

Articoli/1

Arraigo, decreación y encarnadura en Simone Weil

Alejandro del Río Herrmann

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/09/2019. Accettato il 07/02/2020.

ROOTS, DECREATION AND INCARNATION IN SIMONE WEIL

The last Simone Weil (1909-1943) tries to think a form of political coexistence, which, paradoxically, consists in being rooted in the homeland of this world as being in exile. In the midst of her activity in London as a member of France Libre, after her hopes of being sent on a dangerous mission on French soil have been dashed, the aim of Simone Weil is to found political life by means of an inspiration not subjected to 'force', as is the case with the Modern State. Her vision of collectivity can be understood as a triple articulation of *enracinement* and *décreation*: an horizontal axis, consisting of the poles of individual and collectivity; a vertical axis, the hiatus between that which is «beyond this world» and that which is «here below», and finally, a temporal axis, composed of «treasures of the past» and «premonitions of the future». This articulate (political) being-in-the-world may be called 'incarnature'.

«Solo la luz que cae continuamente del cielo le suministra
a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra
las poderosas raíces. El árbol está en verdad enraizado en el cielo».

Simone Weil, *La persona y lo sagrado*

1. Pensar el arraigo desde Londres

Cuando Simone Weil llega por fin a Londres, el 14 de diciembre de 1942, aún acaricia la idea de poder «participar en cualesquiera trabajos útiles y

peligrosos»¹ que contribuyesen «a ganar la guerra, pues puede estar perdida»². Pero la esperanza de tomar parte activa, física, en la lucha, que la había sostenido desde que en mayo abandonará junto a sus padres el suelo francés con destino a Nueva York, se verá enseguida frustrada. Su «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» (una propuesta osada, cuando no descabellada) topa con la indiferencia o la incredulidad de los dirigentes de la Francia Combatiente en Londres³, que la destinan a labores de «desbrozamiento doctrinal» en el comisariado del Interior, creado para «organizar y pilotar la resistencia política en Francia»⁴.

Sus tareas habían de consistir en la redacción de informes y memorias a partir de los numerosos documentos procedentes de Francia, elaborados por la Resistencia «interior», en los que se vertían proposiciones y se discutían asuntos tocantes a la reconstrucción política, jurídica, social y económica del país en caso de victoria. Eran asimismo frecuentes los planes de una nueva constitución que llegaban a Londres, sobre alguno de los cuales hubo también de pronunciarse Simone Weil⁵. En este hervidero de ideas, se vinculará por propia iniciativa a las discusiones sobre la reforma del Estado que tenían lugar en el marco de una comisión para el estudio de los problemas de posguerra creada por el jurista René Cassin⁶, donde se trató en especial de un proyecto de declaración de «deberes del hombre». Su escrito más importante de este periodo final, publicado

¹ Véase su *Demande pour être admise en Angleterre*, OC [= *Œuvres complètes*] IV/1, pp. 393-400. Esta «petición», redactada entre febrero y abril de 1941, alega los motivos que avalan a sus ojos su paso clandestino a Inglaterra para continuar desde allí la lucha uniéndose a la Francia Libre. Dice en ese mismo escrito: «Si los ingleses, por desgracia, resultaran vencidos, no deseo sobrevivir a tal derrota; si resultan victoriosos, lo que deseo, antes de asistir a esa victoria, es haber padecido por ella tantos sufrimientos y peligros como el que más. Este es mi deseo más ardiente».

² Como afirma en octubre de 1942, consciente del curso incierto de la guerra, en carta a Boris Souvarine; véase S. Weil, *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, ed. de F. de Lussy y M. Nancy, Paris 2014, *Présentation*, p. 10.

³ De la realización de este Proyecto esperaba Simone Weil no solo la efectividad del factor moral, que consideraba decisivo en la estrategia de victoria de los aliados, sino la ocasión de exponer su propia vida en una acción a todas luces temeraria. La versión más completa que se conoce del Proyecto se halla en la carta del 30 de julio de 1942 dirigida a Maurice Schumann desde Nueva York. A pesar de la mediación de Schumann, el Proyecto no contó en la decisión de André Philip, jefe del comisariado del Interior, de llamar a Simone Weil a Londres. En cambio, Philip, diputado socialista, le reconoce «haber leído con admiración antes de la guerra muchos de [sus] artículos»; véase la carta de Philip a Weil del 14 de septiembre de 1942, en S. Weil, *Œuvres*, Paris 1999, p. 1246.

⁴ Para los detalles organizativos de la France Combattante en Londres, véase *Présentation*, pp. 11-15. Con la expresión «déblayage doctrinal» se refiere la propia Simone Weil, no sin un punto de ironía, a los planes de Philip para con ella (*Présentation*, p. 17).

⁵ Véase *Présentation*, p. 19. A un proyecto de la pluma del propio André Philip están dedicadas sus «Remarques sur le nouveau projet de Constitution», recogidas en S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, pp. 85-92. Philip había pronunciado en Nueva York, en noviembre de 1942, una conferencia sobre «Los fundamentos jurídicos y morales de la Resistencia francesa», a la que asistió Weil.

⁶ A André Cassin se deberá luego el texto de la «Declaración universal de derechos del hombre» presentado en París en 1948.

póstumamente en 1949 como *L'Enracinement*, pero que ella había titulado «Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano», es el precipitado de su afán por intervenir en esos trabajos⁷. Otros papeles y materiales, entre los que descuella el ensayo conocido como «La persona y lo sagrado», verán la luz una década más tarde, en 1957, reunidos bajo el neutro epígrafe editorial de *Escritos de Londres*. Sin embargo, a pesar de que todos estos textos llevan la impronta de la circunstancia concreta y no son comprensibles al margen de esta (¿pero no es este el caso de la entera «obra» de Simone Weil?), el clima que en ellos se respira y la intención que ponen de relieve desbordan el trabajo de análisis que inicialmente le fuera encomendado a su autora, incardinándolo, como no podía ser de otro modo, en una dimensión muy distinta. Sus superiores entendieron muy pronto que no podían hacer otra cosa con ella que «dejar que se tomara la libertad de escribir lo que sentía la necesidad de escribir»⁸. Y es así como, recluida en un cuartito, se entrega a una incontenible y desasosegada actividad de escritura, que solo se verá interrumpida por el desplome físico de mediados de abril⁹.

