

Alejandro del Río Herrmann

Editorial Trotta
rioherrmann@gmail.com

*La compasión por la fragilidad:
un nuevo patriotismo*
*The compassion for fragility: a new
patriotism*

Resumen

Recepción: 24 de octubre de 2019
Aceptación: 2 de noviembre de 2019

Aurora n.º 21, 2020, págs. 94-103

El pensamiento de Simone Weil puede ser interpretado como una «política de la cultura» que posibilite una lectura *decreativa* de la fuerza social. La reflexión sobre la necesidad de arraigo, en el contexto de la Francia Libre, conduce a Simone Weil a concebir, frente a la idea de grandeza nacional, un nuevo patriotismo nacido de la desgracia y subordinado a la exigencia de justicia, un patriotismo cuyo móvil es la compasión por la fragilidad.

Palabras clave

Política de la cultura, fuerza, necesidad de arraigo, compasión, nuevo patriotismo.

Abstract

The thinking of Simone Weil can be interpreted in terms of a “politics of culture”, which should enable a de-creative reading of social force. Reflection on the need for roots, in the context of Free France, leads Simone Weil to conceive, against the idea of national grandeur, a new patriotism sprung from disgrace and subordinated to the exigence of justice, a patriotism whose motive should be compassion for fragility.

Keywords

Politics of culture, force, need for roots, compassion, new patriotism.

Para C., en la patria del lenguaje

1. «Carnet de Londres» (K18), *Œuvres complètes* [= OC] VI, *Cahiers*, 4, París, Gallimard, París, 2006, pág. 392. [Véase «Notas escritas en Londres (1943)», en S. Weil, *El conocimiento sobrenatural*, Tabuyo, M. y López, A. (trads.), Madrid, Trotta, 2003, pág. 282].

2. «Que la seule action est la pensée» (abril de 1926), OC I, pág. 316, fragmento en el que se refiere al pensar como «acto heroico».

De un tiempo a esta parte, para abordar el pensamiento de Simone Weil, vengo adoptando una perspectiva que, de forma un tanto provocadora, me atrevería a llamar «pragmática», en la acepción primaria del *πρᾶγμα* griego, entendido como ‘acción’. Pienso que no hemos prestado aún suficiente atención a esa anotación de Simone Weil, en el «Cuaderno de Londres», que caracteriza la filosofía como «cosa *exclusivamente* en acto y práctica»,¹ subrayando a conciencia el adverbio. De la propia Simone Weil hay que decir que la filosofía siempre la *hizo* y que en ese hacer fue consecuente con sus primerísimos esbozos en la clase de Alain, en los que sostenía, con un estilo sentencioso, «que la sola acción es el pensar».² La sola acción verdadera, habría que precisar, y por ello, la única verdaderamente eficaz y

«pragmática». ¿Cómo extrañarnos, entonces, de que en ella filosofía y política, por medio de un «concepto de lo político» que pide reinventar, se requieran mutuamente?

Simone Weil trazó y transitó con su pensamiento en acto un confín en el que filosofía y política se tocan y deslindan. Una «acción» la suya a la que en otros lugares me he referido como «política de la cultura»,³ sabedor de estar usando una locución que no pertenece al vocabulario weiliano, pero a la que cabe prestar un valor heurístico que ayude a comprender el sentido de esa acción. La expresión «política de la cultura» se conoce de la pluma de un Norberto Bobbio que, en el clima polarizado de la Guerra Fría, busca definir una «política practicada por el hombre de cultura en cuanto tal» que ponga la mira en «defender las condiciones de existencia y de desarrollo de la cultura».⁴ Reconociendo las «exigencias, obligaciones y poderes de naturaleza política» que son inherentes al mundo de la cultura, Bobbio aclara: «Se trata de saber cuál sea la dirección de esas exigencias, la sustancia de esas obligaciones, la extensión de esos poderes, dicho de otro modo: de tomar conciencia de la cultura como hecho político».⁵ Bobbio y Weil, nacidos ambos en 1909, compartieron la experiencia del totalitarismo y una misma exigencia de lucidez y probidad intelectual frente a los prestigios del poder; sin embargo, la estilización que el primero hace del «hombre de cultura», en la atarida atmósfera ideológica de la Europa de posguerra, muy probablemente no habría sido del agrado de la segunda. Aun así ambos coinciden, a mi modo de ver, en una misma orientación que concibe la «cultura» (la última Simone Weil hablará de «medio humano», de «medio vital» y de «arraigo», *enracinement*) como el verdadero espacio público de la vida colectiva, el cual se caracteriza por la libre circulación y discusión de ideas. Es decir, por la propuesta y puesta en práctica de esquemas de pensamiento y acción, de «pensamiento en acto». O, en los justos términos de Simone Weil, de «lecturas». Una tarea crítica sin fin de lectura de lecturas a la que, por mi parte, he denominado «trabajo de la cultura».

