

ESTADO, SOCIEDAD Y RELIGIÓN EN *L'ENRACINEMENT*¹

Michel Narcy

CNRS, París

[Traducción de Alejandro del Río Herrmann]

Simone Weil se ha visto presentada recientemente, en las páginas de un importante periódico, como una «filósofa cristiana», al lado de André Breton y Daniel Guérin, este último calificado de «marxista libertario»². Pero si este segundo epíteto apenas resulta problemático, ¿sucede lo mismo con el que se le cuelga a Simone Weil? Es dudoso. Hasta donde yo sé, Simone Weil nunca se presentó a sí misma como una filósofa cristiana, y es muy probable que autores que han hecho ellos mismos profesión de ser filósofos cristianos —pensemos en un Étienne Gilson, un Jacques Maritain o un Jean-Luc Marion— se hubieran mostrado más que reticentes a reconocerle esta cualidad. Si consideramos, por otra parte, la fuente de esta asociación de Simone Weil con el jefe de filas del surrealismo y con un «marxista libertario», veremos que ahí no se trata en absoluto de su relación con el cristianismo. La asociación en realidad es obra del escritor Shlomo Sand, quien ha dedicado su reciente libro *La Fin de l'intellectuel français?* a «Simone Weil, André Breton y Daniel Guérin, que forman parte de ese puñado de gentes de letras que [...] plantaron cara a los tres crímenes mayores del siglo: el colonialismo occidental, el estalinismo soviético y el nazismo alemán», y que «escaparon a las trampas ideológicas en las que cayeron tantos otros»³. Como se ve, no hay ninguna connotación religiosa en esta dedicatoria, en lo concerniente a Simone Weil no más que en el caso de sus otros dos destinatarios. La razón por la que Simone Weil figura a su lado son sus posicionamientos políticos, mucho más precoces que su interés por el cristianismo y que lo que algunos toman por su adhesión a él.

La propia Simone Weil contó al padre Perrin, su confidente marsellés, cuáles fueron las etapas que había atravesado, después de su estancia en la fábrica (1937-1938), desde el descubrimiento del cristianismo como una religión de esclavos —entre los que se contaba a sí misma—, hasta la experiencia del contacto personal con una realidad trascendente identificada con Cristo⁴. Es a este relato, a las cartas en las que se abrió a sus interlocutores descubriéndoles su inquietud religiosa⁵ y, en fin, a las reflexiones, nuevas bajo su pluma, contenidas en *Echar raíces* sobre la subordinación de la política a la trascendencia del bien y el lugar de la religión en el espacio público, a los que debe Simone Weil el hecho de figurar hoy en el imaginario colectivo con esta etiqueta de filósofa cristiana. A propósito de la indiferencia en materia religiosa que ella

¹ Este artículo tiene su origen en una comunicación presentada en el coloquio «La pensée de Simone Weil: un lieu de rencontres» [El pensamiento de Simone Weil: un lugar de encuentros], organizado por Pascale Devette y Étienne Tassin en la Universidad Paris-Diderot los días 2 y 3 de octubre de 2014. Una versión paralela ha aparecido con el título «*L'Enracinement* de Simone Weil, entre témoignage chrétien et religion civile» [*Echar raíces* de Simone Weil, entre testimonio cristiano y religión civil], en la revista *Tumultes*, publicada por el Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques de dicha universidad.

² Nicolas Truong, «Le crépuscule des intellectuels français», en *Le Monde*, 15 de marzo de 2016, p. 21.

³ Shlomo Sand, *La Fin de l'intellectuel français? De Zola à Houellebecq*, La Découverte, París, 2016, p. 5.

⁴ *Attente de Dieu*, Fayard, París, 1950, Carta VII («Autobiografía espiritual»), pp. 75-76. [A la espera de Dios, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1993, pp. 41-42].

⁵ Cf. las cartas al padre Perrin reunidas por él en *A la espera de Dios*; a J. Bousquet (*Cahiers de Sud*, n.º 304, 2.º trimestre de 1950 = *Joë Bousquet dans les Cahiers du Sud*, Rivages, Marsella, 1981, pp. 72-90; CSW, XIX-2 [junio de 1996], pp. 137-144), y a M. Schumann (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957, pp. 185-215 [*Escritos de Londres y últimas cartas*, prólogo y trad. de Maite Larrauri, Trotta, Madrid, 2000, pp. 143-167]).

profesaba en sus cursos de filosofía, y de sus primeras posiciones políticas inspiradas en el sindicalismo revolucionario, se ha hablado de conversión, a la vez de conversión al cristianismo y a una visión teocéntrica de la sociedad que parecería situarla en el extremo opuesto del abanico político.