En carta a su amiga Simone Pétrement del 7 de septiembre de 1941, hablando de la «necesidad interior» que la llevaba permanentemente a exponerse buscando el contacto con la realidad, había ensayado esta predicción sobre sí misma: «Las fatigas de mi cuerpo y de mi alma se transformarán en alimento en medio de un pueblo que tiene hambre»¹⁰. No es casual, es una fatalidad, que *L'Enracinement* tenga como centro neurálgico las «necesidades del alma», que guardan relación con la «vida moral» y que «son a la vida del alma lo que para la vida del cuerpo son las necesidades de alimento, de sueño y de calor»¹¹. El alma de Simone Weil se vio privada en Londres del alimento que le era más necesario en ese momento y que más deseaba: compartir la desdicha de los otros «en medio de un pueblo [*sc.* el francés] que tiene hambre». Lamentará la decisión de haber dejado Francia. Morirá en realidad de este pesar y de esta otra inanición, más devastadora que el hambre física.

Como dirá a Maurice Schumann, quejándose a comienzos de 1943 de su nuevo destino cuando aún buscaba ser enviada a Francia en alguna misión peligrosa, para pensar y escribir ella requería «el contacto del objeto», «el único sitio —añadía— donde, para un espíritu como el mío pueden brotar las ideas»¹². Pero fue justamente de la «ausencia de objeto», desde la distancia forzosa del exilio

⁷ Sobre la historia del manuscrito (inacabado, el texto se interrumpe bruscamente) 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, informa la ya citada *Présentation*, pp. 57-71.

⁸ En palabras del más directo de ellos, Francis-Louis Closon; véase P. Rolland, «Avant-propos I. Un texte pour la France libre», OC VI/2, pp. 11-45, cita pp. 13-14; este volumen segundo de los *Écrits de New York et de Londres* ofrece el texto de *L'Enracinement*; por él citamos en adelante.

⁹ Simone Weil intentó seguir trabajando en el manuscrito de *L'Enracinement* durante su estancia en el hospital de Middlesex, dejándolo inacabado.

¹⁰ Véase S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil* II. 1934-1943, Paris 1973, p. 360.

¹¹ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 116-117.

¹² S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 212.

(otra figura, imprevista esta vez, del «apremio de la dura necesidad»¹³), de donde había de brotar, a través de una escritura desasida del mundo y sin barandillas del pensar¹⁴, a vuelapluma y a contratiempo, una reflexión política inusitada, difícilmente clasificable, sobre la ciudad de los hombres. No solo un programa «estratégico», no solicitado e ignorado, de la misión del «movimiento francés de Londres» antes, en el momento e inmediatamente después de la liberación, a través de una personalísima anagnórisis de la historia de Francia guiada por la concepción de un «nuevo patriotismo» que había de nacer de la conciencia de la derrota y sustentarse en un sentimiento de pérdida. Sino una indagación (ella hablará de una «elevación de pensamiento») sobre las «condiciones políticas del alimento espiritual de los seres»¹⁵, y el esbozo de una civilización (europea), de un medio vital o una «vividura»¹⁶, en la que lo «sagrado», la inspiración del Bien, pudiera «impregnar de luz toda la vida profana, pública y privada, sin nunca dominarla de ningún modo»¹⁷. Un discurso que combina de forma sorprendente el lúcido análisis político con la luminosa penetración espiritual, desafiando cualquier interpretación que se atenga a esquemas preconcebidos y obligando al lector a atender a la novedad de su propuesta.

Para leer a Simone Weil conviene seguir la indicación que ella misma nos da para el estudio de los filósofos: «situarse en el centro del pensamiento del autor» y considerar sus fórmulas «desde el mismo punto de vista del autor». Pues, nos dice, «sucede con una obra filosófica como con ciertos cuadros; no son más que un amasijo informe de colores hasta que uno no se ha situado en un cierto punto desde el que todo se ordena»¹⁸. Podemos ganar una perspectiva así, desde la cual el pensamiento de la última Simone Weil «se ordena» adquiriendo una figura determinada, gracias a la noción de *enracinement*, de arraigo o enraizamiento. El arraigo es ciertamente un punto focal de su pensamiento¹⁹. Cabe concebirlo como un cruce en el que se cortan varios ejes: un eje «horizontal», constituido por los polos de «individuo» y «colectividad»; otro «vertical», en el que se abre el hiato, pero también se trama la misteriosa consonancia, entre lo de «por encima de este mundo» y lo de «aquí abajo»; y finalmente, entrecruzado con estos dos, un tercer eje, temporal, formado por la coexistencia de «tesoros del pasado» y «presentimientos del futuro». A esta complejidad de planos superpuestos hay que atribuir sin duda la dificultad que, de pasada, reconoce Simone Weil en «definir» el arraigo. Una dificultad bienvenida, pues expone a las claras otra

¹³ Como se lee en el umbral de su *Diario de fábrica*, donde cita las palabras de Héctor a Andrómaca en el canto VI de la *Iliada*.

¹⁴ El *Denken ohne Geländer*, «pensar sin barandillas», de Hannah Arendt.

¹⁵ B. Saint-Sernin, *L'âme et la raison dans L'Enracinement*, «Cahiers Simone Weil», XXVI/3, septiembre de 2003, p. 243.

¹⁶ Según la feliz expresión del historiador y filólogo Américo Castro, para quien la «vividura» es la conciencia de sentirse existiendo en una morada vital.

