



Olga Belmonte García¹

Resumen

Simone Weil recorrió las espaldas del mundo, cerca de los desdichados. Comprobó que el engranaje de la fábrica atentaba contra la dignidad humana. Esta realidad sigue estando presente en las espaldas del mundo, que ahora tienen otros nombres, pero sufren las mismas injusticias. Filosofías de autores como Weil, Foucault o Derrida, muestran la capacidad humana para combatir la desgracia, por encima de sistemas y fronteras creadas a golpe de injusticia y de silencio.

Nuestro concepto de amistad, ¿nos impide reconocer en el desdichado al amigo? La revisión de la concepción normalizada de la amistad descubre también una nueva forma de comprender la política. Los autores citados muestran que los conceptos pueden convertirse en prejuicios si no los revisamos. Nuestro propósito es recorrer este nuevo pensamiento, tratando de ganar una nueva mirada y una nueva forma de habitar el mundo.

Palabras Clave: diferencia, normalización, prejuicio, enemigo, amistad.

Abstract

Simone Weil went across the backs of the world, closed to the wretched. He realized that the inner workings infringed upon human dignity. This reality is still present on the backs of the world, today known with other names, but still suffering the same injustices. Philosophies of authors such as Weil, Foucault or Derrida, show the human capacity to fight misfortune, beyond systems and borders created by blow of injustice and silence.

Our concept of friendship, does it prevent us from recognizing the friend inside the unhappy? The revision of the standard conception of friendship also discovers a new way of understanding politics. The mentioned authors show that concepts can change into prejudices if not revised. Our purpose is to explore this new thinking, trying to gain a new perspective and a new way of inhabiting the world.

Keywords: difference, standardisation, prejudice, enemy, friendship.

1 Profesora Asistente de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (áreas: Ética y Filosofía de la Religión). Profesora visitante en la Pontificia Universidad Católica de Chile (abril-junio de 2014). Coordinadora de *Pensar la violencia, la justicia y la libertad* (UPCO. 2012) y *De la indignación a la regeneración democrática* (UPCO. 2014). Autora del libro *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig* (UPCO. 2012).

1. HACIA UN LUGAR LLENO DE OTRA COSA.²

Simone Weil recorrió las espaldas del mundo, lejos de las comodidades de la cátedra y con los desdichados. Se sentía “hermana de la chica que hace la calle, de todos los seres despreciados, humillados, tratados como deshechos.” (Weil, 2014:44) Señaló la importancia de resistir:

aquellos a quienes se ha asignado como único papel sobre esta tierra el doblegarse, someterse y callarse, se doblan, se someten y se callan solo en la precisa medida en que no pueden hacer otra cosa. ¿Habría otra cosa? [...] El futuro lo dirá; pero ese futuro no hay que esperarlo, hay que hacerlo (Weil, 2014:210).

Weil Comprobó que el engranaje de la fábrica atentaba contra la dignidad humana. Esta realidad sigue estando presente en las espaldas del mundo, que ahora tienen otros nombres, pero sufren las mismas injusticias. Filosofías de autores como Weil, Foucault o Derrida, muestran la capacidad humana para combatir la desgracia, por encima de sistemas y fronteras creadas a golpe de injusticia y de silencio. Buscan nuevos sentidos y prácticas que respeten la dignidad humana, en lugar de profanarla; cuestionan los límites de nuestro lenguaje, para permitirnos pensar, construir y habitar un mundo más humano.

Nuestro concepto de amistad, ¿nos impide reconocer en el desdichado al amigo? La revisión de la concepción normalizada de la amistad descubre una nueva forma de comprender la política. Nuestros conceptos pueden convertirse en prejuicios si no los revisamos. El novelista R. Gary refleja en su obra *La vida ante sí*, la crueldad de un mundo en el que los prejuicios y la desconfianza erosionan las relaciones humanas. El protagonista es Momo, un niño que vive en condiciones de miseria y que descubre quién es él mismo a través de los ojos del otro. Momo no sabía qué significaba ser árabe hasta que no le trataron de un modo diferente al resto por serlo: “Durante mucho tiempo no supe que era árabe porque nadie me había insultado.” (Gary, 2008:21).