A partir sobre todo de su estancia en Marsella, no hay duda de que los motivos que empujan a Simone Weil a querer enrolarse de una u otra manera entre los que combaten a Hitler son inextricablemente políticos y espirituales. Esto se hace explícito en dos cartas que dirige a Maurice Schumann: una desde Nueva York, para pedirle que use su influencia en Londres para hacerla ir ahí, y la otra cuando ella ya está en Londres, para prolongar los intercambios de viva voz habidos entre ambos⁶. Una frase extraída de esta última carta puede bastar aquí para mostrar la estrecha unión, en el espíritu de Simone Weil, entre su aspiración a participar en el esfuerzo de la guerra mediante la realización de una misión peligrosa y su deseo de obediencia a Dios. Después de haber hecho partícipe a su interlocutor de la convicción de que «la verdad [...] nos viene siempre de Dios», añade: «Aun cuando los pensamientos que pasan a través de mi pluma están muy por encima de mí, me adhiero a ellos como a aquello que creo que es la verdad; y pienso haber recibido, de parte de Dios, el mandato de hacer la prueba experimental de que no son incompatibles con una forma extrema de acto de guerra»⁷.

Esta carta, cuya fecha desconocemos, quizá sea contemporánea de la redacción del *Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, publicado en 1949 por Albert Camus con el título de *L'Enracinement*⁸. De ahí a concluir que esta obra está escrita bajo la misma inspiración no hay más que un paso, y este paso es tanto más fácil de dar cuanto que Simone Weil consagra en *Echar raíces* un número significativo de páginas a criticar la «filosofía laica» de la difunta III República y a abogar por una presencia mayor de la religión en la sociedad que hay que reconstruir tras la guerra. «Es un escándalo», escribe por ejemplo, «ver hasta qué punto en una aldea francesa enteramente católica la religión puede estar ausente de la vida cotidiana»⁹. Y más adelante, al término de una crítica de la neutralidad de la enseñanza laica (neutralidad pretendida, según ella), le reprocha a la «filosofía laica» no ofrecer la «vida espiritual auténtica», única capaz de contener al totalitarismo¹⁰.

El tema, ciertamente, es nuevo bajo su pluma, pero no así la hostilidad al totalitarismo: el desarrollo de una inquietud religiosa que anteriormente no tenía cabida en ella no conllevó un viraje político por su parte¹¹. Probablemente no sea irrelevante que al aludir, sin mencionar el título, al *Preludio* que está escribiendo, Simone Weil declare a sus padres que se ha embarcado en una «segunda “gran obra”»¹². Establece así una continuidad entre *Echar raíces* y su primera «gran obra», las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, escritas en 1934¹³. Una continuidad atestiguada, en efecto, por la presencia en *Echar raíces* de análisis y proposiciones ya formulados en las *Reflexiones*. De estas últimas, por lo general, solo se recuerda el cuadro sombrío de un mundo en el que la idea de revolución se ha vuelto ilusoria por los progresos de la organización social y, de manera específica, de la organización del trabajo, progresos que implican una centralización cada vez mayor tanto de los recursos como de las decisiones, y, en consecuencia, una subordinación de los individuos asimismo cada vez más grande. Simone Weil no concluía, no obstante, que la opresión fuese algo ineluctable: la esperanza de una sociedad libre residía, según ella, en una desconcentración de la producción industrial que permitiría a los trabajadores encontrar la iniciativa en la organización de su trabajo, algo que hacían posible la

⁶ Cf. *Écrits de Londres*, pp. 197-215. [*Escritos de Londres*, pp. 154-167].

⁷ *Ibid.*, pp. 202-203. [*Escritos de Londres*, p. 158].

⁸ S. Weil, *L'Enracinement*, Gallimard, París, 1949, col. «Espoir». Salvo indicación contraria, es a esta edición a la que remiten en este artículo todas las referencias a *L'Enracinement*, título con el que designaré la obra, por afán de brevedad y porque hacerlo es una costumbre ya establecida. [Véase, en español, S. Weil, *Echar raíces*, presentación de Juan-Ramón Capella, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 1996].

⁹ *Ibid.*, p. 81. [*Echar raíces*, p. 82].

¹⁰ *Ibid.*, p. 83. [*Echar raíces*, p. 83].

¹¹ El abandono, a consecuencia de la invasión de Checoslovaquia por las tropas alemanas en 1939, del pacifismo que había hecho suyo hasta entonces no constituye ningún cambio en su actitud en relación con el nazismo.

¹² S. Weil a sus padres, 22 de mayo de 1943 (*Écrits de Londres*, p. 237). [*Escritos de Londres*, p. 184].

¹³ Permanecieron inéditas, hasta que fueron publicadas en 1955, en la recopilación titulada *Oppression et liberté* (Gallimard, col. «Espoir», París), pp. 55-162. [Véase, en español, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, presentación y trad. de Carmen Revilla Guzmán, Trotta, Madrid, 2015].

utilización de nuevas fuentes de energía, como la electricidad, y la concepción de máquinas polivalentes que implicarían la desaparición del trabajo en cadena.