¹⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 208.

¹⁸ S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, OC IV/1, p. 59.

¹⁹ No iban desencaminados los editores del manuscrito del «Preludio» cuando decidieron publicarlo con este otro título.

noción weiliana, la de «lectura», el arte de composición de planos distintos que en otros lugares hemos dado en llamar «política de la cultura»²⁰. Porque la práctica pensante a la que invita Simone Weil previene justamente contra las lecturas planas, unívocas, monótonas, en un doble sentido intelectual y moral. En el caso del arraigo, una lectura plana semejante sería entenderlo, sin más, como el hundimiento en el suelo, el ocultamiento en lo terreno, la pertenencia, en fin, al elemento telúrico. Congruente con esta visión sería la comunión en lo colectivo, la fascinación del «nosotros», contra la que no dejó de advertir Simone Weil como la forma más perniciosa de idolatría²¹.

Muy al contrario de todo enterramiento, el arraigo, en el entrecruzamiento mutuo de los tres planos de lectura mencionados, se configura como un ámbito poroso, a un tiempo delimitado y abierto. Su característica peculiar es la aeración. Echar raíces significa, en Simone Weil, respirar en una atmósfera, circular en un ambiente, compartir un entorno vital, recibir la inspiración de otros medios e incidir en ellos. El arraigo es un ámbito de constante mediación. Pero esa «conversación poética con el mundo» que, por citar aquí los oportunos términos empleados por Jean Lacroix, significa enraizarse²², se desarrolla, tal es nuestra hipótesis de lectura, en armonía de contrarios. A esta armonía de contrarios se refiere Simone Weil en sus Cuadernos de Marsella: «creación y decreación, como fuerza centrífuga y centrípeta»²³; o también: «Participamos en la creación del mundo de-creándonos nosotros mismos»²⁴. El arraigo, en cuanto «participación en la creación de mundo», esto es, como habitar y hacer mundo, solo puede tener lugar en un régimen de-creativo. La decreación, entendida —según veremos— en calidad de retirada o desistimiento, es aeración: hace sitio al mundo como medio e interrelación de medios.

Leer en esa conjunción las nociones de arraigo y decreación desemboca en «la posibilidad de un cristianismo verdaderamente encarnado». Esta cuestión, junto con la «impregnación» de la vida profana por la luz de lo sagrado, implica

²⁰ Puede verse a este propósito nuestro trabajo *Simone Weil et le problème d'une politique de la culture*, en el volumen colectivo *Simone Weil: réception et transposition (Colloque Cerisy 2017)*, Paris.

²¹ Un análisis histórico, político, social y religioso, el de Weil, que, tras las formulaciones más obvias de ese arraigamiento malo en lo colectivo, como podría ser la «doctrina» nacionalsocialista de *Blut und Boden* («sangre y suelo»), descubre al Estado moderno como objeto de idolatría por excelencia.

²² Simone Weil hubo de leer, y con suma atención, el artículo de Jean Lacroix *Personne, individu, communauté*, publicado en marzo de 1942 en «Cahiers d'Uriage» (3/29, pp. 9-20). Este caracteriza ahí a la persona como acto que se encarna en el mundo viviente, que se enraíza en lo real. Véase la citada *Présentation*, pp. 24-25, y, para el texto de Lacroix, las páginas 439-455 de esa misma edición de F. de Lussy y M. Narcy. Como señalan estos, la escuela de cuadros de Uriage, cerca de Grenoble, se convirtió en un «nido de resistentes», y a ella acudieron intelectuales como Emmanuel Mounier o Jean Lacroix para impartir conferencias. En su crítica a Jacques Maritain, cuya concepción de la persona y del derecho natural acomete con dureza en «La persona y lo sagrado», Weil encontró sin duda en Lacroix motivos afines a su propia inspiración.

²³ S. Weil, *Cahier VI*, OC VI/2, p. 384.

²⁴ S. Weil, *Cahier VII*, OC VI/2, p. 432.

«una solución armoniosa del problema de las relaciones entre individuos y colectividad», como escribiera Simone Weil al padre Perrin poco antes de partir hacia el exilio²⁵. Con ella se ocupará de forma intensa, durante su breve paso por Nueva York, en el texto más tarde conocido como *Carta a un religioso*, donde declara su «importancia capital, urgente y práctica»²⁶. Y es sobre ese trasfondo como surgen, en las circunstancias ya tratadas, *L'Enracinement* y los demás escritos de Londres.

2. Arraigo, obligación y necesidades del alma

«El arraigo es quizá la necesidad más importante y la más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir»²⁷. La originalidad de *L'Enracinement* no consiste solo en enumerar y definir unas «necesidades (*besoins*) del alma» que, al igual que las necesidades «físicas», son «terrenas» y conciernen a la «vida de aquí abajo»²⁸. Su verdadera novedad está en situar esas necesidades físicas y «morales» en el centro de la vida pública, atribuyéndoles un significado político pleno y, *a un tiempo*, en hacer de ellas la expresión del respeto al «destino eterno» del hombre. Esto es así de forma eminente en el caso del arraigo, en la medida en que en él se hace propiamente cuestión de la pertenencia del individuo a una colectividad. Desde su misma apertura, de lo que se trata en *L'Enracinement* es de articular tierra y cielo, lo de aquí abajo con lo de allá arriba. Y de entender que no hay mundo o medio vital sin dicha articulación. Tal es la «pequeña concepción del mundo»²⁹ que deja Simone Weil a su época en la que llamará su «segunda 'gran obra'»³⁰. La importancia del

²⁵ En la larga carta de en torno al 15 de mayo de 1942, publicada con el título de «Autobiografía espiritual» por el propio J. M. Perrin en su recopilación de textos de Simone Weil *A la espera de Dios* (véase S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris 1966, p. 55).