Momo descubre que se puede crecer y caminar de la mano de un anciano ciego y pobre; que es posible aprender a amar la vida en brazos de una madre adoptiva prostituta superviviente de Auschwitz; que nacer en una familia árabe no impide ser educado como judío por error. Desde la mirada tradicional, gastada por las normas, estaríamos ante paradojas inaceptables; pero para una filosofía abierta a la diferencia, estas situaciones son puertas que conducen a otra forma de existencia. Nos llevan, en palabras de Momo, “muy lejos, a un lugar lleno de otra cosa”, que “ni siquiera trato de imaginar, para no echarlo a perder.” (Gary, 2008:85). Nuestro propósito es imaginarlo, no para echarlo a perder, sino para ganar una nueva mirada

² Artículo dedicado a Nico y Horacio, que murieron a las afueras de la patria política, en la comunidad de las personas sin hogar. Ambos fallecieron en junio de 2014, en el Albergue Padre Esteban Gumucio, de los Sagrados Corazones (Comuna de La Granja, Santiago de Chile).

y una nueva forma de habitar el mundo.

2. LA DIFERENCIA COMO COARTADA: EL ENEMIGO POLÍTICO.

Para Derrida, la política occidental ha fundado la idea de nación en un tipo de filiación, supuestamente natural, según la cual los amigos son mis iguales, mis hermanos. Esta definición supone una noción de enemigo: el diferente. Un modo de silenciar y controlar la diferencia es someter a los ciudadanos a la norma. Como afirma Foucault, toda la sociedad está sometida a una “tecnología política del cuerpo” presente en las prisiones, en el trabajo, en la escuela,... Ésta se ha introducido mediante instrumentos de control como la *disciplina*, que vuelve al cuerpo más obediente cuanto más útil es y más útil cuanto más obedece. El Estado moderno necesita de una masa disciplinada para preservar la paz y el orden interno. La disciplina es la técnica por la cual “la fuerza del cuerpo es reducida con el menor gasto como fuerza ‘política’ y maximizada como fuerza útil.” (Foucault, 2013:255).

Esto lo experimentó Weil en la fábrica, donde la disciplina anulaba su capacidad de pensar, pues quien piensa produce menos. Comprobó que las condiciones de vida humillantes generan un sentimiento de inferioridad que paraliza el pensamiento, encubriendo y silenciando ciertos rincones de la propia conciencia. La desgracia crea una zona de silencio en la que los individuos se encuentran aislados. (Weil, 2014:250). El vacío mental permite soportar condiciones inhumanas de existencia: olvidando la propia humanidad, se asume la condición de instrumento. La disciplina les convierte en dóciles “bestias de carga.” (Weil, 2014:80). De esta forma, el desdichado cree que merece la miseria en que vive, que carece de derechos. Weil afirmaba que un ser con el corazón en su sitio debe “llorar lágrimas de sangre si se encuentra metido en este engranaje.” (Weil, 2014:59).

Otra forma de ejercer el control de la sociedad, según Foucault, es la *normalización*. A través de la disciplina se impone la norma, no solo en la prisión o en la fábrica:

Lo normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar normas generales de salubridad; se establece en la regularización de los procedimientos y de los productos industriales. (Foucault, 2013:214).

La norma nos clasifica, nos distingue y ordena como sanos-enfermos, inocentes-culpables, ciudadanos-apátridas; nos señala como aptos o no aptos, para determinadas posibilidades, condiciones de vida, tratamientos administrativos. Pero nuestra realidad singular y única desborda las fronteras trazadas. La tendencia a homogeneizar a la vez señala y condena las diferencias. Quien no se ajusta a la norma, no puede “desexistir” como diferente, no puede

“existirse” de otra forma, porque hay modos de ser que son irrenunciables, que no elegimos, que no podemos esconder [no puedo escapar de mi condición de mujer o refugiada, de mi color...]. Si uno de esos rasgos es considerado extraño o dañino, quedará excluida de la masa normalizada [y de la comunidad de los “amigos” de la patria].

Es positivo mostrar la diferencia, pero no celebrarla de por sí. Hay que rescatar las diferencias que nos enriquecen, pero la maldad puede ser una diferencia, y no por ello hay que celebrarla. La presencia de la diferencia crea una nueva verdad: hay otros que no son como yo. La clasificación entre lo normal y lo anormal provoca en nosotros una marca y una forma de exclusión. La sociedad está repleta de instituciones que miden, controlan y corrigen a los anormales, son “dispositivos disciplinarios”, como el prejuicio. Vivir desde los prejuicios supone valorar que hay un modo mejor de producir, de intentar ser feliz, de aprender..., e imponerlo sin contrastarlo con la realidad. Necesitamos el juicio para vivir, pero cuando degenera en prejuicio, no acompaña, sino que sesga la riqueza de la vida. El prejuicio tiene un gran potencial normalizador.

