

**L'ENRACINEMENT EN LA CRÍTICA LITERARIA
(CAMUS, MOUNIER, ELIOT)**

Carmen Herrando

Instituto Humanismo y Sociedad. Universidad San Jorge

«Vivimos en una época sin precedentes, y la universalidad que en otro tiempo podía estar implícita debe quedar ahora plenamente explícita. [...] Ni siquiera ser santo significa algo hoy; necesitamos la santidad que exige el momento presente: una santidad nueva, también sin precedentes. [...] El mundo necesita santos geniales, igual que en una ciudad donde hay peste se necesitan médicos»¹.

L'Enracinement ve la luz en 1949 en la colección «Espoir» que dirigía Albert Camus. Dos años antes había aparecido *La Pesanteur et la grâce* (*La gravedad y la gracia*), la selección de textos que hizo Gustave Thibon a partir de los cuadernos que Simone Weil le había confiado al dejar Francia rumbo a los Estados Unidos. Este libro fue el que «lanzó» el pensamiento de la recientemente desaparecida Simone Weil al conocimiento no solo de la sociedad francesa, sino del mundo entero; en España ya se habló de él en un curso de verano celebrado en Santander durante el mes de agosto de 1948, en el marco de la recientemente creada Universidad Internacional Menéndez Pelayo, al que asistiría Gustave Thibon, entre otros autores franceses invitados por el escritor y pensador Eugenio d'Ors². La impresión que había producido *La Pesanteur et la grâce* no hará más que agrandarse con la publicación de *L'Enracinement*, que sería acogido con gran expectación en un momento como aquel, recién pasada la guerra. Emmanuel Mounier se hacía eco de esta novedad editorial en *Esprit* en febrero de 1950, fecha muy cercana a la de su propia muerte, pues moriría el 22 de marzo de un infarto fulminante al corazón. Muy pronto, este «tratado sobre la civilización» —como lo calificará Camus³— era traducido al inglés y se publicaba con un prefacio del poeta y escritor Thomas Stearns Eliot en 1952, en las ediciones Routledge & Kegan Paul de Londres y Nueva York.

El 25 de marzo de 1946, Albert Camus desembarcaba en el puerto de Nueva York⁴; en el muelle le esperaba su amigo Nicola Chiaromonte, a quien había conocido en Orán en 1941, cuando el italiano huía del régimen fascista de Italia. Chiaromonte logró establecerse en los Estados Unidos, y Camus, que iba a dedicar unas semanas a viajar por la Costa Este norteamericana y Canadá, aprovechaba para verle. El amigo de Camus introdujo a este en el círculo de la revista radical independiente *Politics*, en la que colaboraba como pensador y periodista, y fue en este contexto en el que Camus pudo haber oído hablar por vez primera de Simone Weil⁵. Aunque lo más probable es que la conociese ya por haber leído «La Ilíada o el poema de la fuerza», que apareció en el número de diciembre de 1940/enero de 1941 de *Cahiers du Sud*, y que Simone Weil firmaba como Émile Novis; este artículo había sido rechazado un año antes precisamente por la *Nouvelle Revue Française*, vinculada a Gallimard, la prestigiosa editorial con la que Camus colaboraría a partir de 1942. Camus conocía

¹ S. Weil, «Deuxième lettre au père Perrin» (26 de mayo de 1942), en *Œuvres*, Gallimard, col. «Quarto», París, 1999, p. 787.

² En mayo de 1949, D'Ors se refería a Simone Weil en una de sus *glosas*, y su discípulo José Luis L. Aranguren hablará con admiración de Simone Weil en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, su libro de 1952. Cf. Carmen Herrando, «Quelques notes sur la réception des œuvres de Simone Weil en Espagne»: CSW, XXX-2 (junio de 2007), pp. 163-172.

³ Albert Camus, «Proyecto de prólogo», en *Œuvres complètes*, t. II, *Essais*, «Bibliothèque de La Pléiade», Gallimard, París, 1965, p. 1701. [Véase en este mismo número, Albert Camus, «Prólogo a *L'Enracinement*», p. 127].

⁴ Véase en este mismo número, T. S. Eliot, «Prólogo a *The Need for Roots*», pp. 129-132.

⁵ Véase Jane Doering, «Convergence d'idées à New York. Albert Camus et Simone Weil»: CSW, XXIX-I (marzo de 2006), pp. 13-25.

bien la *Nouvelle Revue Française*, donde publicó su primer artículo en marzo de 1943 (el último de Simone Weil había salido a finales de 1942).

Pero volviendo a los Estados Unidos, Dwight Macdonald, el fundador de la revista *Politics*, anarquista radical e iconoclasta, acababa de presentar a sus lectores dos escritos de Simone Weil: «La *Ilíada* o el poema de la fuerza» y «Reflexiones sobre la guerra». El editor americano había leído el segundo artículo en una revista independiente de los Estados Unidos unos años atrás, pero del primero tuvo conocimiento merced a Chiaromonte, que lo había leído en *Cahiers du Sud*. Por otra parte, era natural que Chiaromonte quisiera presentar al fundador de la revista con la que colaboraba a uno de los escritores y entonces editorialista de *Combat*, el periódico francés que nació en la clandestinidad durante la guerra, y que llevaba por subtítulo: «el diario de París».

En su periplo americano, Camus dictó una primera conferencia en la Universidad de Columbia el 28 de marzo, auspiciado por los Servicios Culturales de Francia (pronunciaría al menos cuatro más). Su nombre empezaba a ser conocido entonces en los Estados Unidos porque acababa de traducirse al inglés *L'Étranger*. Muchas de las ideas expresadas en el discurso de finales de marzo, que llevaba por título *La crisis del hombre*, remiten al pensamiento de su compatriota Simone Weil, a la que muy pronto dedicaría toda su admiración:

La decadencia del mundo griego empezó con el asesinato de Sócrates. Y se ha matado a muchos Sócrates en Europa desde hace algunos años. Es una indicación. La de que para las civilizaciones del crimen solo resulta peligroso el espíritu socrático de indulgencia para con los demás y el de rigor para con uno mismo⁶.

Camus pasaba por una etapa difícil, un momento de transición en el que al parecer rumiaba en sus adentros cuestiones existenciales de bastante peso. A propósito de esta inquietud vital, Jane Doering remite a un testimonio de Chiaromonte, quien describe a su amigo como «dolido, invadido por la tiniebla, misantrópico, con gran avidez de comunicar — un hombre que, al poner en cuestión al mundo, se ponía en cuestión a sí mismo, y con esa actitud daba plenamente testimonio de su vocación»⁷. Es precisamente esta vocación suya la que habrá de converger en buena medida con la de Simone Weil, en lo político, pero también en lo eminentemente humano. No deja de ser sorprendente que Camus se hallase, en aquellas circunstancias, rodeado de admiradores de Simone Weil, y precisamente, además, en los Estados Unidos de América, que la filósofa había abandonado cuatro años atrás, a finales de 1942, para desplazarse a Londres, donde moriría el 24 de agosto de 1943. Cuando Camus llegó a Nueva York, los padres de Simone Weil ya habían partido hacia Brasil, donde se quedaron un par de años, para trasladarse a Suiza en 1947 y regresar enseguida a Francia.

En marzo de 1946 también iniciaba su andadura la colección «Espoir» de la editorial Gallimard, cuyo director fue Albert Camus. El nombre era sin duda un guiño a André Malraux, autor de *L'Espoir* (*La esperanza*), un relato que contiene la experiencia de su autor en la guerra civil española, entre 1936 y parte de 1937, y que vio la luz a finales de este último año. En un texto que puede considerarse una suerte de manifiesto de la colección, y que salía impreso en la cubierta de los libros, Camus escribe: «Reconozcamos, pues, que es el tiempo de la esperanza, aunque se trate de una esperanza difícil. Esta colección, de manera sencilla y desde un lugar modesto, puede ayudar a denunciar la tragedia y a mostrar que ni esta es una solución, ni la desesperanza una razón. De nosotros depende que estos sufrimientos se conviertan en promesas». En «Espoir» se publicaron siete libros de Simone Weil antes de la trágica muerte de Camus en enero de 1960, y cuatro más después. Al principio llegaron a aparecer uno —y hasta dos— por año, de manera que, como escribe Guy Basset, se puede afirmar que Camus había concebido el proyecto de publicar las obras completas de Simone Weil: «Es emocionante constatar que la tarea con la que Camus se compromete sea la publicación de las obras completas»⁸. El director de «Espoir» comenzará presentando la obra general de la filósofa francesa desde cuatro grandes líneas de pensamiento: civilización, lo que concierne a lo sobrenatural, el mundo del trabajo, y las reflexiones sobre las fuentes griegas; en torno a ellas articulará las primeras obras publicadas en la colección: *L'Enracinement* [1949] (traducido al español como *Echar raíces*, y primeramente en Méjico como

⁶ Albert Camus, *Œuvres complètes*, t. II, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, París, 2006, p. 746.

⁷ Jane Doering, «Convergence d'idées à New York. Albert Camus et Simone Weil», p. 17.

⁸ Guy Basset, «Camus, éditeur de Simone Weil»: CSW, XXIX-3 (septiembre de 2006), p. 254.