Pues bien, esas mismas ideas se encuentran en la «segunda “gran obra”»¹⁴. Puede afirmarse, incluso, que *Echar raíces* constituye el panel positivo del díptico que hacían esperar las páginas finales de la primera «gran obra». Algo del todo natural, pues de lo que se trataba en las distintas comisiones creadas en el seno de Francia Libre, y en especial en la comisión de reforma del Estado en la que Simone Weil había conseguido ser admitida un mes después de su llegada a Londres, era de conformar el proyecto, con vistas a la posguerra, de una sociedad libre. Por tanto, ese era para ella el momento de exponer las ideas que sobre esta cuestión había estado madurando durante la década precedente.

Es verdad que a aquellas se habían sumado otras ideas, en particular la necesidad, a su modo de ver, de romper el silencio mantenido por el «sistema laico» sobre la religión, sobre la parte que tenía la religión, «desde siempre y en todos los países», en el desarrollo de la «civilización humana»¹⁵. Es sin duda su propia evolución religiosa la que hizo que Simone Weil prestara atención a la religión, haciéndose sensible a su papel en la historia de las sociedades humanas. Bajo el nombre de religión, sin embargo, ella no habla específicamente del cristianismo, sino también de los «tesoros de oro puro» presentes en las «civilizaciones no cristianas», tesoros tan ocultos por la enseñanza de un «cristianismo estrecho» como los del cristianismo por la «educación laica»¹⁶. Observemos que viene a ser lo mismo, en todo este desarrollo, hablar de religión o de civilización: la religión no es entendida aquí en términos de fe individual, sino como conjunto de creencias compartidas, como lenguaje común.

En su famosa «autobiografía espiritual», la propia Simone Weil distingue entre «el lenguaje de la plaza pública» y «el de la cámara nupcial»¹⁷. En *Echar raíces*, que ella concibió inicialmente como su contribución a los trabajos de la comisión de reforma del Estado, se impone el lenguaje de la plaza pública. Pero, a juzgar por las actas de las reuniones de esta comisión, el hecho religioso, como no cabía sino esperar de una instancia completamente laica, brilló por su ausencia en los debates. El enfoque desarrollado por Simone Weil en *Echar raíces* parece pues extraño a sus interlocutores.

Es muy posible que este hecho fuera para ella un motivo de asombro, si no de decepción. La atmósfera de la comisión, en efecto, contrastaba con lo que ella había conocido en Marsella de la Resistencia interior e incluso en Londres, con la personalidad y la actividad de sus superiores directos, André Philip y Francis-Louis Closon.

Fueron numerosos, en efecto, los resistentes que tuvieron la intención de luchar, no solo contra la ocupación alemana, por patriotismo, sino contra la ideología nazi, por ser destructora de los valores cristianos; y que se comprometieron, por tanto, «como franceses y como católicos»¹⁸ —o como protestantes: en cualquier caso, en calidad de cristianos—. Sin apelar necesariamente al cristianismo, la lucha contra la influencia ideológica del nazismo fue incluso la principal motivación de las redes que se organizaron en la zona libre, puesto que el adversario no era ahí el ocupante sino la influencia ejercida por este en el régimen de Vichy. Estos fueron los resistentes que Simone Weil conoció, pues en el momento de la ocupación de la zona libre (11 de noviembre de 1942) ella se hallaba en altamar entre Nueva York e Inglaterra.

Uno de los títulos que hizo valer para conseguir ser llamada a Londres fue «la importante responsabilidad» que desempeñó en Marsella en la difusión de los *Cahiers du témoignage chrétien*, calificados por el *New York Times*, como recordaba ella por carta, como «la más importante publicación clandestina en Francia»¹⁹. En

¹⁴ Cf. *L'Enracinement*, pp. 54-59. [*Echar raíces*, pp. 59-63].

¹⁵ *Ibid.*, pp. 83-84. [*Echar raíces*, pp. 83-84].

¹⁶ *Ibid.*, p. 83. [*Echar raíces*, p. 83].

¹⁷ *Attente de Dieu*, p. 86. [*A la espera de Dios*, p. 47].

¹⁸ Según una frase de Robert d'Harcourt citada en S. Weil, OC V/2, p. 388, n. 6.

