaeta, Trad.). Adelphi Edizioni.
- Weil, S., (2006), *Quaderni III*. (G. Gaeta, Trad.). Adelphi Edizioni.

Woodruff, P. (2023). Justice and Morality in Thucydides. En P. Low (Ed.), *The Cambridge Companion to Thucydides* (pp. 215-230).