Esta maquinaria de disciplina y normalización requiere de un tercer instrumento de control: la *vigilancia*, que garantiza que todos asuman la disciplina y cumplan la norma. El poder más perfecto, es el que no necesita ejercerse de hecho. Ésta es la base de la sociedad disciplinaria, que fabrica individuos útiles [y excluye a los inútiles o improductivos]. El poder político que vigila sin ser visto es como “una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción: millares de ojos por doquier,³” (Foucault, 2013: 247) que señalan y condenan socialmente a los “anormales”. Foucault señala que cuando la diferencia irrumpe, cuestiona la norma: tras esta tecnología política se puede “oír el estruendo de la batalla”, pero hay que querer oírlo, prestar atención a los sin voz o a los que no cantan al unísono de la mono-tonía de la masa.

3. ESCUCHAR LA DIFERENCIA.

Definida la norma, identificada ésta con lo bueno y deseable, queda delimitada también la forma de vida considerada una amenaza. Desde Platón, hemos asumido que el conocimiento se basa en la distinción de opuestos: en la “lógica de la contradicción” (Derrida, 2010:177). Pero ya dijo Nietzsche que esta lógica no explica los acontecimientos, pues simplifica demasiado: una realidad dividida en bueno-malo, verdad-mentira,... no da cuenta de la riqueza y el misterio de la vida. Únicamente expresa una determinada lógica, es decir, un uso de la razón, pero hay muchos. No solo es un punto de vista limitado porque apunta a un único uso de la razón; también es una mirada sesgada porque no somos solo razón. Hay otros accesos a la realidad que no son racionales. Esta epistemología, tomada como la única verdadera, resulta totalitaria y totalizante.

3 El ejemplo de esta técnica es el panóptico de J. Bentham, una estructura arquitectónica que facilita la vigilancia de los prisioneros en la cárcel. Creada esta estructura, no es necesario que haya siempre un vigilante porque los prisioneros no distinguen su presencia real, por lo que actúan siempre de acuerdo con las normas. En este sentido decía Bentham que el poder debe ser visible pero inverificable. Recuerda también al modo en que G. Orwell caracteriza al Gran Hermano, en su obra 1984.

Tradicionalmente la aparición de una paradoja era razón suficiente para abandonar la tesis previa, pero Derrida se pregunta si no habrá una enseñanza en la paradoja, si no se podrá asumir que coexistan valores contrarios. Esto exigiría poner en práctica un nuevo pensamiento, tradicionalmente asociado o bien con la estupidez o bien con la locura. Según Nietzsche, éste es el pensamiento de los “filósofos del peligroso ‘quizá’”, peligroso para los metafísicos, alérgicos al quizá. Siguiendo a Derrida, podemos deconstruir la idea tradicional de amistad y proponer un nuevo modo de pensarla y vivirla.

Siempre se ha considerado que es mejor amar que ser amado, porque solo el que ama sabe que ama, solo en él se unen amor y conciencia [saber]. Esto ocurre cuando se valora la autonomía [el dominio de la situación] más que la dependencia, que supone vivir desde la orilla del tú, sin dominar la relación. ¿Y si nos atreviésemos a ser amados? Desde la época clásica se ha definido al hombre virtuoso como el hombre libre, racional y autosuficiente. De acuerdo con esta concepción, el hombre más virtuoso es el que menos depende de sus amigos. Se entiende que la razón conduce necesariamente al bien. La autarquía hace prescindibles a las personas en el camino a la felicidad. Pero ¿es la vida virtuosa aquella en la que nadie depende de nadie? ¿No somos seres necesariamente dependientes desde que nacemos? ¿Es la dependencia algo negativo?

Atrevámonos a pensar que la dependencia no es incompatible con la virtud. Derrida señala que la dependencia es también la capacidad de recibir dones; es una capacidad, no una “incapacidad”. Tener amigos supone dar, pero también ser capaz de recibir. Es una relación económicamente no conveniente, en la que se da sin esperar nada a cambio, en la que se recibe incluso por encima de las posibilidades de dar. No hay reciprocidad, sino desproporción.