¹⁹ S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1973, t. II, p. 427. [*Vida de Simone Weil*, trad. de Francisco Díez del Corral, Trotta, Madrid, 1997, p. 655]. Cf. la carta a M. Schumann del 30 de julio de 1942 (*Écrits de Londres*, pp. 185-187: «Yo tenía una responsabilidad bastante grande en la difusión de una de las más importantes publicaciones clandestinas de la zona libre, los *Cahiers du témoignage chrétien*» (p. 185) [*Escritos de Londres*, p. 143]; del mismo modo, con la misma fecha (?), *ibid.*, pp. 195-197: «... la transmisión de instrucciones generales, podría igualmente encargarme tanto mejor teniendo en cuenta que abandoné Francia tan solo el 14 de mayo pasado, y que tenía contactos con los movimientos clandestinos. En particular conozco bien, por haber colaborado con él, al

realidad, durante los seis últimos meses de su estancia en Marsella²⁰, Simone Weil fue encargada de la difusión de tres números de los *Cahiers*, unos 300 ejemplares cada vez, mientras servía al mismo tiempo de buzón para la responsable local de la red. Los *Cahiers du témoignage chrétien* habían sido creados por un jesuita de Lyon, Pierre Chaillet, y fue un dominico, el padre Perrin, quien puso a Simone Weil en contacto con la responsable local en cuestión, Marie-Louise Blum. En otras palabras, la Resistencia que conoció Simone Weil y con la que colaboró fue una resistencia espiritual, cuyo envite inmediato era luchar ideológicamente, y en nombre del cristianismo, contra la influencia de la ideología nazi. De ello dan prueba los tres números que tuvo que distribuir Simone Weil: *Nuestro combate* (n.º 2-3), *Los racistas pintados por sí mismos* (n.º 4-5) y *Antisemitas* (n.º 6-7)²¹. Lo que quiero subrayar no es tanto la ausencia de un vínculo directo con la resistencia militar como el hecho de que Simone Weil, que con anterioridad apenas había frecuentado los medios católicos, se halló de este modo en contacto con personas para las que la religión no era precisamente un asunto privado, puesto que era la propia religión, o los valores que ella les inspiraba, lo que oponían en la plaza pública —en la medida en que esto era posible dadas las circunstancias, es decir, de forma clandestina— a la ideología del ocupante.

Su participación en ese tipo de resistencia le sirvió a Simone Weil de salvoconducto para pasar de América a Inglaterra: habiéndole enseñado su hoja de servicios a Maurice Schumann, este habla de ello a André Philip, quien, en el organigrama londinense de la «Francia combatiente», ocupaba el puesto de Comisario del Interior. Philip, cristiano convencido (de confesión protestante), era también un antiguo militante socialista; antes de llegar a Londres en 1942, había participado activamente en la red de resistencia Libération-Sud, cuyo foco principal era Lyon; así que conocía muy bien la resistencia lionesa y sus diferentes grupos, incluidos evidentemente los jesuitas que auspiciaban los *Cahiers du témoignage chrétien*. No puede sorprender, por tanto, que fuera lo bastante receptivo a la hoja de servicios presentada por Simone Weil —cuyo nombre, por lo demás, ya le era conocido²²— como para hacerla venir a Londres. A Londres, donde, adscrita al Comisariado dirigido por Philip, ella tenía como superior directo a Francis-Louis Closon, redactor jefe de una publicación mensual titulada *Volontaire pour la cité chrétienne* [Voluntario por la ciudad cristiana], un título que indica que lo que estaba en juego en ese combate, «muy lejos de limitarse a un enfrentamiento militar, era la supervivencia de la civilización cristiana»²³.

En el artículo que acabo de citar, Renée Bédarida recalca el parentesco (la «comunidad de ideas», escribe) entre el periódico de Closon y los *Cahiers du témoignage chrétien*. Un parentesco que se cifra en el hecho de que las dos publicaciones muestren una misma discreción sobre «la actualidad militar y política» y en que ambas se concentren en la denuncia de las «consecuencias del orden nazi». «Tanto en Londres como en Lyon», escribe Renée Bédarida, «se combatía y se escribía por los principios»²⁴. Escribir por los principios es justamente lo que hace Simone Weil en *Echar raíces*.

Pero decir que combate por «la supervivencia de la civilización cristiana» ya es otra cosa. Para Renée Bédarida, los inspiradores de la resistencia espiritual estaban animados por una «voluntad de testimonio cristiano»²⁵; lo cual significaba testimoniar la presencia de cristianos en las filas de la Francia Libre y de la Resistencia para poner en jaque la manera en que el gobierno de Vichy se las daba de defensor de los valores cristianos. Resulta difícil atribuir esa misma motivación a Simone Weil. No se trata para ella de la salvaguardia de la civilización cristiana ni de la de la Iglesia —a la que, no se olvide, no ahorra sus críticas—, sino de la salvaguardia de valores, o de principios, que ella considera presentes en el cristianismo, pero de los cuales este no tiene la exclusividad. No desaprovecha ninguna ocasión, como es sabido, para recordar a sus interlocutores

organizador de la difusión de la publicación *Cahiers du témoignage chrétien*, que está a su vez en permanente contacto con los jefes de otras agrupaciones clandestinas (en la zona libre)» (p. 197) [*Escritos de Londres*, p. 154].