Las modalidades del compromiso político de Simone Weil son suficientemente elocuentes a este respecto, pues siempre entendió que la participación suponía la distancia crítica, nunca una adhesión que equivaliera a la dejación de la libertad de pensar. O de pensar a la contra: pues, como escribiera Rosa Luxemburgo, «la libertad es siempre libertad de los que piensan de otro modo».⁶ En Simone Weil encontramos una política de la cultura que busca velar e intervenir por la creación de condiciones materiales y espirituales que hagan posible el pensamiento, esto es, en su caso, que ante todo salvaguarden la facultad de discernimiento y de atención de los individuos frente a la dominación de lo colectivo, al «ídolo social», como ella gusta de llamar al ámbito por antonomasia del imperio de la fuerza.

3. Así en «Simone Weil et le problème d'une politique de la culture», presentado en el coloquio «Simone Weil, réception et transposition», celebrado en Cerisy-la-Salle del 1 al 8 de agosto de 2017.

4. Véase N. Bobbio, «Politica culturale e politica della cultura», en *Politica e cultura*, Milán, Einaudi, 2005, pág. 21.

5. *Ibidem*, pág. 20.

6. «Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden»: frase que Rosa Luxemburgo añade al margen en su manuscrito sobre la Revolución rusa, que verá la luz póstumamente en 1922.

7. «Cahier VII» (K7), OC VI, *Cahiers*, 2, pág. 434. [Véase S. Weil, *Cuadernos*, Ortega, C. (trad., coment, y nn.), Madrid, Trotta, 2011].

8. Como dice en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), OC II, *Écrits historiques et politiques* 2, pág. 107. [Véase la edición española de las *Reflexiones*, Revilla, C. (pres. y trad.), Madrid, Trotta, 2015, pág. 100].

9. Me remito a las páginas finales del artículo «Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?» (1933), OC II, *Écrits historiques et politiques*, 1, págs. 280-281. [Véase S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, Fernández Buey, F. (prol.), López, A. y Tabuyo, M. (trads.), Madrid, Trotta, 2007, págs. 80-98].

10. Véase «Un appel aux ouvriers de Rosières» y «Lettres à Victor Bernard», en S. Weil, *La condition ouvrière*, Chenavier, R. (pres. y nn.), París, Gallimard, 2002, págs. 203-251. [Véase S. Weil, *La condición obrera*, Chenavier, R. (introd. y nn.), Escartín Carasol, T. y Escartín Carasol, J. L. (trads.), Madrid, Trotta, 2014, págs. 157-161 y 162-188]. Desarrollo este asunto en la primera parte de mi trabajo «El espíritu cristiano puro y simple», en *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, Salamanca, Sígueme, 2018, págs. 151-162.

11. Nos remitimos al escrito «¿Estamos luchando por la justicia?»; véase S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957, págs. 45-57. [Véase Weil, S., *Escritos de Londres y últimas cartas*, Larrauri, M. (pról. y trad.), Madrid, Trotta, 2000, págs. 41-50].

En una anotación de sus *Cuadernos* de comienzos de 1942 precisa de forma retrospectiva en qué había consistido la peculiaridad de su compromiso político: «LA MEDITACIÓN SOBRE EL MECANISMO SOCIAL ES EN ESTE SENTIDO UNA PURIFICACIÓN DE PRIMERA IMPORTANCIA. / (Y por tanto no me he equivocado al bordear durante tantos años la política)». ⁷ Un «bordear la política», pues. Es decir, un mantenerse en la linde de la política para discernir y preservar al límite otro concepto de lo político frente a lo que constituye la entraña de la política de poder. La «meditación sobre el mecanismo social», nos dice, es «una purificación». O, por emplear una noción específica de su pensamiento, una de-creación. De-creación como creación o invención de formas político-culturales, de lecturas, que no se adhieran al mecanismo de la fuerza social, a la violencia de su prestigio. (Señalemos que en la anotación citada, se dice justo antes que la «consciencia» es «engañada» o «absorbida» (*abusée*) «por lo social», que está «suspendida de lo social», y que se trata de desprenderla, de desapegarla, un «desapego que es el más difícil».) Política de la cultura, en fin, como *lectura decreativa de la fuerza*.

Interpreto desde esta perspectiva la militancia de Simone Weil en el sindicalismo revolucionario, con su constante empeño por hacer reflexionar a los trabajadores sobre la situación del movimiento obrero en el escenario de preguerra, haciendo «el inventario de la civilización presente» ⁸ y suministrando las herramientas de análisis para «comprender la fuerza que nos aplasta», como «preparación para la acción», una vez desencantados de las falsas ilusiones sobre la revolución y contando con la sola «fuerza de alma y de espíritu». ⁹ O también, tras la «experiencia de fábrica», el proyecto de una «colaboración desde abajo» con Victor Bernard, director técnico de las fábricas de Rosières, haciendo un llamamiento a los obreros a que presten atención a su tiempo de trabajo, a que expresen su sufrimiento durante ese tiempo, pero también sus alegrías, para leerse en su condición, de manera que puedan «recuperar o conservar, según el caso, el sentimiento de su dignidad»: un arte de lectura que, «a fuerza de ingenio», evite alimentar la escalada del mecanismo de la fuerza social, poniendo ese mecanismo al descubierto. ¹⁰ Y no es otra la inspiración de su «programa para tiempo de guerra» como resistencia espiritual al «hitlerismo», que, a partir de 1938, marca el empeño «político» de Simone Weil: cómo «luchar bien», esto es, de manera a la vez justa y eficaz, sin dejarse corromper por el contacto de la fuerza, por su desmesura y su fatalidad. Una preocupación que se vuelve casi obsesiva en los escritos de Londres, donde sostiene que para combatir por la justicia «no basta con discernir cuál es el campo de la menor injusticia», sino que «es preciso además estar habitado por el espíritu de justicia». Un espíritu, dice, que solamente puede brotar de una «locura de amor» que «hace de la compasión un móvil mucho más poderoso que la grandeza, la gloria e incluso el honor para todo tipo de acción, incluido el combate». ¹¹ Es esta la cuestión que ha de ocuparme a continuación.