Raíces del existir), *La Connaissance surnaturelle* (El conocimiento sobrenatural) [1950], *Lettre à un religieux* (Carta a un religioso) [1951], *La Condition ouvrière* (La condición obrera) [1951] y *La Source grecque* (La fuente griega) [1953].

Entre las obras publicadas en «Espoir», *L'Enracinement* aparece como un texto «fundador», no solo por tratarse del primer libro de Simone Weil que presenta dicha colección, sino por la propia envergadura de la obra. De él dirá Camus que es «uno de los libros más lúcidos, más elevados, más hermosos que se han escrito desde hace mucho tiempo sobre nuestra civilización»⁹. Simone Weil lo escribe, como es sabido, en Londres, adonde había llegado procedente de Liverpool y de Nueva York; en esta última ciudad inglesa desembarcó el 25 de noviembre, y allí permanecería dieciocho días a la espera de que su situación y sus papeles estuviesen en regla, y con la idea de que la enviaran a Francia, a ser posible para llevar a cabo una misión peligrosa; estaba dispuesta a que la lanzasen en paracaídas sobre suelo francés, pues le roía los ánimos un sentimiento de traición a su patria y a los suyos. Por fin fue destinada como redactora al comisariado de Interior en los servicios civiles de France Libre bajo la autoridad de André Philip y Francis-Louis Closon. A Londres llegaba el 14 de diciembre de 1942, y se le encomendó analizar informes de documentos elaborados por miembros de la Resistencia interior, con el fin de buscar soluciones o detectar interrogantes. Pero, como escribe Patrice Rolland, «la gestión tan personal de Simone Weil en esta suerte de testamento intelectual que es *L'Enracinement* no es ajena a un contexto confuso que pone en tela de juicio ideas de antes de la guerra sobre la democracia, el régimen parlamentario, la cuestión de los partidos políticos, la constitución, la naturaleza del futuro régimen de la República, pero también la economía, las cuestiones sociales, Europa, etc.»¹⁰. *L'Enracinement* será el resultado de las reflexiones de la filósofa en un momento especialmente difícil, en plena guerra. Fue escrito con urgencia, pero con gran lucidez de espíritu. Simone Weil no tuvo tiempo de releerlo ni de corregirlo, pues aquella redacción concienzuda y apremiada se interrumpiría de repente cuando hallaron a la autora desmayada y sin sentido sobre el suelo de su cuarto, en casa de su patrona, una mujer sencilla que vivía en un barrio obrero. Sucedía el 15 de abril, y la trasladaron al hospital Middlesex, donde permanecería hasta mediados de agosto. Tuvo que hacer frente a la tuberculosis que le diagnosticaron los médicos, y que se manifestó al fin en medio de un estado de agotamiento propiciado por una gran tensión intelectual, a la vez que por la desazón que le causaba la realidad de Europa. Desde el hospital escribía con regularidad a sus padres como si todo fuese bien, para no preocuparlos. El 17 de agosto fue llevada al Grosvenor Sanatorium de Ashford, en el condado de Kent, donde murió a la entrada de la noche del 24. Se apagó durante el sueño como se extingue una llama agotada.

L'Enracinement es una obra política, a pesar de la firme retirada de la política activa, que Simone Weil anunciara a su amiga y biógrafa Simone Pétrement en 1934:

He decidido retirarme enteramente de todo tipo de política, salvo para la investigación teórica. Lo que no excluye para mí la eventual participación en un gran movimiento espontáneo de masas (como soldado raso), pero no quiero ninguna responsabilidad, por pequeña que sea, o incluso indirecta, porque estoy segura de que toda la sangre se verterá en vano y que estamos derrotados por adelantado¹¹.

Pero la situación y la urgencia en 1943 eran otras. Por eso la obra es una propuesta para una civilización que aún pudiera ser valiosa, y para cuya consecución era preciso superar fundamentalmente cuatro grandes obstáculos: una concepción falsa de la grandeza, la degradación del sentimiento de la justicia, la idolatría del dinero, y las trabas que hallaba una auténtica inspiración religiosa¹².

L'Enracinement, cuyo título original es «Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano», contiene tres partes bien diferenciadas, de las que cada una responde a un objetivo: la primera parte es una «declaración fundamental», que viene a ser un preludio a la «Declaración de los derechos humanos» que

⁹ Albert Camus, *Oeuvres complètes*, t. II, *Essais*, p. 1700. [Véase en este mismo número, Albert Camus, «Prólogo a *L'Enracinement*», p. 127].

¹⁰ Patrice Rolland, «Avant-propos I» a *Écrits de New York et de Londres*, OCV/2, p. 14 (trad. de C. Herrando).

¹¹ Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1997, p. 291. [S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, trad. de Francisco Díez del Corral, Trotta, Madrid, 1997, p. 309].

¹² S. Weil, *L'Enracinement*, OCV/2, p. 287. [S. Weil, *Echar raíces*, presentación de Juan-Ramón Capella, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 1996, p. 172].

deseaba plantear el general de Gaulle. Le sigue un ensayo teórico sobre las nociones de desarraigamiento y nuevo arraigo. Por último, dejando aparte la centralidad de lo político, la autora presenta una reflexión de carácter metafísico y religioso en la que vuelve a los más elevados pensamientos de su etapa de Marsella.

Simone Weil y Albert Camus no llegaron a conocerse. A él le habría encantado, pues quedó maravillado ante la obra y la vida de Simone Weil. Leyó *L'Enracinement* en 1948, poco después de la aparición de su novela *La Peste*, como consta en sus *Carnets*¹³. Y muy probablemente habría hecho suya la apreciación de Roberto Esposito acerca de que la de Simone Weil es «una de las miradas más puras y penetrantes sobre Europa»¹⁴.

Camus se vio con Boris Souvarine para hablar sobre Simone Weil el 20 de noviembre de 1947, por mediación de Nicolas Lazarevitch, que había conocido a nuestra autora, y gracias también a Brice Parain (Lazarevitch y Parain preparaban junto con Louis Feuillade un texto para la colección «Espoir», el único que saldría en la serie «Chroniques», en 1950). *L'Enracinement* apareció en la colección «Espoir» en 1949, y en la reseña que el editor presenta en el boletín de la *Nouvelle Revue Française* en junio de ese año, Camus dirá que es «una lección a menudo amarga pero de una rara elevación de pensamiento»¹⁵. Reconocerá también con gran admiración que Simone Weil siempre iba a lo esencial, y que lo hacía con toda naturalidad¹⁶. No es de extrañar, pues, que en febrero de 1951 dirigiera estas palabras a Selma Weil, la madre de Simone Weil: «Simone Weil es, ahora lo sé, el único gran espíritu de nuestro tiempo»¹⁷. Es interesante señalar, por lo significativo del acontecimiento, que cuando Albert Camus supo que se le había concedido el Premio Nobel de Literatura de 1957, pidió a madame Weil que le permitiera tener unos momentos de recogimiento en la que fue la habitación de su hija Simone.

Aunque muy diferentes en los aspectos que se aprecian y delatan desde el exterior, a Simone Weil y a Albert Camus les unirían cuestiones esenciales, las que animan la vida desde su núcleo más profundo. Sus existencias se caracterizaron por la intensidad y la fecundidad de la tensión que preside toda vida humana consciente de su andamiaje moral; dicha tensión la generaba en ambos casos la presencia de una polaridad vital cuyo telón de fondo era el absoluto. No fueron los mismos sus referentes, desde luego, pero la dinámica resultante la alentaban inquietudes semejantes. A Simone Weil la vemos «oscilar» entre la gravedad y la gracia, la desdicha y la alegría, la necesidad y el bien; Camus, en cambio, «oscilará» entre el absurdo y la rebeldía, entre la crudeza de la condición humana y su redención por la práctica de la justicia. Albert Camus hallaría en Simone Weil el impulso metafísico y el horizonte de misterio que vendrían a completar el sentido de un hacer repleto de responsabilidad, como muestra en *La peste* o en *Los justos*. Ambos autores se encontraron con dos tareas inexcusables: la de luchar contra la fuerza, la miseria y la desgracia, y la de ejercer una concienzuda actividad crítica y de denuncia frente a devaneos estériles que impedían una lucha que ya no podía tener más treguas. Los dos combatieron el desarraigamiento para cubrir esa «necesidad del alma» sin la que es imposible el impulso espiritual que tanto necesitaba una Europa vencida por la fuerza y presa de una lastimosa actitud de sumisión. El encuentro entre Albert Camus y Simone Weil vino a ser como la concurrencia de dos almas rebeldes¹⁸. Sorprenden ciertos paralelismos en sus vidas: los dos vivieron experiencias estéticas entrañables en los mismos lugares de Italia en fechas cercanas (1937)¹⁹; ambos admirarían la música de Mozart en el mismo periodo de tiempo; y personajes teatrales de Camus se asemejan a los de la *Venecia salvada* de Simone

¹³ Albert Camus, *Carnets*, t. 2 (enero de 1942-marzo de 1951), Gallimard, París, 1964, p. 247.

¹⁴ Roberto Esposito, «Simone Weil y Europa»: *Archipiélago*, 43 (septiembre/octubre de 2000), p. 37.