²⁰ «... del 21 de diciembre de 1941 hasta el día de la Ascensión de mayo de 1942» (testimonio de Marie-Louise Blum, en CSW, IV-2 [junio de 1981], p. 77).

²¹ El padre Chaillet, miembro de la red *Combat*, creó los *Cahiers* cuando las hojas clandestinas en las que escribía fueron absorbidas por *Combat*.

²² Véase la carta de Philip a Simone Weil, en S. Weil, *Œuvres*, Gallimard, col. «Quarto», París, 1999, p. 1246.

²³ Renée Bédarida, «Un journal de la France libre: “Volontaire pour la cité chrétienne”»: *Revue historique*, 268/1 (julio-septiembre de 1982) (pp. 225-244), p. 228.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

o a las personas con quienes se cartea que «católico» quiere decir «universal», y no vaciló en reprochar a su amigo y confidente el padre Perrin su «apego a la Iglesia en calidad de patria terrestre»²⁶. Ella misma, que se negó a entrar en la Iglesia, está libre de semejante apego, y los principios a los que según ella los cristianos no pueden dejar de adherirse son principios que sobrepasan, al mismo tiempo, el cristianismo, principios aptos para ser reconocidos por todo ser humano.

Simone Weil no es la única que piensa así. En marzo de 1942 aparece en los *Cahiers d'Uriage* un artículo del filósofo Jean Lacroix (cofundador con Emmanuel Mounier de la revista *Esprit*) titulado «Persona, Individuo y Comunidad»²⁷. Lacroix expone ahí una concepción «abierta» de la persona, «abierta», esto es, no limitada al conjunto de sus relaciones sociales: la persona se define a su juicio por una «aspiración» que le confiere un «valor trascendente al mundo»²⁸, y se puede, siempre según Lacroix, reconocer como mérito del cristianismo la afirmación de esa trascendencia. Ahí reside, escribe Lacroix, «el mínimo de cristianismo natural del que nuestra civilización no podría prescindir»²⁹.

Es más que probable que Simone Weil hubiera leído este artículo. A poco de instalarse en su oficina de la Francia Libre, pide que se le hagan llegar, entre otros documentos, los números de *Cahiers d'Uriage* publicados desde mayo de 1942. Mayo de 1942 es la fecha en que había abandonado Francia: cabe concluir de ahí, sin gran riesgo de equivocación, que si no solicita los números anteriores es porque los ha leído en Marsella, donde, a diferencia de los *Cahiers du témoignage chrétien*, esta publicación del régimen se distribuía a plena luz del día. Por lo demás, una nota encontrada entre sus papeles en Londres parece un eco del artículo de Lacroix:

Juntar a la gente tras las aspiraciones cristianas. Esta palabra mucho más [adecuada] que la de valores. Pues valores invoca una presencia, y aspiración una ausencia, y nuestro bien está ausente.

Hay que intentar definirlos en términos a los que un ateo pueda mostrar íntegramente su adhesión, y ello sin quitarles nada específico. Eso es posible. Y al término de ese esfuerzo de transposición, lo que se obtiene no es la «moral laica» sino algo diferente; pues la «moral laica» no es cristianismo traducido a un lenguaje diferente, sino cristianismo rebajado a un nivel inferior.

Habría que proponer algo preciso, específico y aceptable para católicos, protestantes y ateos [...]

Incluso un cristiano profeso necesita esta traducción —pues pensamos en términos profanos—, necesaria para romper compartimentos estancos no solamente entre hombres, sino en el alma³⁰.

La noción de valor es una de las nociones en torno a las que gira en Marsella la reflexión de Simone Weil. Nos ha dejado algunas páginas sobre este tema, quizá redactadas con vistas a una conferencia y fechadas por los editores de las *Œuvres complètes* en los primeros meses de 1941³¹. «La noción de valor», escribe ahí, «está siempre presente al espíritu de todos los hombres; todo hombre orienta siempre sus pensamientos y sus acciones hacia algún bien, y no puede hacer de otro modo». La misma idea vuelve a aparecer un año más tarde, en el Cuaderno 7: «Indagación de una escala de valores. Esta indagación implica el valor. (Toda indagación, por lo demás. En consecuencia, al comienzo de la escala, por arriba, hay que poner el valor...)»³². El término de valor, por tanto, es hasta ese momento asumido por Simone Weil. A este respecto, el inicio de la nota que acabamos de citar suena como una especie de retractación o, en todo caso, de enmienda. Que la lectura del artículo de Lacroix esté en el origen de esto no resulta en absoluto inverosímil. Según Lacroix,

²⁶ *Attente de Dieu*, p. 103. [A la espera de Dios, p. 60].