Conviene centrarse para ello en el escrito más importante de la etapa final de Londres, el texto inacabado publicado póstumamente en 1949 como *L'Enracinement*, pero que Simone Weil había encabezado, como es sabido, con el rótulo de «Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano». ¹² De él están tomados en su literalidad los dos sintagmas unidos en el título del presente ensayo: la compasión por la fragilidad comprendida como móvil de un nuevo patriotismo. ¹³ Pues el motivo político y jurídico, por serlo asimismo «espiritual», de esta especie de memoria que es el «Preludio» (escrita a vuelapluma y a contrapelo y que su autora pretendió destinar a la comisión para el estudio de los problemas de posguerra creada en el seno de la France Combattante por el jurista René Cassin) es dar a pensar la legitimidad que había de asistir al movimiento resistente de Londres para insuflar una nueva inspiración al pueblo francés, no solo con vistas a la victoria, sino también, justamente, en orden a la reconstrucción política y moral del Estado. En la línea de su programa para tiempo de guerra, una vez abandonadas las posiciones de un pacifismo a ultranza, la preocupación de Simone Weil es determinar qué clase de sacrificio puede legítimamente reclamar para sí una colectividad histórica, de manera que la entrega que los individuos tuvieran que hacer de sus vidas a dicha colectividad responda a la exigencia de justicia. ¹⁴ O acudiendo a las dos nociones clave de *L'Enracinement*: de lo que se trata es de la articulación entre «obligación» y «arraigo», entre el deber incondicionado para con *este* ser humano concreto considerado en su destino eterno y la atención también debida a las necesidades terrenas del cuerpo y del alma que ligan a *este* ser humano concreto al mundo a través del medio vital de una colectividad. La concepción del «nuevo patriotismo» reclamado por Simone Weil pretende hacerse cargo de «nuestra situación»: que «solo a través de las cosas y los seres de aquí abajo puede el amor humano penetrar hasta lo que habita detrás». ¹⁵ (He denominado a esta situación nuestra, del ser humano a secas, «encarnadura». No la encarnación de lo trascendente en lo terrenal, sino la reencarnación, *en cierto modo*, de lo humano terreno en sí mismo *en* y *como* la ausencia del Bien. Como muestra el comentario de Simone Weil a la *República* de Platón, lo que está en juego aquí es un «habitar la ciudad en estado de vigilia»: una vela que hace ciertamente a la iluminación del «filósofo místico», que ha contemplado el Bien cara a cara, pero que ante todo hace al discernimiento del «ciudadano filósofo» que se separa del Bien absoluto y no lo idolatra, en favor de la consideración de los bienes relativos en su calidad de puentes o intermediarios hacia el Bien. ¹⁶ En nuestro caso, la patria).

Entre los planes de la mencionada comisión para la reforma del Estado figuraba la elaboración de una declaración de deberes hacia el ser humano. ¹⁷ Relegada a labores de «desbrozamiento intelectual», ¹⁸ y una vez que su propio «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» hubo naufragado definitivamente entre la indiferencia o la incredulidad de sus superiores en el comisariado del Interior,

12. Para las citas de *L'Enracinement* seguimos el volumen segundo de los *Écrits de New York et de Londres* (OC V/2), en edición de R. Chenavier y P. Rolland. Pero es de interés la edición de F. de Lussy y M. Narcy, *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, Flammarion, 2014. En su «Présentation» (págs. 57-71) se informa sobre la historia del manuscrito del «Preludio», su transmisión y las circunstancias de su publicación con el título de *L'Enracinement* en la colección «Espoir», creada por Albert Camus en la editorial Gallimard. [Véase Weil, S., *Echar raíces*, Capella, J. R. (pres.), González Pont, J. C. y Capella, J. R. (trads.), Madrid, Trotta, 2014].

13. *L'Enracinement* contiene una reflexión sobre los móviles de la acción eficaz, en particular por lo que respecta a «la acción pública como modo de educación del país» (OC V/2, págs. 263 y ss.).