²⁶ S. Weil, *Lettre à un religieux*, Paris 1951, p. 96. En esta larga «carta», dirigida al padre Couturier, lo mismo que en las escritas al padre Perrin, lo que le importa a Simone Weil de la «situación espiritual» que traslada a ambos religiosos no es que ella pueda «tener parte en los sacramentos», pues ha renunciado a ello, sino la posibilidad misma de la «vocación de ser cristiana fuera de la Iglesia», que ella tiene por suya, y la significación de una posibilidad semejante «para que el cristianismo se encarne verdaderamente» (*ibid.*, pp. 14, 23).

²⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 142.

²⁸ La primera y única vez que Simone Weil había empleado con anterioridad la expresión «necesidades del alma» fue a propósito de los sufrimientos de la condición obrera, que ningún salario puede compensar. Véase S. Weil, *À propos du syndicalisme 'unique, apolitique, obligatoire'* (OC II/3, pp. 265-276).

²⁹ 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*, p. 232).

³⁰ Como dice a sus padres en carta del 22 de mayo de 1943 (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 237) aludiendo, con un rasgo de humor típico entre ellos, a sus, también póstumas, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* de 1934. El propósito declarado allí de «hacer el inventario de la civilización presente» se sigue manteniendo ahora, igual que la inspiración, admirablemente formulada al final de las *Reflexiones*, de que el individuo reanude, «por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo», y que ahora se expresará en la necesidad de arraigo. El gesto es el mismo, pero la «pequeña concepción del mundo» se ha ensanchado por vías imprevistas en las *Reflexiones*.

arraigo en esta concepción queda atestiguada por su posición de charnela en la economía del manuscrito, cerrando una primera parte preambular, que trata de las necesidades del alma en su vinculación con la obligación³¹, y dando paso, casi sin solución de continuidad, a la discusión de las distintas formas del desarraigo contemporáneo.

Los principios en los que se funda dicho preámbulo fueron objeto de distintos esbozos sistemáticos destinados por Simone Weil, al igual que este «Preludio», a los trabajos de la comisión sobre la reforma del Estado animada por René Cassin³². Conforman lo que, en el espíritu del momento, ella llama una «profesión de fe». También André Philip, en su conferencia sobre «Los fundamentos jurídicos y morales de la Resistencia francesa»³³, habla de «una verdadera confesión de fe» a propósito de una nueva declaración de derechos que habría de sustentarse en «valores universales [...] centrados en la idea fundamental del carácter sagrado de la persona humana». Una declaración semejante era expresión, según Philip, de la «resistencia espiritual» frente al «crimen supremo» representado por el régimen de Vichy³⁴.

Los resistentes de la Francia Libre que se impusieron la tarea de pensar a la intemperie la legitimidad de un nuevo Estado no podían por menos que tener puestas sus miradas en «los hombres de 1789». Había que reavivar el espíritu constituyente de 1789, ese «surgimiento» cuyo entusiasmo tan bien evoca la propia Simone Weil:

La asamblea de 1789 creció, por así decir, como una planta en medio de una fiebre de pensamiento que sacudió a Francia entera durante meses. Pululaban los círculos de libre discusión. La redacción de los Cuadernos de reivindicaciones les daba una razón de ser. Ninguna disciplina de partido, ninguna propaganda inoculaban su veneno. Cantidad de gente buscaba realmente la justicia y la verdad. Fue un surgimiento de verdadero pensamiento³⁵.

Se trató, sigue diciendo, de «un largo esfuerzo de cooperación en el pensamiento»³⁶: una inspiración colectiva que, sin embargo, llevaba a cada uno a pensar por su cuenta, en un medio de libre circulación e intercambio de ideas. Del mismo modo, una nueva «Declaración fundamental», «difundida, estudiada, discutida clandestinamente en Francia desde antes de la victoria», debería «inspirar

³¹ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 111-144.

³² Véase *ibid.*, pp. 95-105, donde se agrupa estos esbozos bajo el título de «Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano».

³³ Véase *supra* la nota 5 y, para el texto, S. Weil, *L'Enracinement*, ed. de F. de Lussy y M. Narcy, pp. 425-437.

³⁴ «El crimen supremo de Vichy, así pues, no es solo haber erigido por su política realista el hecho en derecho, la realidad en valor; es asimismo haber construido todo un velo ideológico por el que se prostituía todas las realidades morales afirmándolas con cualquier motivo en el mismo momento en que se las violaba en la realidad» (*ibid.*, p. 427).

³⁵ S. Weil, *Légitimité du gouvernement provisoire*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 62-63.

³⁶ *Ibid.*, p. 63.

la vida del país»³⁷. Son dos los aspectos que habría que considerar aquí: por un lado, la motivación misma de esa Declaración, la «profesión de fe» contenida en ella; por otro, las modalidades de la difusión y discusión de esa motivación. Ambos ocuparon a Simone Weil, y en ambos dejará constancia (aunque sus ideas no llegaran a ser tenidas en cuenta por sus inmediatos superiores) de su divergencia al definir la misión, a un tiempo espiritual y política, política por espiritual, de la Francia Libre.