²⁷ J. Lacroix, «Personne, Individu et Communauté»: *Cahiers d'Uriage* (3.º año), 29 (marzo de 1942), pp. 9-20. Este artículo se reproduce en la edición de *L'Enracinement* a cargo de F. de Lussy y M. Narcy, Flammarion, col. «Champs», París, 2014, pp. 439-455.

²⁸ J. Lacroix, «Personne, Individu et Communauté», p. 19 (cit. en *L'Enracinement*, col. «Champs», p. 454).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Écrits de Londres*, pp. 169-170. [Escritos de Londres, p. 131]. La alusión que hace S. Weil a sus propias reflexiones sobre la noción de valor es tan clara que se podría estar tentado de fechar la redacción de esta nota en su estancia en Marsella. La expresión «moral laica» y la mención, omitida en la cita de arriba, de las «organizaciones de resistencia y especialmente sindicales» parecen, sin embargo, ligarla al contexto de *Echar raíces* y de las relaciones entre la Francia Libre y la Resistencia interior.

³¹ «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», en OC IV/1, pp. 53-61, la cita siguiente en p. 54. [Véase en este mismo número, S. Weil, «Algunas reflexiones sobre la noción de valor», pp. 137-140].

³² *Cahiers* (nueva ed.), t. II, Plon, París, 1972, p. 215. El Cuaderno 7 está fechado por los editores de las *Œuvres Complètes* en enero-febrero de 1942.

la «aspiración», o la «voluntad de aspiración», son, junto con la «voluntad de organización»³³, uno de los dos componentes esenciales de la persona humana, uno de los dos polos creadores de la «tensión» constitutiva de la persona. No solo (únicamente), pero esta voluntad de aspiración, intrínseca a la persona, es precisamente lo que impide reducir a esta última a cualquier pertenencia comunitaria — un tema que no podía sino retener la atención de Simone Weil, cuya desconfianza hacia todo tipo de encuadramiento, e incluso hacia toda incitación colectiva, es conocida.

La continuación de la nota es indiscutiblemente muy cercana a la idea desarrollada por Lacroix en su artículo, pero acaba en un giro que no se encuentra en él. La preferencia concedida a la palabra «aspiraciones» sobre la de «valores», al motivo de que solo se aspira a lo que no se posee, y que, por tanto, en último término está ausente, es una idea que parece hacerse eco del «hambre de ser» constitutiva en Lacroix de la trascendencia del hombre al mundo³⁴. Del mismo modo, el proyecto de definir tales aspiraciones en unos términos aceptables por todos, creyentes o no, es paralelo a la afirmación de Lacroix de que «incluso un no cristiano» debería admitir esta afirmación de trascendencia.

Pero lo que es propio de Simone Weil es la subsiguiente crítica de la laicidad, de la «moral laica»; crítica que no es sino el reverso del reproche dirigido a los cristianos, no de levantar una separación entre ellos y los no cristianos, sino de levantar una barrera en sí mismos, por el hecho de que «[al pensar] en términos profanos», son ellos quienes no comprenden lo que tienen de universal «las aspiraciones cristianas» que creen que les son propias. Los mismos cristianos solo pueden juntarse con otros tras «las aspiraciones cristianas» a condición de que les sean traducidas, también a ellos, en términos aceptables para todos. Es aquí donde se produce el giro respecto a un personalista cristiano como Lacroix: cuando Simone Weil reclama una presencia de la religión en la vida pública, en la vida civil, no apela ni al proselitismo ni al mantenimiento de la identidad cristiana en la civilización que hay que reconstruir; al contrario, formula el deseo de que cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, comprendan que la fidelidad a las «aspiraciones cristianas» no supone ningún «patriotismo de Iglesia».

Los primeros esbozos conservados de *Echar raíces* testimonian los esfuerzos de Simone Weil por hablar en un lenguaje precisamente aceptable por todos. Antes de elegir el título de «Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano», había emprendido la redacción, primero, de una «Declaración fundamental de obligaciones hacia todos los seres humanos»³⁵, y luego, de un «Estudio para una declaración de obligaciones hacia el ser humano»³⁶. Si finalmente se quedó, en el título definitivo, con la palabra «deber», probablemente sea porque es ese término el que era de recibo en el seno de la comisión. Cuando creó esa comisión, el 19 de septiembre de 1942, René Cassin le asignó como uno de sus objetivos «estudiar en profundidad la Declaración de los derechos del hombre y de los deberes del ciudadano»³⁷, refiriéndose con ello sin duda al preámbulo de la Constitución del año III (1795)³⁸, y el 25 de noviembre siguiente —todavía antes de la llegada de Simone Weil—, uno de los asistentes de Cassin, que probablemente era su representante en el seno de la comisión, Paul Maisonneuve, presentó una lista de «deberes del hombre y del ciudadano». Es probablemente porque daba una respuesta a ese texto por lo que Simone Weil cambió «Estudio para una declaración de obligaciones...» por «Preludio a una declaración de deberes...». Pero aún más significativo es el corto «Texto condensado que quizá podría constituir verdaderamente el preámbulo de una Declaración oficial»³⁹, añadido a mano en el encabezamiento del «Estudio para una declaración de obligaciones...». La esperanza, expresada en este título, de que las proposiciones siguientes pudieran ser el objeto de una declaración oficial implica, por parte de Simone Weil, la suposición de que pudieran ser adoptadas por personas que lo ignorasen todo de su itinerario personal.