¹⁵ Albert Camus, *Œuvres complètes*, t. II, *Essais*, p. 1700. Este texto lo recoge *Cahiers de l'Herne* 105 (2014), p. 278, un número dedicado a Simone Weil bajo la dirección de Emmanuel Gabellieri y François L'Yvonnet. [Véase en este mismo número, Albert Camus, «Prólogo a *L'Enracinement*», p. 127].

¹⁶ Albert Camus, *Œuvres complètes*, t. II, *Essais*, p. 1701. [*Ibid.*].

¹⁷ «Lettre d'Albert Camus à Mme. Weil au sujet de l'édition du recueil *La condition ouvrière*», *Œuvres*, col. «Quarto», Gallimard, París, 1999, p. 91. Recogida también en el citado número de *Cahiers de l'Herne* 105, p. 279.

¹⁸ Así lo plantea Guy Samama en «Albert Camus et Simone Weil: le sentiment du tragique, le goût de la beauté»: *Esprit*, 387 (agosto/septiembre de 2012), p. 93.

¹⁹ Hay testimonio escrito de esta visita a Italia en 1937, tanto por parte de Albert Camus (*Carnets*, t. I [mayo de 1935-septiembre de 1937], en *Œuvres complètes*, t. II, 2006, pp. 829 y 831) como por parte de Simone Weil («Lettres à Jean Posternak», en *Œuvres*, «Quarto», pp. 644 ss.).

Weil... A los dos los tachará Czeslaw Milosz de «cátaros», de «puros», porque detecta en ellos ciertos «lazos ocultos» que les llevaban a aspirar, cada cual a su manera, a una pureza moral de miras altas²⁰.

Partiendo de una intensa experiencia de la condición humana, Camus encuentra en Simone Weil la dimensión espiritual que podía dar amparo a una mirada como la suya, cargada de responsabilidad e inquietud por una justicia que no puede llegar aunando sin más las fuerzas de los justos. También les unirá la pasión por la verdad, que habría de llevarles a poner su pensamiento y su capacidad artística y creadora al servicio de la verdad y la libertad²¹, desenmascarando con sus vidas y sus obras una cultura hecha a base de palabras pero desligada de la experiencia y de la vida. Por eso llegaron a encontrarse, a pesar de la improbabilidad de partida que tenía tal encuentro; y con estos fundamentos humanos que les reunieron era imposible no compartir una misma inquietud por Europa, o no albergar una preocupación común por edificar una civilización descuartizada.

En aquella Europa rota, Simone Weil y Albert Camus llegan a vivir el exilio en sus propios adentros. Sus personalidades hondas y comprometidas les hacen ajenos a una sociedad que opta por la sumisión a la tiranía o sucumbe a la desdicha. Ella escribe: «el alma humana está exiliada en el tiempo y el espacio que la privan de su unidad; todos los procesos de purificación se reducen a librarrla de los efectos del tiempo, de manera que llegue a sentirse casi en casa en el lugar de su exilio»²². Y Camus vive asimismo la experiencia de sentirse en casa en su propio exilio, como muestran muchos de sus textos, y de manera especial *El exilio y el reino*.

Maurice Blanchot verá este exilio también en la extraña relación de Simone Weil con el judaísmo, la religión de sus mayores, o en la figura del Sísifo camusiano, que vive una no-relación consigo mismo y una ausencia de relación con los demás²³. Como representativo del exilio weiliano está el *umbral*, ese espacio de tierra de nadie que elige la filósofa para compartir la suerte de los exiliados de por vida, los que no pueden aspirar siquiera a hallar el calor de una casa. Camus, por su parte, se siente exiliado de los cielos y del mar de su patria, Argelia, cuyas bellezas cantará en relatos hermosísimos como aquel en que describe las ruinas romanas de Tipasa...

En el primer número de *Esprit* del año 1950 daba cuenta Emmanuel Mounier de la publicación de *L'Enracinement* destacando la «primera calidad» de sus páginas y refiriéndose a su autora como una «judía espiritual», frente a los judíos «carnales» cuyo primer empeño era el de salvar sus propias vidas; lo característico de estos judíos espirituales —y concretamente de Simone Weil— es, para Mounier, que transmitieron a muchas conciencias «una pasión absoluta por la verdad y la justicia»²⁴.

Mounier había llegado a París procedente de su ciudad natal, Grenoble, en 1927. Ingresó en la Escuela Normal para seguir sus estudios de Filosofía y poder enseñar, como Simone Weil; superó con éxito el examen de agregación (quedó segundo), pero acabó rechazando una carrera universitaria que se le presentaba fácil, para adoptar una forma de vida comprometida tanto en el ejercicio del pensamiento como en la acción. Su gran referente sería Charles Péguy, pero en el contexto literario en que estamos, es interesante destacar que le fascinó Jacques Rivière, director entonces de la *Nouvelle Revue Française*, quien se hizo católico tras una larga lucha, e influido por Claudel. Emmanuel Mounier fundó la revista *Esprit* en 1932, y en torno a ella convocó a varias personas que, además de reflexionar sobre la realidad crítica de la Europa del momento, trabajarían con él en la gestación de un renacimiento espiritual. La idea de fondo era recuperar la experiencia humana del Renacimiento para acabar así con la crisis de civilización que asolaba Europa. Mounier alentaba principalmente dos aspectos centrales de la vocación personal de todo ser humano: la llamada a abrirse a la trascendencia, y el cultivo de la dimensión comunitaria. Esto escribía en abril de 1932 a su amigo Jérôme Martinaggi:

²⁰ «Epílogo» de Czeslaw Milosz a S. Weil, *Ensayo sobre la supresión de los partidos políticos*, trad. de José Miguel Parra, Confluencias, Madrid, 2015, p. 70.

²¹ En su *Discours de Suède* para la recepción del Premio Nobel, Camus se refiere a «los dos encargos que constituyen la grandeza de su oficio [de escritor]: el servicio de la verdad y el de la libertad», en A. Camus, *Discours de Suède*, ed. de Classiques des sciences sociales, Université du Québec, p. 11.

²² S. Weil, *Œuvres*, «Quarto», p. 573.

²³ Véase Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969. Véase en español *La conversación infinita*, Arena Libros, Madrid, 2013.

²⁴ S. Weil, *Œuvres*, «Quarto», p. 1267.

[...] No obstante, voy a pedirte una pequeña parte de tu vida. *Esprit* no será solamente una revista: fundar una revista es una evasión muy cómoda. Quiero que sea también un circuito de amistades activas, inclinadas según su vocación hacia una colaboración intelectual, o hacia la acción sobre la opinión. Intento crear en tantas ciudades como pueda un grupito de trabajo que recibirá el resumen de las reuniones del comité central, intercambiará con él sus sugerencias, discutirá, tomara iniciativas, dará conferencias, hablará, hará propaganda, contradirá. En fin, ya ves, muchas cosas²⁵.

Jean Guitton vería un «signo de los tiempos» en aquel proyecto en el que quedaba plasmada la vivencia del *personalismo comunitario*. Mounier subrayó ante todo el valor de la *persona* y el aspecto comunitario inherente a la idea misma de persona, pues estaba convencido de que rescatando la riqueza de las dimensiones personales y trabajándolas en profundidad para encarnarlas en la vida cotidiana, podrían restaurarse muchas de las heridas que Europa sufría en aquel periodo desconcertante. *Esprit* y los grupos *Esprit* emprendieron su camino con tal empeño.

Una sola vez aparece la firma de Simone Weil en la revista *Esprit*, aunque su nombre sale en no pocas ocasiones a raíz de comentarios, generalmente elogiosos, de artículos suyos publicados en otros medios²⁶. El consejo de redacción de *Esprit* llegó a pensar en Simone Weil como colaboradora, pues sus miembros sabían de la capacidad intelectual de la autora para plantear reflexiones de envergadura; sin embargo, el único documento de la publicación que lleva su nombre es una carta de abril de 1938, en la que responde a un escrito publicado en *Esprit* dos meses antes; su autor, Émile Hambresin, se refería a ciertos actos de bandejaje cometidos por el anarquista español —ragonés— Ascaso. Simone Weil y Victor Serge, cada cual por su lado, desmentían en sendas cartas las acusaciones de Hambresin contra dicho anarquista porque las creían injustas. No existe borrador de esta carta en los manuscritos de Simone Weil que se conservan en la Biblioteca Nacional de Francia. Pero sí figuran un par de borradores de otras dos cartas que Simone Weil dirige a Mounier, aunque no queda constancia de ellos en los archivos de *Esprit*, probablemente porque se perdieron durante la guerra²⁷. La primera es una larga carta en la que Simone Weil escribe así a Mounier: «mon cher Mounier» (mi querido Mounier). Esta carta hay que enmarcarla en un debate que se abrió en la revista en marzo de 1937, en torno a si había que favorecer la unidad sindical entre los obreros. René Belin, secretario general adjunto del sindicato anarquista CGT (Confederación General del Trabajo), respondía que sí, abogando por la unidad orgánica, pero Maurice Lacroix, que fue quien abrió el debate, se hacía eco en las páginas de *Esprit* de las presiones que habían ejercido sobre los obreros algunos delegados de la CGT durante los conflictos sociales de 1936, y se pronunciaba en contra del monopolio sindical, en nombre de la libertad. En aquella discusión surgió un tercer interlocutor, Paul Vignaux, representante de la CFGT (Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos). Vignaux pensaba que cada organización sindical tiene su particular concepción de la lucha y de la colaboración entre clases. Y como era el representante cristiano, sin dejar de reconocer el antagonismo que existe entre obreros y patronos, no se ponía del lado de ninguno de estos colectivos, aduciendo que las relaciones entre ellos serán siempre conflictivas. Simone Weil entró en el debate examinando los principales puntos destacados, que eran las relaciones entre la libertad y el pluralismo sindical, y la compatibilidad o incompatibilidad que con la moral cristiana tienen los ideales anarquistas. La primera cuestión era clara para ella: la pluralidad de organizaciones sindicales conduce a una suerte de puja demagógica que se vuelve en contra de la libertad de los individuos. La segunda la trata con mayor detenimiento. Ella no se consideraba católica, y así se lo expresa a Mounier, que sí lo era: «personalmente, no soy católica», le dice, «pero considero la idea cristiana, que tiene sus raíces en el pensamiento griego, y que ha venido alimentando a lo largo de los siglos toda nuestra civilización europea, como algo a lo que no podemos renunciar sin envilecerlos»²⁸. Para Simone Weil resulta evidente