«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»³⁸. Estos son los dos artículos fundamentales de la profesión de fe propuesta por Simone Weil: por una parte, una realidad que es bien absoluto porque no ejerce ni padece la fuerza y cuya existencia consiste en estar ausente aquí abajo, en ser ajena al mundo este, sometido a la necesidad; por otra parte, la exigencia o el deseo de bien que habita en la parte más secreta e inexpugnable del alma humana y atestigua esa realidad extraña. De estos dos principios deriva toda legitimidad. A diferencia del preámbulo de la Declaración de 1789, Weil no pone la fuente de legitimidad en «los derechos naturales, inalienables y sagrados del Hombre». Los constituyentes de 1789, dice, no reconocían ningún dominio «por encima de este mundo», sino solo el de «las cosas humanas»: «Por eso comenzaron por la noción de derecho. Pero al mismo tiempo quisieron poner principios absolutos. Esta contradicción les hizo caer en una confusión de lenguaje y de ideas que es en buena parte la causante de la confusión política y social actual»³⁹. La noción de derecho, al igual que las de persona y democracia, pertenece a una región intermedia: las tres son, dice Simone Weil en «La persona y lo sagrado», «totalmente ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural», estando «un poco por encima de la fuerza bruta»⁴⁰. Son, en realidad, producciones de la fuerza social, cristalizaciones de «lo colectivo». No es preciso detenerse aquí en la crítica weiliana del derecho como máscara de la fuerza⁴¹. Lo importante es dejar sentado que la exigencia de justicia, la «obligación», es de otro orden, más fundamental, que el derecho y los derechos.

La obligación es incondicionada: «Hay obligación hacia todo ser humano por el solo hecho de que es un ser humano»; solo la obligación «responde al destino

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 95. Es el comienzo de la propuesta que Simone Weil tituló, entre paréntesis y signos de interrogación: «(¿Texto condensado que quizá podría constituir verdaderamente el preámbulo de una declaración oficial?)».

³⁹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 112.

⁴⁰ S. Weil, *La personne et le sacré, Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 23.

⁴¹ Una crítica que recapitula en «La persona y lo sagrado». Así, por ejemplo: «El derecho solo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso es ridículo»; o también: «La noción de derecho nos viene de Roma [...] Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza solo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho» (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 24).

eterno del ser humano»⁴². El derecho, en cambio, solo existe condicionado por situaciones de hecho: leyes, jurisprudencias, costumbres, la estructura social, las relaciones de fuerza o el supuesto sentido de la historia⁴³. Al ser incondicionada, «la obligación es eficaz desde el momento en que es reconocida», mientras que «un derecho no es eficaz por sí mismo»⁴⁴. El derecho, para ser, requiere «de los otros, que se reconocen obligaciones hacia él. Un hombre que estuviera solo en el universo no tendría ningún derecho, pero tendría obligaciones»⁴⁵. Es la obligación la que funda, real y efectivamente, el vínculo con el otro, no el derecho. En fin, el derecho, «subordinado y relativo» a la obligación, no puede ser principio del «respeto universal de todos los seres humanos» que, según Simone Weil, ha de constituir el objeto de la vida pública.

Pero, para que se cumpla la obligación, el respeto ha de poder ser «expresado efectivamente, de una manera real y no ficticia». Y solo puede serlo, precisa Simone Weil con una intuición genial que resume todo su pensamiento, «por medio de las necesidades terrenas del hombre», «vitales», «esenciales» para su existencia física y moral (¡no la mera supervivencia!) y que cabe establecer por analogía con el hambre («Porque tuve hambre y me disteis de comer...»)⁴⁶. De este modo, la correlación entre derecho y persona, dos abstracciones, es sustituida por esta otra entre obligaciones y necesidades, que revela un lazo misterioso, pero concreto a más no poder, entre el deseo de bien y la sensibilidad⁴⁷: una encarnadura. Así, leemos en «La persona y lo sagrado»:

Hay en cada hombre algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente. Ahí va un transeúnte por la calle, tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres. No es su persona, ni la persona humana en él, lo que para mí es sagrado. Es él. Él todo entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. No atentaré contra ninguna de esas cosas sin escrúpulos infinitos⁴⁸.

La atención al destino eterno del hombre solo se realiza en cada caso concreto, a saber, por la atención a *este* hombre de carne y hueso, a *este* cuerpo y *este* espíritu absolutamente singulares en su integridad. Simplemente. No *la persona humana*, sino *este hombre a secas*. Lo que permite a Simone Weil poner las bases de lo que podría llamarse una «política de la atención» que define las obligaciones de los poderes públicos:

⁴² S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 112-113.

⁴³ Cf. *ibid.*

⁴⁴ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 111.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 114.

⁴⁷ Para Simone Weil el hiato entre el Bien y la necesidad («cuánto, en realidad, se diferencian las naturalezas de lo necesario y de lo bueno», según el Platón de *República* VII, 493c) es al mismo tiempo y en el mismo sentido la misteriosa persuasión de la necesidad por el Bien («la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan», según el Platón de *Timeo* 48a).

⁴⁸ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 11-12.

Quienquiera que en efecto tenga vueltos su atención y su amor hacia la realidad extraña al mundo reconoce al mismo tiempo que está sujeto, en la vida pública y privada, a la única y constante obligación de poner remedio, en el orden de sus responsabilidades y en la medida de su poder, a todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrena de un ser humano, sea este el que sea⁴⁹.

En su conferencia de Nueva York, declaraba André Philip que «el Estado es el guardián y no el creador del derecho»: «Estas reglas [de derecho] no derivan ni del Estado ni del individuo sino de los valores mismos que acabamos de afirmar»⁵⁰. La experiencia de los regímenes totalitarios, el desmoronamiento de la III República y la necesidad de rehacer el Estado sobre nuevos cimientos habían vuelto especialmente acuciante para los dirigentes de la Francia Libre el problema de la legitimidad del poder político. Pero la visión que sitúa la fuente del derecho en una abstracta esfera de valores y que encomienda a un Estado en abstracto la guardia del derecho, ni ha pensado la «encarnación» de esos valores, que ella misma pide, ni sobre todo ha elaborado una noción de la colectividad en la que estos se encarnarían. Todo el empeño de *L'Enracinement*, en cambio, está puesto en esta doble tarea de pensamiento: una invención de nuevas instituciones, aún desconocidas, pero imprescindibles⁵¹, que asume, ella sí, la exigencia formulada por el propio André Philip de «purificar la atmósfera política y crear verdaderamente las bases espirituales necesarias para el funcionamiento de una democracia renovada»⁵².