³³ J. Lacroix, «Personne, Individu et Communauté», p. 17 (*L'Enracinement*, col. «Champs», p. 451).

³⁴ *Ibid.*, p. 19 (*L'Enracinement*, col. «Champs», p. 454).

³⁵ Cf. *L'Enracinement*, col. «Champs», pp. 398-402.

³⁶ *Ibid.*, pp. 403-409.

³⁷ Archivos de Asuntos exteriores, Correspondencia política y comercial —Guerra de 1939-1945—, Londres, vol. 183, Sección de la reforma del Estado, reunión del 19 de septiembre de 1942.

³⁸ «Declaración de derechos y deberes del hombre y del ciudadano» (5 fructidor, año III = 22 de agosto de 1795).

³⁹ *L'Enracinement*, col. «Champs», pp. 409-410.

No obstante, es a la luz de lo que conocemos de este itinerario como habitualmente se comprende el postulado inicial del que parte Simone Weil, tanto en el «Estudio para una declaración de obligaciones...» como en el «Texto condensado», a saber, que «hay una realidad situada fuera del mundo» que es en este mundo «el único fundamento del bien»⁴⁰. Para Simone Pétrement, su amiga y biógrafa, es obvio que esa realidad es Dios⁴¹. Suponiendo que esto hubiera sido así en el espíritu de Simone Weil, resulta significativa su cautela de no nombrarlo. Pero cabe dudar, por otra parte, de que se trate de una simple precaución de lenguaje. En efecto, el postulado en cuestión no tiene nada de propiamente cristiano, ni siquiera de teológico. Mucho más directamente que al Dios creador de los monoteísmos, es al bien «más allá del ser» de la *República* de Platón⁴² a lo que remite esa «realidad situada fuera del mundo» de donde «desciende» todo el bien que hay en este mundo. Inspirarse en Platón en una declaración oficial es ciertamente una idea insólita, y podemos preguntarnos quién, aparte de Simone Weil, hubiera podido tener semejante idea. Pero no olvidemos que Platón pertenecía al patrimonio común de todos los que, como ella, habían sido educados por la escuela republicana. La práctica totalidad de los lectores a los que se dirigía Simone Weil eran bachilleres, lo que significa que habían recibido, en el último año de sus estudios secundarios, una enseñanza de filosofía que reservaba tradicionalmente un amplio espacio a Platón, y en especial al mencionado pasaje, célebre entre todos. Simone Weil no estaba pues forzosamente equivocada al creer que la vulgata platónica era la mejor matriz de una traducción «en términos profanos» de «la exigencia de un bien absoluto que está siempre en el centro del corazón de todo hombre»⁴³ o, como escribía Lacroix, de la «voluntad de aspiración» constitutiva de la persona.

Platón es el primer autor citado por Simone Weil en *Echar raíces* cuando aborda «el problema del método para insuflar una inspiración a un pueblo»⁴⁴. Problema «totalmente nuevo», escribe, que, aparte de enseñanzas secretas de las que no queda ningún vestigio, no fue abordado en la Antigüedad más que de forma alusiva por Platón en el *Político*. «Rousseau», continúa diciendo, «reconoció muy claramente su existencia, pero no fue más lejos»; y por lo que hace a los cultos revolucionarios instituidos en 1793, fueron solo improvisaciones apresuradas, que más bien desacreditaron su idea.

Tenemos solo pocos rastros de la lectura del *Político* por Simone Weil. En los *Cuadernos* no se encuentran más que escasas alusiones al mismo, todas concentradas en unas cuantas páginas del Cuaderno 9⁴⁵. La «idea del *Político*», leemos ahí, es que «el rey ordena la sociedad a su imagen». La interpretación de Simone Weil es, por tanto, que el gobernante, según Platón, actúa ante todo por el ejemplo: sin duda es esa, a sus ojos, su manera de «insuflar una inspiración a un pueblo», pero, al poner el acento en la persona del gobernante, este enfoque deja a un lado la relación con el Estado. Obedecer a los poderes públicos, había escrito algunas páginas más arriba Simone Weil, supone reconocer al Estado, y no a sus representantes, un carácter sagrado⁴⁶. Desde ese punto de vista, es la alusión a Rousseau la que, en la genealogía trazada por Simone Weil, parece la más pertinente. Simone Weil remite claramente al penúltimo capítulo del *Contrato social* (libro IV, cap. 8: «De la religión civil»), en el que Rousseau afirma la necesidad de una «profesión de fe puramente civil» cuyos artículos enunciarían los «sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser un buen ciudadano ni un súbdito fiel»: «la existencia de la Divinidad [...], la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes»⁴⁷.