²⁵ Nuncio Bombaci, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Fundación Emmanuel Mounier, col. «Persona», n.º 4, Madrid, 2002, p. 74.

²⁶ Por ejemplo, las siguientes referencias que da Simone Fraisse en «Simone Weil, la personne et les droits de l'homme»: CSWVII-2 (junio de 1984), p. 122, nota. En febrero de 1938, Daniel Villey se refiere a los «apasionantes» artículos de Simone Weil en *Les Nouveaux Cahiers*, y concretamente a «Ne recommandons pas la guerre de Troie»; en septiembre de 1939, François Goguel, que firma como Bernard Serampuy, escribe en *Revue des revues*: «una llamada emocionante de Simone Weil», «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie», en *Feuilles libres de la quinzaine* el 1 de abril (*Esprit*, p. 749).

²⁷ S. Fraisse, «Simone Weil, la personne et les droits de l'homme», pp. 120-132.

²⁸ Géraldi Leroy, «Une lettre inédite de Simone Weil à Emmanuel Mounier»: CSWVII-4 (diciembre de 1984), p. 316. En español, la carta inédita de Simone Weil a Emmanuel Mounier puede verse en *Acontecimiento*, 100 (2011/3), pp. 34-37.

que el interés «cultural» —y de mucho más fondo— del cristianismo es fundamental en la construcción de las sociedades europeas, y no puede, por lo tanto, dejar de tenerse en cuenta. Ella sabe, además, que Mounier es un cristiano cabal, y le habla con gran libertad. Terminará afirmando que piensa que es compatible que los cristianos adhieran al sindicato anarquista; es más, deja entrever que eso tendría que ser lo natural.

La otra carta cuyo borrador está entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional data de octubre de 1938; en ella, Simone Weil se niega a participar en la suscripción que propone *Esprit* para favorecer posiciones contrarias al pacto de Múnich, que tuvo lugar el último día de septiembre de 1938. La pensadora fue favorable a dicho pacto hasta que llegó a reprocharse dicha actitud cuando, en la primavera de 1939, a raíz de la invasión de Checoslovaquia, se dio cuenta de cuáles eran las verdaderas intenciones de Hitler.

En los Fondos Simone Weil de la Biblioteca Nacional se conserva también otro borrador de fragmentos de una carta a Émile Dermenghem, gran conocedor del mundo musulmán. Simone Weil había leído en *Esprit* un artículo de este autor sobre Marruecos (en el número de diciembre de 1938), y le escribía para agradecerle su trabajo. En la carta —que cita Simone Pétrement—, figuran las siguientes palabras que dan luz sobre la relación de Simone Weil con *Esprit*: «yo misma he estado más o menos relacionada con el grupo *Esprit*, aunque no se puede decir que sea colaboradora, pues, si me acuerdo bien, nunca llegué a publicar nada; pero esto fue por el azar de hallarme enferma las dos o tres veces que tenía que haber escrito algo»²⁹. La carta fue enviada muy probablemente en 1940, cuando Simone Weil se planteaba trasladarse a Marruecos.

Estos testimonios muestran que Simone Weil tenía a la revista fundada por Mounier por una buena revista, y que se encontraba en buena sintonía con ella. Por otra parte, en la carta citada más arriba, trata a Mounier con aprecio y simpatía, y esto denota que, como indica Simone Fraisse, «Emmanuel Mounier era un hombre con el que Simone Weil habría podido confraternizar»³⁰. Nadie dudaba de la generosidad de Mounier ni de su poco apego al dinero o a la fama. Su gesto de renuncia a la comodidad y a la seguridad de un puesto de profesor para dedicar la vida a trabajar por una sociedad más justa, tuvo que verlo y apreciarlo Simone Weil. Mounier era entonces el principal referente del personalismo en Francia, y esto no podía desconocerlo la pensadora. Pero ¿sabía ella realmente en qué consistía el personalismo de Emmanuel Mounier? Al final de sus días, Simone Weil escribió textos profundos muy contrarios a las ideas personalistas; «La persona y lo sagrado» es el más representativo, y viene a ser una suerte de testamento, un compendio de su visión del ser humano. Se trata de un escrito muy hermoso, aunque de comprensión difícil, que contiene lo más granado del pensamiento weiliano. En él, Simone Weil defiende que para que Dios descienda a un alma, esta ha de deshacerse de cuanto la singulariza y personaliza, tiene que «descrearse», como se *descrea* el mismo Dios. «La persona en nosotros es la parte del error y del pecado»³¹, escribe. Y también: «Hay en el hombre algo sagrado, pero no es su persona»³². Esta misma reprobación la lanzará contra la expresión «derechos de la persona humana» en las páginas de *L'Enracinement*. La clave de su interpretación está en que lo personal para ella es precisamente esa parte del ser humano «hecha con todas las mentiras, engordada por el prestigio y las apariencias, constituida a base de todas las particularidades físicas, psicológicas, sociales», como explica Monique Broc-Lapeyre³³. Se puede decir que para Simone Weil el alma humana tiene dos partes, e incluso que el ser humano tiene «dos almas»: la que le religa a Dios, y que para Simone Weil es lo impersonal, y la parte que en él dice «yo», donde el bien y el mal se confunden. En esta última, que es la que comprende lo personal, se dan las particularidades de cada ser humano, y junto a ellas también la búsqueda de protagonismo y de prestigio social. Es esta parte del hombre la que rechaza Simone Weil. Por eso escribe: «... la filosofía personalista ha nacido y se ha extendido no en medios populares, sino en medios de escritores que por su profesión ya tienen o esperan adquirir un nombre y una reputación»³⁴. Pero ¿a quién se refiere la autora?

²⁹ S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, p. 521. [Vida de Simone Weil, p. 549].

³⁰ S. Fraisse, «Simone Weil, la personne et les droits de l'homme», p. 122.

³¹ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957, p. 17. [S. Weil, *Escriptos de Londres y últimas cartas*, prólogo y trad. de Maite Larrauri, Trotta, Madrid, p. 21].

³² *Ibid.*, p. 11. [*Escriptos de Londres y últimas cartas*, p. 17].

³³ Monique Broc-Lapeyre, «Le passage de la personne à l'impersonnel», en François L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, p. 103.

³⁴ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 21. [*Escriptos de Londres y últimas cartas*, p. 24].

No, desde luego, a Mounier; casi con toda seguridad está pensando en Charles Renouvier (1815-1903), que presentó el personalismo como corriente filosófica ya a finales del siglo XIX, y que formaba parte de la clase académica —que busca crearse una reputación³⁵—. Seguramente Simone Weil desconocía que Mounier había pasado seis meses en prisión (de enero a junio de 1942), y que fue liberado tras una huelga de hambre. Mounier y Simone Weil se habrían entendido. Sobre todo si hubiesen compartido sus experiencias de desdicha. A Mounier le tocó vivir la enfermedad de su hijita Françoise (que contrajo una encefalitis al poco tiempo de nacer y quedaría postrada en cama el resto de sus días).

Hay desgarros y tristezas, pero nada que pueda producirnos angustia, impotencia o abandono total. Y además sabemos que cada prueba no es algo negativo, sino un anticipo de Cristo que nos pregunta con dulzura: «¿quieres llegar a ser un poco más,quieres aprender un poco más lo que es el amor, al que la felicidad aparta?». Con todo mi corazón, con todo nuestro corazón, espero que Françoise sea lo que nos gustaría que fuera, pero si Dios quisiera otra cosa, no estoy seguro de que no fuésemos a encontrar una alegría espiritual mayor haciéndola caminar por caminos oscuros, que haciendo de ella una mujercita corriente³⁶.