3. Arraigo y colectividad

Así pues, se trata de repensar la ciudad de los hombres en vista del respeto incondicional debido a este hombre como tal. El «Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano» aborda, nada más introducir la noción de obligación, la «colectividad». Simone Weil no emplea el término «comunidad»⁵³. Por otra parte, se cuida aquí de no hablar de lo «colectivo», una noción que

⁴⁹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 99. La cita está tomada de la *Profesión de fe*.

⁵⁰ S. Weil, *Les fondements juridiques et moraux de la Résistance française*, en *L'Enracinement*, ed. de F. de Lussy y M. Nancy, p. 432.

⁵¹ Véase la conclusión de «La persona y lo sagrado»: «Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. / Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar de que son indispensables» (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 44).

⁵² S. Weil, *Les fondements juridiques et moraux de la Résistance française*, p. 437.

⁵³ A decir de F. de Lussy, una noción «demasiado connotada políticamente» (*Présentation*, p. 35). Probablemente haya que pensar en los dieciséis «principios de la comunidad» proclamados por el régimen de Vichy como ideario de su «Revolución nacional». Según el primero, «el hombre tiene de la naturaleza sus derechos fundamentales, pero estos solo le son garantizados por las comunidades que lo rodean; su familia que lo educa, la profesión que lo alimenta, la nación que lo protege». Una lectura mínimamente atenta de estos principios, a pesar de su aparente proximidad al tenor «antimoderno» de algunas nociones y propuestas de Simone Weil, revela la inspiración bien distinta, tradicionalista o reaccionaria, a la que obedecen.

ya desde sus primeros escritos en el contexto del sindicalismo revolucionario significa para ella el sometimiento del individuo pensante al mecanismo ciego de «lo social», y que enseguida identificará como el dominio por excelencia de la «fuerza». Así, escribe: «La pureza en la vida pública es la eliminación, hasta donde sea posible llevarla a cabo, de todo lo que es fuerza, es decir, de todo lo que es colectivo, de todo lo que procede de la Bestia social, como la llamaba Platón»⁵⁴. Frente a la fuerza de lo colectivo, lo que afirma ahora Simone Weil es que «la obligación solo vincula a los seres humanos. No hay obligación para las colectividades como tales»⁵⁵. Toda colectividad ha de preservar ante todo el respeto hacia los individuos que pertenecen a ella, «tanto en la parte de su vida ligada a la colectividad como en la que es independiente de ella»⁵⁶. Sin embargo, y justamente por la obligación incondicionada para con cada hombre concreto, «el grado de respeto debido a las colectividades humanas es muy elevado»⁵⁷. En tiempo de guerra, cuando la existencia de la colectividad está amenazada, ese respeto podría llegar al «sacrificio total» del individuo, pero «no se sigue de ello que la colectividad esté por encima del ser humano»⁵⁸. Anticipando implícitamente la noción de arraigo, y sus posteriores consideraciones sobre la patria, Simone Weil aduce aquí 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»⁵⁹. Pero, justo por eso, no se le debe «más que un respeto análogo al que se debe al alimento»⁶⁰. 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 destino⁶¹.

Siguiendo con la analogía del sustento, que conduce enseguida a la definición y enumeración de las necesidades del alma, menciona Simone Weil

⁵⁴ S. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitaniennne*, OC IV/2, p. 422.

⁵⁵ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 112.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 116. La difícil decisión de luchar contra el hitlerismo significó para Simone Weil el abandono de su pacifismo a ultranza. Pero mantendrá, con otra lucidez, que el móvil de la lucha no puede ser la idolatría de lo colectivo. La experiencia de la guerra civil española fue decisiva, como sabemos por su carta a Georges Bernanos, para penetrar los mecanismos de la fuerza.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁶¹ *Ibid.*

estas 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»⁶². La colectividad, por tanto, es el medio sustentador de los individuos; esto es, mantiene viva la memoria de su destino eterno atendiendo a sus necesidades físicas y morales de vivientes. Cada colectividad es una vividura única, un modo único de saberse vivir los individuos, unos con otros, en una continuidad en el tiempo y en la luz de una inspiración.

Que las necesidades del alma solo pueden desenvolverse en el medio de una colectividad es lo que sobre todo pone de manifiesto la última de ellas que enumera Simone Weil y que en cierto modo las recoge a todas. Es el arraigo, 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 naturalmente⁶³.

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...)⁶⁴. Por esta naturalidad entiende Simone Weil el mundo percibido y vivido, un *Lebenswelt*, o como dice ella, «el universo que rodea»⁶⁵ al individuo, de forma eminente al trabajador, y cuya actividad consiste en *leer* ese mundo. De lo que va es del contacto con el mundo este, y de las modalidades de este contacto, como veremos al tratar de la decreación. Y este contacto se realiza, *naturalmente*, en y como una multiplicidad de medios, es el cruce de una multiplicidad de lecturas, 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 *être chez soi*, no es el encerramiento en sí sino la apertura, la permeabilidad, la aeración. Es constante en Simone Weil la denuncia de los círculos «cultivados» como medios cerrados, viciados, ajenos a la verdad, propios de la cultura de «especialistas»⁶⁶. Por otra parte, las influencias exteriores en un medio determinado no han de ser recibidas «como una aportación, sino como

⁶² Una tipología de urgencia, que prescribe el oportuno modo de intervención en cada caso...

⁶³ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 142-143.

⁶⁴ *Ibid.* Como ya hemos apuntado, una lectura precipitada (o interesada) tendería a confundir estas «raíces» con los lemas de la «Revolución nacional» «petainista»: «trabajo, familia, patria».

⁶⁵ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 145

⁶⁶ «De ello resultó una cultura que se desarrolló en un medio muy restringido, separado del mundo, en una atmósfera confinada, una cultura considerablemente orientada a la técnica e influida por ella, muy teñida de pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización y del todo privada a la vez de contacto con este universo de aquí y de apertura al otro

un estimulante que hace más intensa su propia vida»: «[El medio] no debe alimentarse de las aportaciones externas más que después de haberlas digerido, y los individuos que lo componen solo deben recibirlas a través de él»⁶⁷.