Hay en eso mucho más que el «mínimo de cristianismo natural» evocado por Lacroix. Por lo demás, es bien conocido que la idea misma de una religión civil, y en particular los artículos de esa profesión de fe civil, han sido la fuente de las acusaciones de intolerancia lanzadas contra Rousseau. Por otra parte, es significativo que Lacroix, al hablar de un «cristianismo natural», haga tender el cristianismo hacia una religión natural más

⁴⁰ «Étude pour une déclaration...», *loc. cit.*, p. 403. Cf. «Texte condensé», *ibid.*, p. 409.

⁴¹ S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, t. II, p. 454. [*Vida de Simone Weil*, p. 674].

⁴² Platón, *República*, VI, 509 b.

⁴³ «Texte condensé», p. 409.

⁴⁴ *L'Enracinement*, p. 161. [*Echar raíces*, p. 149].

⁴⁵ *Cahiers* (nueva ed.), t. III, Plon, París, 1974, pp. 114-116. El Cuaderno 9 está fechado por los editores de las *Œuvres Complètes* en marzo de 1942, esto es, dos meses, a lo sumo, antes de la partida de Marsella.

⁴⁶ *L'Enracinement*, p. 156. [*Echar raíces*, p. 145].

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 468.

que civil: una religión *natural* no es una religión de Estado. Independientemente de sus críticas en relación con el «sistema laico» de la III República, Simone Weil tampoco imagina hacer del cristianismo —ni de ninguna otra confesión— una religión de Estado. Pero no por ello es menos cierto que al señalar la contribución de Rousseau al problema del método para insuflar una inspiración a un pueblo, Simone Weil indica que ese problema es el mismo tratado por Rousseau en su capítulo sobre la religión civil. Al parecer, la expresión de religión civil se encuentra por primera vez bajo la pluma de Rousseau, pero estaríamos equivocados al creer que él es el primero en tratar la cuestión. La idea de que una comunidad política supone un cuerpo de creencias, de valores o, como finalmente prefiere decir Simone Weil, de aspiraciones compartidas, atraviesa toda la historia de la filosofía política desde Platón. Así pues, Simone Weil menciona con razón a este último entre aquellos que han hablado de ello, pero es en el libro X de *Leyes* donde lo hace, un libro al que sorprende que Simone Weil no haga ninguna alusión. Sin duda, a la ley represiva contra los ateos de la ciudad de las *Leyes* ella prefiere «la idea del *Político*» de un gobernante que predica con el ejemplo.

También el propio Rousseau, consciente de las acusaciones de intolerancia a las que le exponía su teoría, se tomó la molestia de precisar que los artículos de su profesión de fe civil no debían tomarse «precisamente como dogmas de Religión, sino como sentimientos de sociabilidad». Del mismo modo, para Simone Weil, «juntar a las personas tras las aspiraciones cristianas» no es imponerles una dogmática cuyo efecto, como muestra la historia, es más bien dividir las que unir las; es, por el contrario, traducir el lenguaje religioso, el lenguaje del dogma, a lenguaje profano, y eso es lo que hace ella al imaginar una «declaración oficial» cuya aceptación solo exigiría reconocer la aspiración al bien presente en cada ser humano, ese «algo que [...] espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal»⁴⁸.

Que Simone Weil, a continuación, abogue por que, en la Francia que hay que reconstruir, el cristianismo escape a su ocultación por el «sistema laico» no debe, por tanto, ser motivo de equívoco. Si esta ocultación debe ser suprimida, no es en nombre de la verdad del dogma, sino porque ese «tesoro, entre tantos otros, del pensamiento humano»⁴⁹ que es el cristianismo es una parte constitutiva del pasado de la sociedad francesa, y más ampliamente de la civilización occidental, y porque ninguna sociedad, entiende Simone Weil, debe olvidar el pasado del que está hecha⁵⁰. En este sentido, y de forma paradójica, si el cristianismo debe encontrar de nuevo su lugar en la sociedad que (re)construir, es para desempeñar en ella el papel de lo que Rousseau llamaba religión civil y sentimientos de sociabilidad: algo profano.

⁴⁸ «La personne et le sacré», *Écrits de Londres*, p. 13. [«La persona y lo sagrado», *Escritos de Londres*, p. 18].

⁴⁹ *L'Enracinement*, p. 83. [*Echar raíces*, p. 84].

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 13, 51-52. [*Echar raíces*, pp. 27, 56-57].