[...] ¿Qué esplendores se ocultan en este pequeño ser que no sabe expresar nada a los hombres? Le hemos deseado durante muchos meses que se marchara si tuviera que quedarse así. ¿No es esto sentimentalismo burgués? ¿Qué quiere decir para ella «ser infeliz»? ¿Quién puede decir que ella lo es? ¿Quién sabe si no se nos ha pedido que guardemos y adoremos una hostia entre nosotros, sin olvidar la presencia divina bajo una pobre materia ciega? Mi pequeña Françoise, tú eres para mí la imagen de la fe. Aquí abajo, la conoceréis en enigma y como en un espejo...³⁷.

Las enseñanzas de «La persona y lo sagrado», aunque contienen elementos no ajenos del todo al personalismo de Mounier, encierran una metafísica profunda cuya raíz es de carácter místico. Y a la experiencia mística, verdadera en su esencia, no tiene acceso quien quiere. Pertenece a otra dimensión y se sirve de otros lenguajes. La misma Simone Weil alude muchas veces a la gracia que desciende...

Simone Weil, por otra parte, rechaza una de las principales exigencias de la conciencia política actual: los derechos humanos; y cuestiona seriamente los textos que preceden el proyecto que elaborará la ONU y proclamaría cinco años después de que ella escriba «La persona y lo sagrado». En su reflexión, Simone Weil se fija en las «necesidades del alma», necesidades precisas como el alimento, y cuya no satisfacción hace que el ser humano vaya cayendo en un estado de vida vegetativa similar al de la muerte. Y como el orden social y el orden espiritual piden ser analizados conjuntamente en Simone Weil, solo un régimen que contempla las necesidades del alma conviene a los seres humanos. Al plantear una política centrada en las «necesidades del alma», la autora pone frente a frente una civilización de los «derechos humanos» y una civilización de las «obligaciones hacia los seres humanos»; es en este contexto en el que Simone Weil dirá que *l'enracinement* —el arraigo— es «la necesidad más importante y la menos conocida del alma humana»³⁸, e insistirá en que las personas no deben dejar que les ahogue lo colectivo, sino que han de permitir que lo impersonal —ese fondo que las religa al misterio— vaya creciendo en ellas³⁹.

El poeta y crítico de origen americano Thomas Stearns Eliot (1888-1965) fue el editor de *L'Enracinement* en Inglaterra, en 1951. Hijo de emigrantes, estudió en Harvard y se trasladó a Europa, donde en 1927 adquirió ciudadanía británica; en este tiempo pasó a formar parte del anglocatolicismo (conocido como el ala derecha de la Iglesia anglicana). Eliot siempre anduvo alejado de las modas; le interesaban el océano, la pesca... Fue influenciado por Jorge Santayana, de quien heredó sobre todo cierto platonismo y un fuerte antirromanticismo. En este platonismo, así como en su gran admiración por Shakespeare y por los poetas metafísicos ingleses de

³⁵ S. Fraisse, «Simone Weil, la personne et les droits de l'homme», p. 123.

³⁶ Emmanuel Mounier, Carta a Paulette Mounier, 6 de octubre de 1939, *Œuvres*, t. IV (Recueils posthumes, correspondance), Seuil, París, 1963, p. 641.

³⁷ Emmanuel Mounier, *Obras completas*, 4 vols., Sigueme, Salamanca, 1990, vol. IV, pp. 763-764.

³⁸ *L'Enracinement*, OC V/2, p. 142. [Echar raíces, p. 51].

³⁹ *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 156. [Escritos de Londres y últimas cartas, p. 122].

los siglos XVI y XVII, hallamos puntos de encuentro con Simone Weil⁴⁰. Pero no son los únicos, pues sintió gran predilección por san Juan de la Cruz, ante cuya claridad y musicalidad se maravillaba, como quedó entusiasmada la filósofa francesa con la luz que halló en las enseñanzas del carmelita español. Una amplísima cultura, una mirada muy abarcadora o el conocimiento de los grandes textos sagrados de la India y de la tradición budista, ligarán asimismo a Eliot con Simone Weil. Él también estudió y enseñó Filosofía en Harvard (1913-1914), y fue un gran crítico literario⁴¹; en 1948 recibiría el Premio Nobel de literatura. Su gran sentido crítico frente a todo, que le haría ser muy exigente también consigo mismo, le llevaría a preguntarse continuamente por cómo podría un hombre o una mujer de su tiempo sustraerse a aquel mundo caótico en que le había tocado vivir, y edificar un universo donde reinasen el orden y la armonía. Por eso admiró el «alma grande» de Simone Weil, una personalidad genial que él veía muy cercana a la santidad. Pero si quedó fascinado por la obra y la persona de la filósofa francesa —sobre todo tras la lectura de *Attente de Dieu*⁴²—, no tendría inconveniente en expresar sus inquietudes e interrogantes acerca de un pensamiento que además de gran «clarividencia y madurez de juicio»⁴³, contenía no pocas exageraciones y errores, dadas la impulsividad y la juventud de su autora. Eliot indica en este prólogo la importancia capital de adentrarse en la personalidad de la joven filósofa, de quien destaca la forma eminentemente particularísima de vivir su ser de francesa, judía y cristiana. Es lo que hará al lector entender el ímpetu y a veces la precipitación de un pensamiento profundo y arrollador al mismo tiempo.

Eliot se identifica con la experiencia de sus contemporáneos —que es también la nuestra— al habitar un mundo que por haber perdido el sentido del misterio se encuentra permanente y hasta violentamente hostigado por lo incomprensible. Un mundo cegado por la arrogancia, y cuyos moradores, perdidos a fuerza de no detenerse para hallarse, son incapaces de reconocer que en sus días también palpitan el misterio y los milagros. El poeta conoce bien las inseguridades de los hombres y mujeres de su tiempo, y divisa un horizonte de esperanza en la impregnación filosófica y poética de las raíces mismas de dicho mundo, que él ve equivalente al ejercicio de orientar la mirada hacia el misterio de la fe. Las desesperaciones de su poema *The Waste Land* (La tierra baldía), uno de los más importantes poemas en lengua inglesa, donde presenta por vez primera un mundo desordenado y enmarañado, dan en la clave: «oración y súplica quebrantan el círculo diabólico del cual no hay retorno posible». La unión de lo pasajero y lo permanente, del tiempo y la eternidad, de lo contingente y lo necesario, de la culpa y la salvación, recuerdan la contradicción siempre presente en el pensamiento de Simone Weil⁴⁴, quien, como Eliot, propone la solución cristiana como recomposición de un mundo cada vez más desquiciado. Igual que para Simone Weil, para Eliot la iluminación del mundo sólo puede llegar de lo alto; no hay más luz redentora. Las obras de los dos autores son proféticas y se dirigen a seres humanos que viven en tiempos de ruina y de desgracia, y cuyas vidas oscilan entre la recepción de la gracia y la condena, entre el exilio y el reino, para recordar a Camus.

En *Four Quartets* (Cuatro cuartetos), escritos entre 1936 y 1942 y publicados el año de la muerte de Simone Weil, Eliot sitúa la Encarnación de Cristo en el punto central, en el núcleo mismo del sentido del mundo. Aquí lo intemporal se incorpora al tiempo, la eternidad al instante, y en el lugar donde tiempo y eternidad coinciden está Cristo. El poeta vibrará ante la centralidad que cobra Cristo en Simone Weil, sobre todo cuando ella se fija en el punto donde se cruzan los dos palos de la cruz. Y recomienda paciencia al lector de la filósofa para que la lea limpia de los prejuicios que puedan despertarle sus extremosidades o sus vehemencias. De *L'Enracinement* dirá Eliot en su Prólogo, que a pesar de la fuerza de los afectos de su autora y contando con la expresión de sus antipatías, encierra una sabiduría ponderada «para evitar los extremos». Y «califica» a Simone Weil de inclasificable, de única.

⁴⁰ Simone Weil, gracias a un joven que pasaba la Semana Santa de 1938 en la abadía de Solesmes, junto a ella y a su madre, conoció el poema «Love» de Georges Herbert y otras obras de los poetas metafísicos ingleses, que a su vez habían bebido de los grandes místicos españoles del XVI.

⁴¹ Entre 1922 y 1939 editó y dirigió *The Criterion*, revista prestigiosa que recoge toda la literatura del periodo de entreguerras.

⁴² Cf. *A la espera de Dios*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1993.

⁴³ Véase en este mismo número, T. S. Eliot, «Prólogo a *The Need for Roots*», p. 132

⁴⁴ «La contradicción es la palanca de la trascendencia», escribe Simone Weil, «Cahier XIV (K14)», OC VI/4, p. 177. [S. Weil, *El conocimiento sobrenatural*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 2003, p. 74].

Como Simone Weil, Eliot es un gran crítico de la sociedad moderna, en la que queda al descubierto el vacío del hombre; a dicha sociedad opondrá, en las tres conferencias que componen *The Idea of a Christian Society* (La idea de una sociedad cristiana), los deberes de los ciudadanos y de los hombres de Estado cristianos. Es consciente de la necesidad de dar al cristianismo mayor respeto y reconocimiento intelectuales, e insiste en que la fe tiene que anidar en el pensamiento y no quedar relegada a los sentimientos. Pero Eliot sabe que sus propuestas incomodan a muchos cristianos, sobre todo a aquellos para quienes la vida y la doctrina se han tornado cuestiones diferentes; y que incomodarán aún más a un mundo que, ignorante, las rechaza.