Pero como más claramente se muestra la necesidad de arraigo es por contraste, en su contrario, el desarraigo o «desraizamiento» (*déracinement*), del que dice Simone Weil que es la «enfermedad más peligrosa de las sociedades» contemporáneas y al que dedica buena parte de su estudio. Tras dos breves epígrafes que tratan, respectivamente, del «desarraigo obrero» y del «desarraigo campesino», el resto del «Preludio» es una larga meditación, un tanto abigarrada, que responde al rótulo de «desarraigo y nación». Los principales temas que en ella se van articulando 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 contra-historia que preste atención a los vencidos que desaparecen de la Historia, y el esbozo de los fundamentos de una nueva civilización «cristiana» en la que la vida profana no fuera ajena a lo sagrado. Una «pequeña concepción del mundo» que supone en realidad un ambicioso programa de pensamiento y acción. Cabe ahora recomponer su cuadro con la mira puesta en las nociones de de creación y encarnadura.

4. Desarraigo, Estado y patria

Con el desarraigo los individuos pierden su medio nutricional, de forma más manifiesta y brutal en casos como la conquista militar o el colonialismo, de manera más sorda y corrosiva con los factores característicos del desarraigo moderno, el dinero y el Estado⁶⁸. La pérdida del medio equivale a la disolución de la colectividad y deja a los individuos, física y moralmente, a la intemperie: son entregados al desnudo mecanismo de la fuerza. El desarraigo es, por así decir, el paisaje devastador del imperio de la fuerza. Supone la oclusión de cualquier otro móvil que no sea el prestigio de la fuerza y, por tanto, la negación de los deberes eternos para con el ser humano.

Al Estado moderno como elemento de la idolatría y el dominio de la fuerza había dedicado Simone Weil su ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, de finales de 1939. La tesis allí sustentada, conscientemente polémica y audazmente apoyada en la analogía con la expansión de la República romana⁶⁹,

mundo» (*ibid.*). La crítica de la «cultura de especialistas» era uno de los motivos centrales de las *Reflexiones* de 1934.

⁶⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 143.

⁶⁸ «Puede decirse que en nuestra época el dinero y el Estado habían sustituido a todos los demás apegos» (*ibid.*, p. 192).

⁶⁹ 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

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»⁷⁰. 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 *L'Enracinement* 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»⁷¹. 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 espontánea, toda forma natural de enraizamiento. Frente a la multiplicidad de medios portadores de vida que caracteriza al arraigo, el Estado crece con la falta de aeración: es esencialmente generador de desarraigo. Representa ese tipo de colectividad que «se come las almas».

Desde el aislamiento de su cuarto de trabajo, Simone Weil piensa que no solo es preciso ganar la guerra, sino que hay que ganarla luchando por la justicia⁷². La inspiración que el movimiento de Londres debe insuflar al pueblo francés, si ha de ser una inspiración verdadera, tiene que concebir un nuevo patriotismo que esté subordinado a la justicia y surja del fondo de la desgracia del país, no del sentimiento de su grandeza histórica. Un patriotismo que brote del vaciamiento, de la kénosis de toda grandeza. De un abajamiento consentido. De una decreación. Esta empieza por afrontar la vergüenza del súbito hundimiento de Francia, «un pueblo que ha abierto la mano y ha dejado la patria caer al suelo»⁷³. Pero es justamente «el aniquilamiento momentáneo de Francia en cuanto nación» lo que podría ser ocasión, argumenta Simone Weil, 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»⁷⁴. Y 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 en el que se juega el sentido de la victoria. Y en ese ínterin, en ese tiempo de lucha que es asimismo un tiempo de espera angustiada, «la realidad de Francia se ha hecho sensible a todos los franceses por la ausencia»⁷⁵. Esa concreta

testimonio, por los fundadores de la civilización en esos territorios» (*ibid.*, pp. 146-147). La civilización, pues, como historia de la barbarie.

⁷⁰ S. Weil, *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme* (OC II/3, p. 171).

⁷¹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 204.

⁷² Véase su escrito *Luttons-nous pour la justice?*, *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 45-57.

⁷³ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 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 citar aquí dos. El del historiador francés Marc Bloch, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940* (Paris 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 2014), que aporta la perspectiva del «patriota liberal» republicano exiliado con la guerra civil.

⁷⁴ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 269.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 242.

realidad, que se ha hecho sensible por «el frío y el hambre», entrando «por la carne hasta el fondo del alma»⁷⁶, es la «patria».

Hay que pensar la noción de patria, dice Simone Weil, «por primera vez»⁷⁷. Un patriotismo nuevo que no esté orientado al Estado, sino que resista a la idolatría del Estado y de lo colectivo. En lugar del prestigio de la fuerza, el móvil de ese patriotismo ha de ser la compasión, como «una espiritualización de los sufrimientos padecidos» que puede «transfigurar incluso los sufrimientos más carnales, el frío, el hambre»⁷⁸. La compasión por la patria es entonces la conciencia, dolorosa, de «las frágiles posibilidades terrenas de belleza, de felicidad y de plenitud»⁷⁹. Es la condición terrena, incompleta, frágil y pasajera, de la patria la 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 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 tienen⁸⁰.

Lo que enseña la compasión por la patria es que «solo a través de las cosas y los seres de aquí abajo puede el amor humano penetrar hasta lo que habita detrás»⁸¹. Hay que aceptar nuestra situación, dice Simone Weil, «que nos somete a obligaciones absolutas hacia cosas relativas, limitadas e imperfectas». Pero esto es precisamente el arraigo. La patria es un medio vital, un lugar de enraizamiento:

Así como hay medios de cultivo de determinados animales microscópicos o terrenos indispensables para ciertas plantas, de igual modo hay una cierta parte del alma de cada uno y determinadas maneras de pensar y de actuar circulando de unos a otros que solo pueden existir en el medio nacional y desaparecen cuando un país es destruido⁸².