14. No obstante, el abandono de lo que he llamado «pacifismo a ultranza» no se traduce en la aceptación del realismo político. Muy al contrario, la resistencia espiritual al hitlerismo, que según Simone Weil debía ser determinante en la estrategia de guerra de los Aliados, significa una valoración más acendrada de esa dignidad a la que, según la joven militante pacifista, no le asistiría al individuo el derecho de renunciar.

15. OC V/2, pág. 240.

16. Se trata del escrito del período de Marsella conocido como «Dios en Platón». Pienso sobre todo en el siguiente pasaje de dicho comentario: «En suma, después de haber arrancado el alma al cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe así acabar la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna». Véase OC IV, *Écrits de Marseille*, 2, pág. 101. [Véase Weil, S., *La fuente griega*, Escartín, J. L. y Escartín, M. T. (trads.), Madrid, Trotta, 2005, págs. 77-124].

17. A André Cassin se deberá más tarde la redacción de la «Declaración universal de derechos del hombre», presentada en París en 1948.

18. Tareas que habían de consistir en la redacción de informes sobre los numerosos documentos procedentes de Francia, elaborados por la Resistencia «interior»,

en los que se vertían propuestas y se discutían asuntos relacionados con la reconstrucción política, jurídica, social y económica del país, entre ellos, nuevos planes de constitución. Para los detalles organizativos de la France Combattante en Londres, véase la mencionada «Présentation», págs. 11-15. Es la propia Simone Weil la que emplea la expresión «déblayage doctrinal» para referirse, con un dejo de ironía, a los planes para con ella («Présentation», pág. 17).

19. Véase OC V/2, págs. 95-105, donde dichos esbozos se presentan agrupados bajo el título de «Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano».

20. Véase, por ejemplo, la conferencia de André Philip, jefe del comisariado del Interior, sobre «Los fundamentos jurídicos y morales de la Resistencia francesa», dada en noviembre de 1942 en Nueva York y a la que asistió Simone Weil. Para el texto, de donde tomo la cita, véase la mencionada edición de F. de Lussy y M. Narcy, págs. 425-437.

21. En carta a sus padres del 1 de marzo de 1943 escribe: «Pues mis pequeñas ideas personales y mi pequeña concepción del mundo han continuado en cierta medida, desde que estoy aquí, presentando caracteres de proliferación cancerosa» (*Écrits de Londres et dernières lettres*, pág. 232, y en la citada edición española, pág. 181).

22. Así en la propuesta que Simone Weil tituló, entre paréntesis y signos de interrogación: «(¿Texto condensado que quizá podría constituer verdaderamente el preámbulo de una declaración oficial?):»: «Hay una realidad situada fuera del mundo y que escapa a todas las facultades humanas excepto la atención y el amor. A ella responde la exigencia de bien absoluto que está siempre en el centro del corazón de todo hombre» (OC V/2, pág. 95).

23. Véase el conocido introito de *L'Enracinement*, OC V/2, págs. 111 y ss.

24. No es posible extenderse aquí sobre la crítica al derecho y a la noción de persona incardinada en el derecho natural, en contraposición a la justicia, que despliega Simone Weil en su ensayo «La persona y lo sagrado», el otro escrito fundamental del periodo londinense. Véase *Écrits de Londres et dernières lettres*, págs. 23 y ss., y las págs. 17-40 de la citada edición española.

25. OC V/2, págs. 113-114.

26. No es casual que al buscar una nueva determinación del ser-en-común del

Simone Weil buscó tomar parte en esos trabajos. Prueba de ello es el «Preludio», así como también los distintos esbozos sistemáticos para la proyectada declaración que adoptan la forma de una «profesión de fe». ¹⁹ La idea de una confesión de fe, de unos «valores universales [...] centrados en la idea fundamental del carácter sagrado de la persona humana» ²⁰ que sustentaran una nueva declaración de derechos, estaba en el ánimo de los resistentes de la Francia Libre, que sin duda pretendían emular el espíritu de los constituyentes de 1789. Sin embargo, la «pequeña concepción del mundo» ²¹ de Simone Weil, resumida en los dos artículos fundamentales de «su» profesión de fe (una realidad, Bien absoluto que no ejerce ni padece la fuerza y cuya existencia consiste en estar ausente aquí abajo, en ser ajena al mundo sometido a la necesidad; y el deseo de bien que habita en la parte más secreta del alma humana y atestigua esa realidad extraña), ²² establece la precedencia de la obligación incondicionada sobre el derecho, ²³ que junto con las nociones de «persona» y «democracia» pertenece a una región intermedia: siendo las tres «totalmente ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural», están solo «un poco por encima de la fuerza bruta». ²⁴ Pero sobre todo recalca la dependencia del derecho con respecto al Estado. Y es esto lo que nos interesa ahora para recapitular la argumentación de Simone Weil: la sustitución, por así decir, de la tríada derecho-persona-Estado por otra formada por las nociones de «obligación», «necesidad» (*besoin*) y... «patria». Para llegar a esta, organizaré mi exposición en tres momentos, dedicados respectivamente a las nociones de «colectividad» y «arraigo», a la crítica del Estado y la anagnórisis de la historia moderna de Francia, y a la concepción de un nuevo patriotismo.