Pero para Aristóteles la amistad depende de la virtud del amigo. La noción tradicional de amigo remite al que es como yo, en quien confío porque, en cierta medida, es otra versión de mí mismo. Pero ¿es esto amistad o amor de sí? ¿Hay aquí una “alteridad” a la que amar? Derrida cuestiona que haya una verdadera amistad si el otro es como yo. Puede haber una amistad con alguien diferente, como nos enseña Momo: su mejor amigo es un anciano ciego. *Normalmente* un niño debe ser amigo de otro niño [mejor si es chico]. Pero el viejo Hamil es además de amigo, maestro. Es anciano, algo que en occidente muchas veces es sinónimo de dependencia e improductividad. Pero además, es ciego, y aun así guía a Momo en la vida, entre experiencias que no viéndose y no siendo nombradas, son las que más nos configuran.

En la amistad la distancia permite amar al otro con independencia de cómo me trate. Ésta es la amistad de los solitarios. Aunque sea paradójico, hablamos de una amistad dependiente e independiente: soy amado y a la vez amo, pero sin calcular conveniencias. Es la amistad de los que carecen de una patria común; una amistad “sin hogar”: sin semejanza ni afinidad. (Derrida, 2010:178) ¿Puede haber una amistad sin proximidad? ¿Puede ser la amistad una forma de simetría entre dos desigualdades? ¿Cómo se interpretan desde aquí la política y la democracia? ¿Se puede invitar a alguien a formar parte de la comunidad de los amantes de

la soledad? ¿Tiene sentido esta comunidad paradójica?

La comunidad de los amigos de la soledad es la comunidad de los no comunitarios, de los que permanecen tras las fronteras de la patria, la sangre, la lengua, la religión... Lo único que les asemeja o a-proxima es su amor a la soledad y la no pertenencia, la extranjería. Es la comunidad sin comunidad, basada en el salir de sí, dejando venir al otro: retirarse para que la alteridad acontezca. Derrida comprende que los amigos de la verdad no están instalados en ella, tampoco la poseen, sino que la buscan juntos.

En el momento en que significo algo para alguien, quedo investido de una responsabilidad ineludible, traída por el otro. Lo originario no es la libertad, sino la responsabilidad. La relación con el otro desborda y excede la autonomía, pues viene antes que ella. En el origen se encuentra el “hay que”, que inaugura tanto la autonomía como la heteronomía. En la novela de Gary, Momo se encuentra con los ojos del otro y lo que estos significan. Le gustaría dejar de mirar, porque esos ojos le anuncian una responsabilidad que se siente incapaz de asumir:

Dice el señor Hamil que la humanidad no es más que una coma en el gran libro de la vida [...]. La humanidad no es una coma, porque cuando la señora Rosa me mira con esos ojos de judía no es una coma, sino todo el gran libro de la vida entero, y yo no tengo ningunas ganas de verlo. (Gary, 2008:80).

Mirar al rostro del otro exige un respeto y una responsabilidad que no siempre podemos asumir. Pero “hay que” hacerlo, si queremos embarcarnos en la aventura moral.

En la amistad no todo se nombra, queda un espacio para lo inefable: el “secreto”. Si todo se supiese, no habría alteridad, sino una conquista racional del otro: ya nada podría esperar de él, ni tendría sentido la confianza. En la concepción tradicional de la política, el secreto es una amenaza [todo debe vigilarse y controlarse]. El secreto y la política son incompatibles, según Derrida.⁴ ¿Qué traducción política tendría esta forma de comprender la relación con el otro? En esta concepción de la amistad hay secreto y desproporción: un “no retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida.” (Derrida, 2010:82). Pero desde aquí el cambio político solo se dará si estamos dispuestos a realizarlo. Como afirma Weil, no basta con esperar el futuro, hay que hacerlo: siendo amigos de quienes son diferentes y atreviéndonos a depender de otros.

4. LA AMISTAD CON EL DIFERENTE, OTRA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA.

Todo cambio requiere una decisión incalculable. En la decisión auténtica no hay certeza, sino un acontecimiento, por lo que el análisis de las condiciones de posibilidad, en términos de

4

También en la obra *1984*, de G. Orwell, estaba prohibido tener secretos para el Gran Hermano.

causa-efecto, no permite anticiparla. La decisión debe ser hija de la incertidumbre. Solo el pensamiento de lo posible, la epistemología del quizá, permite abrirse al acontecimiento sin dominarlo. La amistad supone también amar el quizá, pues sin controlar lo que sucederá, se confía en el amigo.

Lo posible, para serlo, debe ir de la mano de lo imposible. El quizá lleva en sí la semilla de la alteridad, la posibilidad de “lo otro”. El quizá trastoca el presente abriendo “un mundo lleno de otra cosa”. En cambio, cuando una posibilidad es segura, se convierte en programa:

un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa, una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento. (Derrida, 2010:46).