A los 46 años Eliot se hace autor de teatro. Desde su conversión al cristianismo concibe la idea de renovar la sociedad por el teatro. En sus piezas teatrales como en su obra entera no hay ninguna palabra impremeditada, indiferente o puesta al azar. El escritor no se enfrenta a sus personajes, sino que penetra en ellos, se los incorpora... Y cuando se da el caso, logra mezclar portentosamente lo cómico y lo grave, dejando siempre entrever el trasfondo del misterio, la presencia de la fe y del compromiso moral.

Como Simone Weil, Eliot sabe que la contradicción presente en este mundo caótico sólo se resolverá más allá del mundo y de las mallas del tiempo y del espacio. Por eso invita a la confianza cristiana, al trabajo silencioso para que el mundo vuelva a encontrar el latido del misterio. Y por eso le impresiona la nueva santidad a la que se refiere Simone Weil, pues la ve como tarea urgente y como remedio para un mundo que se encuentra claramente enfermo: «el único hecho sobrenatural aquí abajo es la santidad», escribe Simone Weil⁴⁵. Santidad ligada a una espiritualidad del trabajo: «El trabajo perfectamente bien hecho, sin estimulantes, tal vez podría ser una forma de santidad»⁴⁶.

Europa puede hallar mucha luz en las reflexiones de Simone Weil para remediar el desarraigado en que cayó hace ochenta años y que no ha hecho más que incrementarse en el tiempo presente. Que los jóvenes y los políticos lean el pensamiento de Simone Weil es para Eliot una labor apremiante para afrontar la vida con una mentalidad nueva. «Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el mayor grado de arraigo del hombre en el universo, lo opuesto al estado en que nos encontramos, de desarraigado casi total. Es también, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento»⁴⁷. Hoy como entonces, si no mucho más aún.

⁴⁵ *L'Enracinement*, OC V/2, p. 332. [*Echar raíces*, p. 206].

⁴⁶ *Cahiers*, OC VI/2, p. 237. [*Cuadernos*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2001, p. 353].

⁴⁷ *L'Enracinement*, OC V/2, pp. 191-192. [*Echar raíces*, p. 88].

ANEXOS

ALBERT CAMUS

PRÓLOGO A *L'ENRACINEMENT*¹

Durante la ocupación, Londres le había pedido a Simone Weil un informe sobre las posibilidades de recuperación de Francia. Simone Weil escribió el texto ahora publicado bajo el título *l'Enracinement*, que resulta ser a la vez el exacto informe solicitado y uno de los libros más lúcidos, más elevados, más hermosos que se han escrito desde hace mucho tiempo sobre nuestra civilización. Después de algunas definiciones esenciales de las necesidades del alma (no solo de pan vive el hombre): el orden, la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, el honor, etc., Simone Weil, bajo el título de *le Déracinement*, nos ofrece el secreto que puede recuperar a Francia. La palabra *enracinement* muestra cuál es este secreto, una vuelta a la tradición. No a la tradición tal y como se la entiende en ciertos medios políticos y en nuestros pobres manuales de historia, sino a aquella que consiste solo en pensar, solo en ver. Este libro austero, de una audacia a veces terrible, despiadado y al mismo tiempo admirablemente comedido, de un cristianismo auténtico y puro, es una lección a menudo amarga pero de una rara elevación de pensamiento.

Sin firma

(Boletín de la N. R. F., junio de 1949)

PROYECTO DE PRÓLOGO

No estaba prevenida sino contra la crueldad y la bajeza, que vienen a ser lo mismo. Nunca despreció nada más que el desprecio mismo y, al leerla, nos decimos que la única cosa de la que era incapaz su asombrosa inteligencia era la frivolidad. En 1940 le solicitaron un informe sobre la situación moral de Francia y escribió el libro ahora publicado bajo el título *l'Enracinement*, auténtico tratado sobre la civilización. Tal es el personaje que siempre iría, con toda naturalidad, a lo esencial.

L'Enracinement contiene varias de las claves que permiten comprender a Simone Weil. Pero este libro, uno de los más importantes, a mi modo de ver, que han aparecido después de la guerra, proyecta también una potente luz sobre el abandono en el que se debate Francia. Y fue quizá necesaria la derrota, la estupefacción que la siguió y la meditación taciturna que todo un pueblo ha prolongado durante los años oscuros, para que las ideas también inoportunas, los juicios que derrocan tantas ideas recibidas, que ignoran tantos prejuicios, puedan encontrar finalmente en nosotros su exacta repercusión.

La historia oficial, dice Simone Weil, consiste en creer en la palabra de los asesinos. Y aún más: «¿Quién puede admirar a Alejandro con toda su alma si no tiene un alma mezquina?». En la época del poder y en el si-

¹Véase Albert Camus, «Préface et Projet de préface à *L'Enracinement*» (1949), en *Œuvres complètes*, t. II: *Essais*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, París, 1965, pp. 1700-1702. Traducción de Alba Ramírez y Roberto Vivero.

glo de la eficacia, estas verdades son provocativas. Pero se trata de una provocación tranquila: son las certezas del amor. Imaginemos tan solo la soledad de un espíritu semejante en la Francia de entreguerras. Quién se sorprenderá de que Simone Weil se refugiase en las fábricas y hubiese querido compartir la suerte de los más humildes. Cuando una sociedad corre irresistiblemente hacia la mentira, el único consuelo para un corazón puro es rechazar los privilegios. En *l'Enracinement* vemos hasta qué profundidad llegó este rechazo por parte de Simone Weil. Pero ella llevaba con orgullo su [palabra ilegible]² locura por la verdad. Pero si esto es un privilegio, es de los que pagamos a expensas de la duración de la vida sin poder encontrar descanso. Es esta locura la que permite a Simone Weil, más allá de los prejuicios naturales, comprender la enfermedad de su época y discernir sus remedios.

En cualquier caso, me parece imposible imaginar para Europa un renacimiento que no tenga en cuenta las exigencias que Simone Weil definió en *l'Enracinement*. Esta es la importancia de este libro. Una obra en verdad consagrada a la justicia, una justicia latente que la lleva poco a poco al primer plano que su autora rehusó obstinadamente durante su vida. «La conquista», dijo, «es el sucedáneo de la grandeza». Y ella no busca conquistar nada. Pero en el momento de esta renuncia es cuando persuade: supongo, por lo tanto, que es así como se obtiene la verdadera grandeza, sobre la que Simone Weil ha dicho tantas cosas profundas. Grande por un poder honesto, grande sin desesperación, tal es la virtud de esta escritora. Es por esto por lo que sigue solitaria. Pero se trata en esta ocasión de la soledad de los precursores cargados de esperanza.

(Manuscrito)

EMMANUEL MOUNIER

UNA LECTURA DE *L'ENRACINEMENT*³

Durante la ocupación, todos hemos sabido de esos judíos carnales, poseídos por la sola inquietud de salvar su vida, y de esos judíos espirituales que han dado a nuestras conciencias occidentales, demasiado complejas a veces y expuestas a los peligros del matiz y de la táctica, el acicate de una pasión absoluta por la verdad y por la justicia, junto a una llamada a la alta intransigencia del Dios semita. Simone Weil es de esta estirpe. El texto que de ella publicamos hoy se dice que estaba destinado a dar luz sobre el giro que tenían que dar los dirigentes franceses de Londres a la propaganda inmediata y a la renovación francesa tras la liberación. Si es que llegó a su destino, no resulta difícil figurarse la sonrisa sagaz con que debió de ser acogido en los despachos. Imposible imaginar un texto aparentemente menos político, un texto que induzca de forma más acuciante a reflexionar sobre lo que es «político» y lo que no lo es, o a preguntarnos si no se da un chantaje permanente en este tema por parte de quienes encuentran gusto o interés en mantener cierta política como si fuera la única seria.

Simone Weil descubre su juego de golpe, sin timidez, sin precauciones. ¿Se pretende ser eficaz? ¿Se persigue hacer historia? Entonces, no preguntemos en primer lugar a las relaciones de fuerza, a las coyunturas, al movimiento de la historia —ese gran aparato que sirve para apartar del espíritu las ilusiones, y que por una suerte de hipnosis llega a separar al hombre de la acción y a la responsabilidad del hombre—. Preguntémonos primero cuáles son nuestras obligaciones y cómo hay que respetarlas. Preguntémonos ante todo por lo eterno, para desde ahí ordenar lo temporal. Era el tiempo en que los Aliados, pretendiendo luchar contra el veneno hitleriano, apartaban la mirada de los temas de su propaganda y alentaban valerse de cualquier medio,

² Conjetura: «Pero ella llevaba con orgullo su gusto, o más bien su locura, por la verdad».