Si leemos con detenimiento las primeras páginas de *L'Enracinement*, comprobamos que el lazo entre obligación y necesidad (que «la obligación no se cumple más que si el respeto es efectivamente expresado, de manera real y no ficticia; [y que] solo puede serlo por el intermedio de las necesidades terrenas del hombre») ²⁵ está entreverado a su vez con la justa relación entre individuo y colectividad. ²⁶ Así advierte: «La obligación solo vincula a los seres humanos. No hay obligaciones para con las colectividades como tales». ²⁷ Pero, una vez reconocidas las «necesidades de la vida de aquí abajo», físicas y morales, análogas al hambre, como «materia» diríamos de la obligación hacia el ser humano, se sigue que «se debe respeto a una colectividad, sea la que sea (patria, familia o cualquier otra), no por ella misma, sino como alimento de un cierto número de almas humanas». ²⁸ En tiempo de guerra, cuando la existencia de la colectividad está amenazada, ese respeto podría llegar al «sacrificio total» del individuo, pero eso no quiere decir que «la colectividad esté por encima del ser humano». ²⁹ Anticipando implícitamente la noción de arraigo y sus posteriores consideraciones sobre la patria, Simone Weil aduce dos razones del respeto a la colectividad. En primer lugar, cada colectividad es única: «El alimento que una colectividad proporciona al alma de quienes son sus miembros no tiene equivalente en el universo entero». ³⁰ Pero, justo por eso, no se le debe «más

que un respeto análogo al que se debe al alimento».³¹ Por otra parte, «por su duración», la colectividad «ya penetra en el futuro» y «tiene sus raíces en el pasado». Sobre todo, la dimensión del pasado, la pervivencia en el tiempo, es decisiva en cuanto al alimento espiritual de sus miembros y a la vivencia del destino eterno del ser humano:

[La colectividad] constituye el único órgano de conservación de los tesoros espirituales juntados por los muertos, el único órgano de transmisión mediante el cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única cosa terrena que tiene una ligazón directa con el destino eterno del hombre es la irradiación, transmitida de generación en generación, de aquellos que supieron tener plena conciencia de ese destino.³²

Siguiendo con la analogía del sustento, que conduce enseguida a la definición y enumeración de las necesidades del alma, Simone Weil señala de pasada tres posibilidades: que, en vez de servir de alimento, la colectividad «se coma las almas»; que proporcione «un alimento insuficiente»; o que la colectividad esté muerta y que, «sin devorar las almas, tampoco las alimente». La colectividad es, por tanto, el medio sustentador de los individuos, pues mantiene viva la memoria de su destino eterno atendiendo a sus necesidades físicas y morales de vivientes. Cada colectividad es una «vividura»³³ única, un modo único de saberse vivir los individuos unos con otros, en una continuidad en el tiempo y en la luz, o el aire, de una «inspiración».

Que las necesidades del alma solo pueden desenvolverse en el medio de una colectividad es lo que se pone de manifiesto con la última de ellas: el arraigo, *enracinement*, la necesidad de echar raíces:

Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, que comportan automáticamente el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. Cada ser humano necesita tener múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual a través de los medios de los que forma parte naturalmente.³⁴

Una participación «natural», esto es, espontánea, que se genera en la misma actividad consciente de los individuos en «medios» distintos, a través de «múltiples raíces» (lugar, nacimiento, profesión, entorno...)³⁵ Por esta naturalidad entiende Simone Weil el mundo percibido y vivido, un *Lebenswelt*, o como dice ella, «el universo que rodea»³⁶ al individuo, de forma eminente al trabajador, cuya actividad consiste en *leer* ese mundo. El contacto con el mundo se realiza, *naturalmente*, en y como una multiplicidad de medios; el mundo es el cruce y la articulación de lecturas superpuestas: trabajo de la *cultura*. Lejos de consistir en la fijación a un suelo, el arraigo significa la multiplicación de los contactos, el intercambio y la influencia entre medios distintos. La naturalidad de su «estar en casa», de su

hombre, Simone Weil emplee aquí, con toda intención, el término «colectividad», que por tanto hay que deslindar con todo rigor de «lo colectivo», del ídolo social, que ella identifica con el Estado. Tampoco habla, desmarcándose de la «Revolución nacional» «petainista», de «comunidad».

27. OC V/2, pág. 112.

28. *Ibidem*, pág. 115.

29. *Ibidem*, pág. 116.

30. *Ibidem*, pág. 115.

31. *Ibidem*, pág. 116.

32. *Idem*.

33. Empleo la feliz expresión del historiador y filólogo Américo Castro, para quien la «vividura» es la conciencia de sentirse existiendo en una morada vital.

34. OC V/2, págs. 142-143.

35. *Idem*.

36. *Ibidem*, pág. 145.

37. *Ibidem*, pág. 142.