En la decisión hay pasividad: responde a un acontecimiento sobrevenido y a una situación dada. En esa medida, la decisión hace “excepción de mí” [no soy el centro]. Pero en ella también hay un elemento activo, al hacerme responsable: yo decido. La autonomía late por un instante en el corazón de la heteronomía. En la decisión auténtica lo otro hace una incisión en mí y me desgarrar de algún modo. Solo sobre este suelo, el de un quizá abriendo preguntas y respuestas, podemos hablar de una decisión: una respuesta de la que soy responsable. La obligación se da en nombre de la singularidad.

En la amistad hay una decisión renovada constantemente: no hay un origen natural que le dé permanencia, ni una ley que la proteja de posibles decepciones. Son las decisiones las que pueden alimentarla o ahogarla. Como afirma Franz Rosenzweig, el amor no es una fidelidad decidida para siempre, sino un impulso siempre nuevo, que lleva a amar como si no se hubiera amado antes, sin saber cómo se amará en el instante próximo. Aquí la confianza es fundamental, una confianza que en palabras de Derrida, vence al tiempo convenciéndolo. Esto hace que el amigo sea siempre elegido de nuevo, o quizá no, pues la relación se mantiene viva y frágil, abierta al abismo de la decepción.

La amistad en sentido tradicional tiende a la posesión, algo que está en la base de la política. Una nueva concepción de la política exige un cambio en el lenguaje, que permita superar la política de fronteras y de dominio. Hasta ahora la política se ha definido señalando al enemigo. Cuando había que ensanchar las fronteras, el enemigo era el país vecino. Cuando se quería imponer el capitalismo, el enemigo era el comunismo. Hoy el capitalismo occidental necesita buscar o inventar nuevos enemigos. Para autores como Schmitt, la política dejaría de existir sin la figura del enemigo y de la guerra. Pero, ¿no es esta una forma de justificar que tengamos siempre que andar inventando enemigos donde quizá no [necesariamente] los hay? Hay mucha desorientación política cuando no se sabe quién es el enemigo. Esto provoca que se le invente, para “repolitizar” las relaciones, como afirma Derrida.

La fraternidad que sostiene a la patria es una creación política convertida en ley. Pero esta fraternidad no se elige, ya que supuestamente se nace siendo amigo del Estado o a las afueras de él. La fraternidad se decide precisamente donde no hay decisión posible: en el nacimiento. Un hecho natural se convierte en ley [natural]. Este lazo arbitrario quedará sellado y silenciado tras los nacionalismos, etnocentrismos o la xenofobia. Nadie ha cuestionado suficientemente este origen de la fraternidad, a pesar de las injusticias que se cometen en su nombre. La amistad que piensa Derrida no se basa en una comunidad de origen, sino en una comunidad de meta, de horizonte.

¿Habría política si no hubiera enemigos? ¿Se puede hacer una política que no se ejerza contra nadie? Sí, pues la política es una praxis: está por hacer. ¿Puede haber una hospitalidad absoluta, una amistad que vaya más allá del parentesco y de la homogeneidad? ¿Es compatible con la política? ¿Puede pensarse la democracia a partir de una universalidad singular? La democracia reconstruye la política, siempre que permita el cuestionamiento. Una democracia que no acepta críticas es una tiranía. La amistad tampoco es un concepto invariable, es una praxis que cambia, si estamos dispuestos a ello:

la amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa o del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al provenir. (Derrida, 2010:263).

Quizá sea posible una amistad diferente, que permita hablar también de la hermana, la amiga y la obrera, que nunca aparecen en las reflexiones y las narraciones sobre la amistad. A la mujer no se la mira, según Derrida, por miedo a que desdibuje las distinciones tranquilizadoras y amenace las cumbres ya conquistadas. Esto ha provocado que la mujer no se considere un sujeto político. ¿Cómo sería una política que incluyese a la mujer como sujeto activo y no solo porque asume el rol masculino?

Quizá lo que nos una no sea un origen común, pues no lo hay, sino un fin, una muerte en común [como la de Nico y Horacio, en el albergue para personas “sin hogar”]. Hay una amistad por crear, en una democracia que pertenece al tiempo de la promesa:

una democracia por venir debería dejar pensar una igualdad que no fuera incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta, incluso las exigiría y se comprometería con ellos desde un lugar que permanece invisible, pero que me orienta aquí, de lejos. (Derrida, 2010:368).