³ Publicado en *Esprit* (enero de 1950), «Les Livres», pp. 172-174. Traducción de Carmen Herrando.

fuerá su propia nocividad la que fuese, o aprovecharse de la población hambrienta, engañándola con el espejismo de la abundancia de alimentos. Gritaba Bernanos, y se le respetaba; le dejaban su disco semanal, y todo seguía. Denles mantequilla, y la gente se lanzará a por ella —añadía, por su parte, Simone Weil—, y cuando estén hartos, volverán a hacer cañones para algún mito que vendrá a ocupar, una vez más, el sitio que dejáis vacío. Y con obstinación, con su viejo socialismo y su nuevo cristianismo apostados como francotiradores, repetía a nuestros representantes, entretenidos en las intrigas clásicas del poder: No hay más que dos criterios de elección, solo dos: uno, que el bien esté siempre por encima de la utilidad; el otro, que «lo que está espiritualmente bien está bien bajo cualquier concepto, bajo cualquier relación, en cualquier lugar y en todas las circunstancias». Aquí no consta, ciertamente, cómo resolver el problema de los precios y los salarios, ni cómo disponer las nuevas funciones del Estado. Pero la experiencia muestra que ni toda la ingeniosidad del mundo lo resolvería mejor si los amos del mundo se niegan a someterse a este orden fundamental... Y Simone Weil diría, sin duda, que si aceptasen entrar en el espíritu de justicia y de verdad, resolverían los problemas concretos como por añadidura, como si acariciasen con la mano los medios técnicos, igual que el artista inspirado acaricia el teclado y lo encanta con un solo gesto.

Que nadie piense hallar en este texto póstumo un vago discurso moral. Evocar al respecto las *Consideraciones de Cournot* no supone rebajarlo. En él se hace un análisis extraordinario de cómo la Francia obrera, rural o nacional, ha llegado a perder su alma y su estabilidad. Si por una parte se le puede achacar cierta extensión, en contrapartida se puede decir que no hay ni una sola página que resulte indiferente o que no esté animada o coloreada por un fuego interior. ¿Quién ha sabido predecir con más exactitud las tres amenazas de la Francia de después de la guerra: entregarse a venganzas de sangre, hacerse a las facilidades de la indisciplina, o acostumbrarse a mendigar a los pies de los Estados ricos? ¿Qué acento toman en octubre del 49 estas líneas crueles: «En la medida en que desaparezcan los asuntos de Vichy y no surjan instituciones revolucionarias, quizá comunistas, volverán las estructuras de la III República; sencillamente porque habrá un vacío y hará falta algo. Es una cuestión de necesidad, no de legitimidad. Y en el pueblo, este estado de cosas equivale a una resignación sombría, y no a la fidelidad»? De estos análisis agudos, expuestos en unas páginas de primera calidad donde Simone Weil ataca la concepción «corneliana» y romana de la grandeza (que, sin duda, ya ondeaba en la Francia Libre) o define el espíritu de verdad, se desprende que si este libro hubiese llevado la firma de lo que solemos llamar un gran nombre, habría alcanzado ya un gran prestigio.

T. S. ELIOT

PRÓLOGO A THE NEED FOR ROOTS⁴

La única introducción digna de acompañar permanentemente a un libro de Simone Weil sería —como la de Gustave Thibon para *La gravedad y la gracia*⁵— una introducción escrita por alguien que la hubiese conocido personalmente. El lector de su obra se halla frente a una personalidad difícil, vehemente y compleja, y la ayuda de aquellos que tuvieron la fortuna de haber mantenido con ella largas conversaciones o un prolongado intercambio epistolar, y especialmente la de aquellos que la conocieron en medio de las peculiares condiciones de sus últimos cinco años de vida, tendrá en el futuro un valor perdurable. A mí me faltan estas credenciales. Mis propósitos al escribir este prólogo son, primero, reafirmar mi creencia en la importancia de la autora

⁴ En S. Weil, *The Need for Roots*, trad. al inglés de Arthur Wills, Routledge, Londres/Nueva York, [1952] 2002, pp. vi-xiii. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.

⁵ *La Pesanteur et la grâce*. [La gravedad y la gracia, trad., introd. y notas de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1994].

y de este libro en particular, y segundo, prevenir al lector contra todo juicio prematuro y toda calificación expeditiva, convenciéndole de que contenga sus propios prejuicios y de que sea paciente con los de Simone Weil. Una vez que su obra sea conocida y reconocida, un prólogo como el presente debería resultar superfluo.

Toda la obra de Simone Weil es póstuma. *La gravedad y la gracia* —la selección hecha por Gustave Thibon de sus voluminosos cuadernos y el primero de sus libros publicado en Francia— es admirable por su contenido pero un tanto decepcionante por su forma. La comparación con Pascal (un escritor de quien Simone Weil a veces habló con aspereza) puede ser temeraria. La condición fragmentaria de estos textos pone de manifiesto la profundidad y la llamativa originalidad de sus visiones, pero revela un espíritu que brilla con intermitentes fogonazos de inspiración. Después de leer *A la espera de Dios*⁶ y el presente volumen he visto que debo intentar comprender la personalidad de la autora, y que la lectura y la relectura de todas sus obras eran necesarias para ese lento proceso de comprensión. Al intentar comprenderla, no debemos dejarnos distraer —como es muy probable que suceda en una primera lectura— pensando en qué medida, y en qué puntos, estamos de acuerdo o en desacuerdo con ella. Simplemente debemos exponernos a la personalidad de una mujer de genio, y de un genio afín a la santidad.

Quizá no sea «genio» la palabra correcta. El único sacerdote con el que discutió su fe y sus dudas dijo: *je crois que son âme est incomparablement plus haute que son génie*. Esta es otra manera de indicar que nuestra primera experiencia de Simone Weil no debería expresarse en términos de aprobación o disentimiento. No puedo imaginar a nadie completamente de acuerdo con todos sus puntos de vista, o que no esté en violento desacuerdo con algunos de ellos. Pero el acuerdo y el desacuerdo son secundarios: lo que importa es entrar en contacto con un alma grande. Simone Weil tenía la madera de los santos. Como sucede con los que han alcanzado esa condición, tenía mayores obstáculos que superar, así como más fuerza para superarlos, que el resto de nosotros. Un santo en potencia puede ser una persona muy difícil: sospecho que Simone Weil podía a veces llegar a ser insopportable. No deja de impresionarnos por doquier el contraste entre una humildad casi sobrehumana y lo que parece ser una arrogancia casi escandalosa. Hay una significativa frase del sacerdote francés a quien acabo de citar. Dice que no recuerda «haber oído nunca a Simone Weil, a pesar de su virtuoso deseo de objetividad, ceder en una discusión». Este comentario arroja luz sobre buena parte de su obra publicada. No creo que estuviese movida por la vanidad de su elocuencia —una complacencia a la que sospecho Pascal sí se acercaba peligrosamente en sus cartas— ni de su poderosa capacidad para imponerse a los demás en una discusión. Lo que más bien sucedía era que vivía su pensamiento de manera tan intensa que abandonar cualquier opinión le exigía modificar todo su ser: un proceso que no podía tener lugar sin sufrimiento ni en el transcurso de una conversación. Y —especialmente en los jóvenes, y en aquellos como Simone Weil en quienes no se detecta ningún sentido del humor— el egocentrismo y el desprendimiento pueden parecerse tanto el uno al otro que podemos equivocarnos y confundirlos.

La afirmación de que el alma de Simone Weil «era incomparablemente superior a su genio», no obstante, se malinterpretaría si diese la impresión de que se está haciendo de menos a su intelecto. Es verdad que Simone Weil podía ser injusta y desmedida; y también es verdad que incurrió en aberraciones y exageraciones sorprendentes. Pero esas afirmaciones desmesuradas que ponen a prueba la paciencia del lector no brotan de una falta de inteligencia, sino de un temperamento excesivo. Procedía de una familia que no carecía de dotes intelectuales: su hermano es un distinguido matemático; y la mente de Simone Weil no iba a la zaga de su alma. Pero el intelecto, especialmente cuando se inclina sobre problemas como los que inquietaban a Simone Weil, solo puede alcanzar la madurez muy lentamente; y no debemos olvidar que Simone Weil murió a los treinta y tres años⁷. Creo que especialmente en *L'Enracinement*⁸ la madurez de su pensamiento social y político es muy notable. Pero tenía un alma mucho más grande que sus ideas, y no deberíamos criticar su filosofía a sus treinta y tres años como si se tratase de la de una persona veinte o treinta años mayor.

En la obra de una escritora como ella hemos de esperar encontrar paradojas. Simone Weil era tres cosas de forma eminentemente francesa, judía y cristiana. Amante de su patria, hubiera aceptado gustosamente ser

⁶ *Attente de Dieu*. [A la espera de Dios, prólogo de Carlos Ortega, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1996].

⁷ En realidad, como sabemos, a los treinta y cuatro. [Nota de los Coordinadores].