38. Sin solución de continuidad, ni ningún otro tipo de indicación, los principales temas que se van articulando a partir de allí son: la necesidad de repensar la noción de «patria»; la revisión de la historia de Francia a la luz del crecimiento del Estado como único objeto de apego nacional; la doble misión del movimiento de Londres de encontrar y difundir una inspiración entre el pueblo francés; la idea de una *contrahistoria* que preste atención a los vencidos que desaparecen de la Historia, y el esbozo de los fundamentos de una nueva civilización *crisiana* en la que la vida profana estuviera impregnada por la luz de lo sagrado y cuyo centro lo ocuparía la espiritualidad del trabajo. Una «pequeña concepción del mundo», ciertamente, que en realidad supone, como las *Reflexiones* de 1934, un ambicioso programa de pensamiento y acción: la «segunda gran obra» de Simone Weil.

39. OC V/2, pág. 192.

40. Roma es para Simone Weil el Estado propagador de desarraigo por excelencia. En *L'Enracinement* escribe: «Los romanos eran un puñado de fugitivos que se aglomeraron artificialmente en una ciudad; hasta tal punto privaron a las poblaciones mediterráneas de su vida propia, de su patria, de su tradición, de su pasado, que la posteridad los ha tomado, ateniéndose a su propio testimonio, por los fundadores de la civilización en esos territorios» (*Ibidem*, págs. 146-147).

41. «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» (OC II, *Écrits historiques et politiques*, 3, pág. 171). [Véase en la edición española citada de *Escritos históricos y políticos*, págs. 226-270].

42. OC V/2, pág. 204.

être chez soi, no es el encerramiento en sí sino la apertura, la permeabilidad, la aeración.

Una vez enunciado el arraigo como «la necesidad quizá más importante y más desconocida del alma humana» y «una de las más difíciles de definir»,³⁷ en el «Preludio» se continúa con un estudio del desarraigo o desraizamiento (*déracinement*) contemporáneo; primero, como es sabido, en dos secciones más breves sobre el «desarraigo obrero» y el «desarraigo campesino»; luego, en otra más extensa que responde al titulillo, añadido al margen por Simone Weil, de «Desarraigo y nación».³⁸ La nación que, como se dice enseguida, ha sustituido a todas las demás colectividades «que corresponden a territorios»: «La nación, es decir, el Estado». Para dictaminar enseguida la etiología de esta enfermedad del desarraigo, «la más peligrosa» de nuestras sociedades: «Puede decirse que en nuestra época el dinero y el Estado habían reemplazado a todos los demás apegos».³⁹ Ya sea por estos dos factores característicos del proceso de la civilización moderna, que actúan de forma sorda pero corrosiva, ya sea por la violencia más manifiesta y brutal de la conquista militar o el dominio colonial, con el desarraigo los individuos pierden el suelo nutricional de la colectividad (sobre todo, el alimento del pasado y de la continuidad en el tiempo) y quedan física y moralmente a la intemperie, entregados al desnudo mecanismo de la fuerza (a una especie de eterno retorno de lo mismo: la monotonía de la violencia). El desarraigo es la devastación del imperio de la fuerza.

Al Estado moderno como elemento hegemónico de la idolatría de la fuerza había dedicado Simone Weil su ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, de finales de 1939. La tesis allí defendida, conscientemente polémica y audazmente apoyada en la analogía con la expansión de la República romana,⁴⁰ es que el hitlerismo debe su origen a «la idea del Estado centralizado, [d]el Estado como fuente única de autoridad y objeto exclusivo de devoción».⁴¹ Esta misma reflexión, destinada entonces a una relectura crítica de la «civilización» occidental que contribuyera a una resistencia moralmente legítima contra la «barbarie» nazi, es ahora continuada en el «Preludio» a favor de «una nueva concepción de la patria» que sea ajena a la idea de grandeza nacional. «El Estado es una cosa fría que no puede ser amada; pero mata y abole todo lo que podría serlo; así uno está forzado a amarlo, porque no hay más que él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos».⁴² El Estado moderno se ha convertido en el único apego colectivo, en «lo colectivo» por excelencia. Ha vaciado de sustancia moral cualquier colectividad, aniquilando toda vividura, toda forma espontánea de enraizamiento. Frente a la multiplicidad de los medios portadores de vida, característica del arraigo, el Estado crece en la falta de aeración: es esencialmente generador de desarraigo. Representa el tipo de colectividad que «se come las almas».