Hablamos, de nuevo, de un lugar “lleno de otra cosa”.

5. LO QUE QUEDA POR HACER.

Hay que teorizar, pero también movilizarse:

Justo en el momento en que nuestro mundo está entregado a nuevas violencias, a nuevas guerras, a nuevas figuras de la crueldad o de la barbarie [...], en el momento en que se desencadenan hostilidades que se parecen demasiado, pero que no se parecen ya en absoluto a las peores que hayamos conocido nunca, la urgencia política e histórica de lo que nos ocurre debería tolerar, se dirá, menos paciencia, menos rodeos y menos discreción bibliófila. (Derrida, 2010:97).

Estamos en deuda con el presente. Para denunciar las injusticias hay que reflexionar sobre el modo en que nombramos los nuevos crímenes, sin quedar paralizados ante las ambigüedades del lenguaje. Cuando decimos que un Estado asesina por razones políticas ¿lo hace en nombre de la política o contra ella? La presencia del enemigo es la base de las razones políticas para matarlo. Mientras el enemigo permanece, se está en situación de guerra. ¿Se sigue dentro del orden político cuando se extermina al enemigo? ¿Y cuando se le perdona? El perdón puede ser revolucionario para una política enraizada en la enemistad.

Las fronteras conceptuales tranquilizan, distinguiendo al amigo y el enemigo... La política necesita distinguir al hombre del hombre: pedir credenciales que atestigüen que se es alguien, que se es de un lugar y por tanto, se poseen unos derechos como ciudadano o se carece de otros derechos como extranjero. Las relaciones cambiarían si, en lugar de vincularnos desde nuestras posesiones [territoriales, étnicas, lingüísticas...], nos vinculásemos desde nuestro nombre propio como fuente de decisiones y elecciones de las que somos y nos hacemos responsables. El nombre me expone, rompe la máscara del anonimato, haciéndome dueño de mis actos y de mis palabras.

En la democracia hay dos polos en conflicto: la singularidad y la universalidad. Esta tensión amenaza a la democracia, a la vez que la mantiene viva. La singularidad preserva el carácter único de cada individuo, señalando su ineludible responsabilidad; la universalidad apunta a las metas comunes de la comunidad. Weil sostiene que “quien inventara un método que permitiera que se juntaran los hombres sin que se apagara el pensamiento en cada uno de ellos, produciría en la historia una revolución.” (Weil, 2014:279).

Para transformar la realidad hay que reconocer los factores reales y decisivos de la situación social dada y las posibilidades que se abren, pero en esto no ayudan ni las modas, ni las consignas, ni la propaganda. Como afirma Weil, una acción política adecuada no es la que se da cuando es eficaz, sino cuando es posible. Lo eficaz llega tarde para ser nuevo, pues lo dicta la situación dada; lo posible inaugura algo nuevo, si se está dispuesto a escuchar y a responder al acontecimiento.

Weil decidió experimentar la vida en la fábrica para cambiarla. Se le puede objetar, como hicieron sus amigos, que la condición de obrero se da de hecho [no se elige], por lo que ella nunca podría experimentarla realmente, siendo una “catedrática de paseo por la clase obrera”, como ella misma decía. Pero si no tratamos de conocer la realidad del desdichado, estaremos condenados a no comprendernos nunca y a no reconocer la necesidad de un cambio. Si desde el “sur” se dice “desde fuera es muy fácil hablar” y desde “el norte” se reprocha que “nunca comprenderemos lo que se vive realmente en esa situación”, nos estamos poniendo excusas a nosotros mismos para no recorrer y allanar las fronteras que nos separan.

Tratar de vivir con el diferente, con el excluido, y conocer su realidad, nos dará luz para comprender qué está en nuestra mano hacer y qué tiene sentido cambiar, sin caer en el paternalismo, pero tampoco en el derrotismo de quien cree o prefiere creer que todo está perdido [porque así no tiene que buscarlo]. Quizá este camino nos lleve por fin a un lugar “lleno de otra cosa”, en el que nadie pueda decir con indolencia que “el mundo está hecho para el hemisferio norte”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, Jacques (2010), *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta.

Foucault, Michel (2013), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Argentina: Siglo XXI editores [2ª ed.].

Gary, Romain (2008), *La vida ante sí*. Traducción de Ana María de la Fuente. Barcelona: Debolsillo [2ª ed.].

Weil, Simone (2014), *La condición obrera*. Traducción de Teresa Escarpín Carasol y José Luís Escarpín Carasol. Madrid: Editorial Trotta.