⁸ T. S. Eliot da aquí el título en inglés: *The Need for Roots*. [Echar raíces, presentación de Juan-Ramón Capella, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 1996].

enviada de vuelta a Francia para sufrir y morir por sus compatriotas, pero tuvo que morir —en parte, eso parece, debido a la mortificación a la que se sometió al negarse a ingerir más comida que las raciones oficiales asignadas al común de los franceses— en 1943 en un sanatorio de Ashford, Kent. También era una patriota que veía claramente, como muestra este libro, las faltas y la debilidad espiritual de la Francia contemporánea. Era una cristiana con una intensa devoción por Nuestro Señor en la Eucaristía, pero rechazó el bautismo y muchos de sus escritos constituyen una formidable crítica de la Iglesia. Era intensamente judía, y sufrió auténticos tormentos con la desgracia de los judíos en Alemania, pero castigó a Israel⁹ con la severidad de un profeta hebreo. Los profetas, se nos dice, eran lapidados en Jerusalén; pero a Simone Weil le llueven piedras desde diversos frentes. Su pensamiento político pasa por una dura crítica tanto de la derecha como de la izquierda, aunque su amor del orden y de la jerarquía era más auténtico que el de la mayoría de los que se dicen conservadores, y su amor del pueblo, más verdadero que el de la mayoría de los que se dicen socialistas.

En cuanto a su actitud hacia la Iglesia de Roma y su actitud hacia Israel, quiero, en el espacio de un prólogo, hacer tan solo una observación. Las dos actitudes no solo son compatibles sino también coherentes, y deberían tenerse por una sola. De hecho, fue su rechazo a Israel lo que hizo de ella una cristiana muy heterodoxa. En su repudio a todo salvo a algunas partes del Antiguo Testamento (y en lo que aceptaba veía trazas de influencia caldea o egipcia) cae en algo muy parecido a la herejía marcionita. Al negar la misión divina de Israel, también está rechazando el fundamento de la Iglesia cristiana. De ahí provienen las dificultades que tanto atormentaron su espíritu. Debo afirmar que no hay rastros de protestantismo en su constitución: para ella, la Iglesia cristiana solo podía ser la Iglesia de Roma. Hay en la Iglesia mucho para lo que ella está ciega, o sobre lo que guarda un extraño silencio: parece no dedicarle ningún pensamiento a la Virgen María; y en lo que respecta a los santos, solo se ocupa de aquellos que captan su interés a través de sus escritos, como santo Tomás de Aquino (que no es de su gusto, tal vez debido a un conocimiento insuficiente) y san Juan de la Cruz (a quien admira debido a su profundo conocimiento del método espiritual).

En un aspecto tiene, a primera vista, algo en común con esos intelectuales de hoy en día (en su mayoría procedentes de un medio protestante vagamente liberal) que se abren camino a la vida religiosa solo a través del misticismo de Oriente. Su entusiasmo por todo lo griego (incluidos los misterios) no tenía límites. Para ella, no hubo revelación a Israel, sino un raudal de revelación a caldeos, egipcios e hindúes. Su actitud puede parecer peligrosamente cercana a la de esos universalistas que mantienen que la verdad última y esotérica es una, que todas las religiones muestran vestigios de esta verdad, y que es indiferente a cuál de las grandes religiones pertenezcamos. Pero ella se salva de este error —y esto es motivo de admiración y agradecimiento— por su devoción a la persona de Cristo.

En su crítica a las fes judía y cristiana pienso que tenemos que intentar hacer una triple distinción y preguntarnos qué hay en ella de crítica fundada, qué de objeción sería que merece ser rebatida y qué de error que puede ser atenuado en atención a la inmadurez de una personalidad superior y apasionada. Nuestros análisis pueden diferir ampliamente, pero debemos hacernos estas preguntas y responderlas por y para nosotros mismos.

Ignoro hasta qué punto era una buena helenista. Ignoro cuáles eran sus conocimientos de la historia de las civilizaciones del Mediterráneo oriental. Ignoro si leía las *Upanishad* en sánscrito, y, si lo hacía, cuál era su dominio de lo que no solo es un idioma altamente desarrollado sino también una manera de pensar cuyas dificultades son cada vez más formidables para un estudiante europeo cuanto más diligentemente se aplica en su estudio. Pero creo que en este campo no muestra la mente de un historiador. En su adulación a Grecia y a la «sabiduría de Oriente», así como en su denigración de Roma e Israel, me parece casi testaruda. En un lado solo ve lo que puede admirar; en el otro, repudia sin discriminación. Porque no le gusta el Imperio romano, no le gusta Virgilio. Sus admiraciones, cuando no están motivadas por lo que no le gusta, parecen estar al menos intensificadas por ello. Uno puede simpatizar con su horror ante las brutalidades de los pueblos que se expanden o son imperialistas (como los romanos en Europa o los españoles en América) cuando destruyen las civilizaciones locales. Pero cuando, con el propósito de reforzar su denuncia contra los romanos, intenta presentar argumentos a favor de la cultura de los druidas, nos parece que nuestro escaso conocimiento

⁹ Utilizo el término «Israel» como lo usaba ella, y no, por supuesto, en referencia al Estado moderno. [Nota del autor].

de aquella sociedad desaparecida no es fundamento suficiente para sus conjeturas. Podemos compartir su repulsa ante las atrocidades cometidas para eliminar la herejía albigense y, con todo, plantearnos si la peculiar civilización provenzal no había llegado ya a su declive. ¿Sería en la actualidad el mundo un lugar mejor si hubiese media docena de culturas diferentes floreciendo entre el Canal de la Mancha y el Mediterráneo, en vez de una, a la que conocemos como Francia? Simone Weil parte de una intuición, pero la lógica de sus emociones puede llevarla a generalizaciones tan vastas como para que carezcan de sentido. Podemos afirmar que no tenemos la menor idea de cómo sería el mundo ahora si los acontecimientos hubiesen tomado otro derrotero; es imposible saber si la latinización de Europa Occidental a consecuencia de la conquista romana fue algo bueno o malo. Las ideas extravagantes de este tipo no deben, sin embargo, servir para invalidar su concepto fundamental de arraigo y sus advertencias sobre los males de una sociedad centralizada en exceso.

Este libro se escribió aproximadamente durante el último año de vida de Simone Weil, mientras trabajaba en el cuartel general francés en Londres, y surge, según tengo entendido, de memorandos que ella presentaba en relación con la política que aplicar tras la Liberación. Los problemas del momento la condujeron a reflexiones de mayor alcance; pero incluso las páginas en las que se ocupa del programa a seguir por la Francia Libre durante la guerra e inmediatamente después de la Liberación muestran una clarividencia y una madurez de juicio que son de un valor permanente. Esta es, pienso, entre las obras ya publicadas, la que más se aproxima a la forma de exposición que ella hubiera elegido para darla a conocer.

Me he detenido principalmente en algunas ideas que se encuentran en todos sus escritos, poniendo cierto énfasis en sus errores y exageraciones. He optado por este procedimiento para evitar que muchos lectores que se topen por primera vez con algunas afirmaciones que puedan provocar la incredulidad intelectual o el antagonismo emocional, no se vean disuadidos de familiarizarse más con esta gran alma y este espíritu brillante. Simone Weil requiere paciencia por parte de los lectores, como sin duda requería paciencia por parte de los amigos que más la admiraban y apreciaban. Pero a pesar de la vehemencia de sus simpatías y sus antipatías, a pesar de las injustificadas generalizaciones que acabo de señalar, encuentro especialmente en el presente libro un juicio equilibrado, una sabiduría que evita los extremos, sorprendentes en alguien tan joven. Puede ser que durante sus conversaciones con Gustave Thibon sacase un provecho mayor del que ella misma suponía del contacto con una mente tan sabia y equilibrada como la de aquel.

Como pensadora política, al igual que en todo lo demás, Simone Weil resulta inclasificable. Lo paradójico de sus simpatías contribuía al equilibrio. Apasionada defensora de la gente corriente, lo era especialmente de los oprimidos —de los oprimidos por la maldad y el egoísmo de los hombres, y de los oprimidos por las fuerzas anónimas de la sociedad moderna—. Había trabajado en la fábrica Renault y como bracera con el fin de compartir la vida de la gente de la ciudad y del campo. Y, sin embargo, era por naturaleza una solitaria y una individualista, con un profundo horror a lo que ella llamaba la colectividad: el monstruo creado por el totalitarismo moderno. Lo que le preocupaba era el alma humana. Su estudio de los derechos humanos y de las obligaciones humanas deja al descubierto la falsedad de la palabrería que todavía está en circulación y que se empleó durante la guerra como estímulo moral. Un ejemplo no menos impresionante de su sagacidad, equilibrio y buen sentido es su examen del principio monárquico, y su breve repaso a la historia política de Francia es al mismo tiempo una condena de la Revolución francesa y un poderoso argumento contra la posibilidad de una restauración de la realeza. No puede ser clasificada ni como reaccionaria ni como socialista.

Este libro pertenece a la categoría de los prolegómenos a la política que los políticos casi nunca leen y que, de hacerlo, la mayoría de ellos probablemente no entenderían o no sabrían cómo aplicar. Estos libros no influyen en el curso contemporáneo de las cosas: para los hombres y las mujeres ya ocupados en esta carrera e imbuidos de la jerga mercantil, siempre llegan demasiado tarde. Este es uno de esos libros que deberían ser estudiados por los jóvenes ahora que aún gozan de tiempo libre y antes de que su capacidad de pensar sea anulada por el quehacer de las campañas electorales y de las asambleas legislativas; libros cuyos efectos, solo nos cabe esperar, se dejarán sentir en la mentalidad de una generación futura.

Septiembre de 1951