Es esto lo que Simone Weil intenta mostrar haciendo una recapitulación de la historia moderna de Francia: el sojuzgamiento por las armas de los territorios «franceses» del interior al Estado centralizado (esa «maquinaria con tendencias totalitarias» diseñada por el cardenal Richelieu y progresivamente perfeccionada por Luis XIV, la Convención y el Imperio mediante el recurso a la guerra externa, «pues el prestigio superior de la nación está ligado a la evocación de la guerra»)⁴³ y, ya en los siglos XIX y XX, la expansión colonial. Quien mire hacia atrás a esta historia del acrecentamiento de la grandeza nacional y lo haga sin estar completamente imbuido por una «idolatría sin amor»,⁴⁴ por «esa idolatría de sí mismo que nos ha sido legada con el nombre de patriotismo»,⁴⁵ no podrá evitar, según Simone Weil, un sentimiento de vergüenza. («Hacer memoria» de la historia de la civilización no es otra cosa que asumir esta vergüenza: reconocer en esa historia la historia misma de la barbarie y la violencia).⁴⁶

Pero la autoanagnórisis de Francia habrá de pasar, además, por asumir la «vergüenza pública» del hundimiento súbito de 1940, la experiencia de «un pueblo que ha abierto la mano y ha dejado la patria caer al suelo».⁴⁷ Y, sin embargo, es justamente «el aniquilamiento momentáneo de Francia en cuanto nación» lo que podría ser ocasión, momento propicio, de que «vuelva a ser entre las naciones lo que fue y lo que desde hace tiempo se esperaba que volviera a ser, una inspiración».⁴⁸ Y de que lo sea en medio de la guerra, antes de que con la victoria se convierta de nuevo en una nación. Es en ese intervalo entre la derrota y la victoria donde se juega el sentido de la victoria (si se vence movidos o no por el «espíritu de justicia»). En ese ínterin, «la realidad de Francia se ha hecho sensible a todos los franceses por la ausencia».⁴⁹ Esa concreta realidad, que se ha hecho sensible por «el frío y el hambre», entrando «por la carne hasta el fondo del alma»,⁵⁰ es la «patria».

Simone Weil pide pensar la noción de patria «por primera vez».⁵¹ Un patriotismo que no esté supeditado al Estado, antes bien, que resista a la fascinación del Estado y de lo colectivo. En lugar del prestigio de la fuerza, el móvil de este nuevo patriotismo será la compasión: «una espiritualización de los sufrimientos padecidos» que puede «transfigurar incluso los sufrimientos más carnales, el frío, el hambre».⁵² La compasión por la patria sería entonces la conciencia dolorosa de «las frágiles posibilidades terrenas de belleza, de felicidad y de plenitud».⁵³ Es la condición terrena, incompleta, frágil y pasajera, de la patria lo que puede hacer de ella un objeto de amor, no de adoración o apego:

Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía con la que está cargado es perfectamente pura. [...] El pensamiento de la debilidad puede inflamar el amor tanto como el de la fuerza, pero se trata de una llama de pureza bien distinta. La compasión

43. *Ibidem*, pág. 224.

44. *Ibidem*, pág. 216.

45. *Ibidem*, pág. 226.

46. Un gesto, una actitud y una lectura, en fin, que Simone Weil comparte con Walter Benjamin, entre otros.

47. OC V/2, pág. 193. Sería de interés comparar el análisis que hace Weil de los motivos profundos de la debacle de Francia con el de otros testigos de los acontecimientos. Me permito mencionar aquí dos. El del historiador francés Marc Bloch, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940* (Paris, Gallimard, 1990), quien fue ejecutado en 1944 por pertenecer a la Resistencia. Y el del periodista y escritor español Manuel Chaves Nogales, *La agonía de Francia* (Barcelona, Libros del Asteroide, 2014), que aporta la perspectiva del «patriota liberal» republicano exiliado tras la guerra civil.

48. *Ibidem*, pág. 269. Una inspiración que Simone Weil reconoce, por ejemplo, en el momento revolucionario en el que la nación se identificó con «la embriaguez [!] de la soberanía nacional», y que rastrea en general en una «tradición revolucionaria», «en la parte más o menos subterránea de la historia de Francia» (*Ibidem*, pág. 201).

49. *Ibidem*, pág. 242.

50. *Ibidem*, pág. 253. Recordemos aquí las palabras que le escribía Simone Weil a su amiga Simone Pétrement, una especie de profecía autocumplida sobre sí misma: «Las fatigas de mi cuerpo y de mi alma se transformarán en alimento en medio de un pueblo que tiene hambre» (S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, 1934-1943, Paris, Fayard, 1973, pág. 360). [Puede leerse la biografía en español: *Vida de Simone Weil*, Díez del Corral, F. (trad.), Madrid, Trotta, 1997].

51. *Ibidem*, pág. 194.

52. *Ibidem*, pág. 252.

53. «Luttons-nous pour la justice?», en *Écrits de Londres et dernières lettres*, ed. cit., pág. 56.

54. OC V/2, pág. 251.

55. *Ibidem*, pág. 240.

56. *Ibidem*, pág. 241.

57. *Idem*.

58. *Idem*.

59. *Ibidem*, pág. 243.

60. A esta cuestión he dedicado mi trabajo «Une politique de la kénose»: *Cahiers Simone Weil*, XXXVIII/3 (septiembre de 2015), págs. 227-239.

61. «Una criatura razonable es una criatura que contiene en sí el germen, el principio, la vocación de la decreación» («Cahier VI» (K6), OC VI, *Cahiers*, 2, pág. 384). La locura de amor es la verdadera sensatez.

62. El conocido himno de la Carta a los Filipenses.

63. «Luttons-nous pour la justice?», en *Écrits de Londres et dernières lettres*, ed. cit., pág. 56.

64. «L'Iliade ou le poème de la force», OC II, *Écrits historiques et politiques*, 3, pág. 251. [Véase la ya citada *La fuente griega*, págs. 15-43, con traducción de A. López y M. Tabuyo].

65. OC V/2, pág. 252.

por la fragilidad va siempre unida al amor por la verdadera belleza, porque sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada una existencia eterna, y no la tienen.⁵⁴

Lo que enseña la compasión por la patria (lo citábamos más arriba) es que «solo a través de las cosas y los seres de aquí abajo puede el amor humano penetrar hasta lo que habita detrás».⁵⁵ Hay que aceptar nuestra situación, esa encarnadura «que nos somete a obligaciones absolutas hacia cosas relativas, limitadas e imperfectas».⁵⁶ Y si es verdad que «la obligación hacia la patria se impone como una evidencia»,⁵⁷ también lo es que esa obligación no es idolatría; «no constriñe a darlo todo siempre; solo constriñe a darlo todo a veces».⁵⁸

Justamente, la patria no es un absoluto. Es un medio vital que coexiste con otros medios de arraigo. Como tal, es mediación de otros bienes y, con ellos, en atención a las necesidades físicas y morales de este hombre concreto, el medio terreno donde cumplir las obligaciones para con el destino eterno del ser humano. Formado por bienes y males, este medio no es «el mejor posible», pero existe, «y tal cual es debe ser preservado como un tesoro a causa del bien que contiene».⁵⁹ Muy especialmente por lo que respecta al pasado. No un pasado glorioso, no la «envoltura histórica» que reluce como una pátina con los prestigios de la fuerza. Lo que hay que amar del pasado es la «patria muda, anónima, desaparecida». Principio de lectura de una «contra-historia»: a contrapelo de la Historia con mayúscula y entre líneas de las lecturas consagradas por la fuerza.

El «nuevo patriotismo» que pide Simone Weil surge del fondo de la desgracia del país, no del orgullo de su grandeza histórica, de la grandeza sida o de la que se promete, en un futuro que habrá de ser más grandioso que todo pasado y todo presente. Solo puede estar subordinado a la justicia un patriotismo que brota del vaciamiento, de la kénosis de toda grandeza.⁶⁰ De un abajamiento consentido. De una decreación que es «locura de amor» razonable.⁶¹ La locura de amor, leemos en otro de los escritos de Londres, «obliga [*contraint*] a abandonarlo todo por la compasión, y, como dice san Pablo de Cristo, a vaciarse».⁶² Y continúa Simone Weil: «En medio mismo del sufrimiento injustamente infligido, ella hace que consintamos sufrir la ley universal que expone a toda criatura de este mundo a la injusticia».⁶³ Pero ese consentimiento no es aceptación de la fuerza. Al contrario. Recordemos el final del comentario de Simone Weil sobre la *Iliada*: «No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo».⁶⁴ La compasión es conocimiento, pues «tiene los ojos abiertos al bien y al mal y encuentra, tanto en uno como en otro, razones de amar. Es el único amor aquí abajo que sea verdadero y justo».⁶⁵

Las páginas de *L'Enracinement* dedicadas a la patria están traspasadas por la misma piedad que embarga a Jaffier, el personaje de *Venecia*

salvada, ante la frágil realidad de la ciudad, a punto de sucumbir a la conjuración.⁶⁶ Nacen de la misma compasión por las civilizaciones destruidas que inspirara los dos ensayos sobre el país de Oc,⁶⁷ cuyos habitantes, recuerda ahora su autora, «estaban animados por un patriotismo intenso hacia aquello que denominaban su “lenguaje”, palabra con la que designaban la patria».⁶⁸ Los trovadores occitanos, dice en uno de esos textos, expresaban la alegría «de una manera tan pura que, a través de ella, traslucía el dolor punzante, el dolor inconsolable de la criatura finita». Como en estos versos:⁶⁹

*Can vei la lauzeta mover
de joi sas alas contra·l rai
que s'oblid'e-s laissa chazer
per la doussor c'al cor li vai.*

66. Véase S. Weil, *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, París, 1968. [En español tenemos la edición con el mismo título: *Poemas seguidos de Venecia salvada*, Muñoz Fernández, M. (trad., pres. y nn.), Madrid, Trotta, 2006].

67. «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique» (1940-1941) y «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?» (1942), OC IV, *Écrits de Marseille*, 2, págs. 403-413 y 414-424, respectivamente.

68. OC V/2, pág. 198.

69. OC IV, *Écrits de Marseille*, 2, pág. 421. Simone Weil cita (pero en francés) los primeros versos del poema «La lauzeta» («La alondra»), el canto más célebre del trovador limusino Bernat de Ventadour (o Ventadorn), de la segunda mitad del siglo XII. Una traducción castellana sería: «Cuando a la alondra veo mover | de alegría sus alas contra el rayo, | que se olvida y deja caer | por la dulzura que en el corazón le va».