Un medio vital que coexiste con otros y que no puede reclamar para sí una devoción o un sacrificio absolutos como hace el Estado, pues es justamente *medio*, mediación de otros bienes terrenos y, con ellos, siempre atendiendo a las necesidades físicas y morales de este hombre concreto, el medio terreno para el cumplimiento de las obligaciones eternas hacia el 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»⁸³. Muy

⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁹ S. Weil, *Luttons-nous pour la justice?*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 56.

⁸⁰ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 251.

⁸¹ *Ibid.*, p. 240.

⁸² *Ibid.*, p. 241.

⁸³ *Ibid.*, p. 243.

especialmente por lo que hace al pasado. No un pasado glorioso, la «envoltura histórica» que lucen los prestigios de la fuerza. Lo que hay que amar del pasado es la «patria muda, anónima, desaparecida».

Queda así apuntada la tarea de una «contra-historia»⁸⁴: leer la Historia, por así decir, a contrapelo de la fuerza y entre líneas de las lecturas hegemónicas que la han conformado. Una re-lectura de la Historia, pues, que consiste en la operación atenta de descubrir lo no dicho bajo los ropajes de lo dicho y, de este modo, en vivificar la «memoria de los oprimidos»⁸⁵. Con este método inventivo de lectura, cuyo órgano es la atención, había compuesto Simone Weil sus dos ensayos sobre el país de Oc⁸⁶, una civilización destruida por la fuerza de las armas que constituyó, nos dice, un medio humano de libertad espiritual y que resuena como trasfondo de las páginas de *L'Enracinement* dedicadas a la patria⁸⁷. La realidad de la patria no está en las conmemoraciones de la grandeza, sino en «islotos de pasado que han permanecido vivos», en «gotas de pasado viviente que hay que preservar celosamente» o en «chispas» que no hay que dejar extinguirse. En la medida en que «esos tesoros heredados del pasado» «son digeridos, asimilados, recreados por nosotros» en medios vitales concretos y a través de múltiples formas de arraigo, puede afirmarse que «de todas las necesidades del alma humana, ninguna es más vital que el pasado»⁸⁸.

El amor por la patria como «terreno de arraigo» es al mismo tiempo «la participación y el apego fiel a toda especie de medios distintos de ella»⁸⁹. Por ello, si es verdad que «la obligación hacia la patria se impone como una evidencia»⁹⁰, también lo es que esa obligación no es idolatría; «no constriñe a darlo todo siempre; solo constriñe a darlo todo a veces»⁹¹. Mientras que «la mentira de

⁸⁴ Empleo la acertada expresión de Robert Chenavier que da título a su artículo *Les vertus d'une contre-histoire*, «Cahiers Simone Weil» XXXVI/3, septiembre de 2013, pp. 205-210.

⁸⁵ Según el título del libro de Emilia Bea *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, 1992.

⁸⁶ S. Weil, *L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique* (1940-1941) y *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?* (1942), OC IV/2, pp. 403-413 y 414-424, respectivamente.

⁸⁷ Dice expresamente aquí, hablando de la «atrocidad» que supuso «la conquista por los franceses de los territorios situados al sur del Loira, a comienzos del siglo XIII»: «Esos territorios, donde existía un elevado nivel de cultura, de tolerancia, de libertad, de vida espiritual, estaban animados de un patriotismo intenso por eso que llamaban su 'lenguaje', palabra por la que ellos designaban la patria» (S. Weil, *L'Enracinement*, p. 198). Es conocida la carta de Simone Weil al estudioso Déodat Roché donde dice a propósito del catarismo: «Un pensamiento no alcanza la plenitud de la existencia más que encarnado en un medio humano, y por medio entiendo algo abierto al mundo exterior, impregnado de la sociedad del entorno y en contacto con toda esta sociedad, no simplemente un grupo cerrado de discípulos alrededor de un Maestro» (S. Weil, *Lettre à Déodat Roché* [23 de enero de 1941], OC IV/2, p. 626).

⁸⁸ Simone Weil se preocupa por añadir que «el amor del pasado nada tiene que ver con una orientación política reaccionaria» (S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 149-150). No es este el lugar para comentar el sentido que para ella tiene una «tradición revolucionaria»: «Y no obstante la Revolución tenía un pasado en la parte más o menos subterránea de la historia de Francia» (*ibid.*, p. 201).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁹¹ *Ibid.*

la idolatría» «consiste en admitir que hay aquí abajo uno o más objetos que encierran ese absoluto, ese infinito, esa perfección que están esencialmente ligados a la obligación como tal»⁹², el amor por la patria está atravesado por la conciencia dolorosa de la ausencia del Bien en este mundo y por el correspondiente conocimiento de la fuerza a la que están sometidas todas las cosas aquí abajo, frágiles y destinadas a perecer. Esta compasión por los bienes terrenos es un amor en ausencia del Bien: un determinado contacto con las cosas de este mundo que, por amarlas, supone el vaciamiento de sí.

«Una criatura razonable es una criatura que contiene en sí el germen, el principio, la vocación de la decreación»⁹³. En cuanto salida de sí y descentramiento de «nuestra situación central imaginaria»⁹⁴ o idólatra, la decreación es coexistencia: reconocimiento de la realidad de este hombre otro por la obligación que me liga a él, la cual se expresa en su condición de ser necesitado. La decreación no es desarraigo. No es negación de la condición que liga al hombre a la tierra, a un medio humano, al otro hombre. Todo lo contrario. Es arraigo: reconocimiento de la ligadura del hombre a la tierra por su ligadura al cielo. La decreación realiza la aparente paradoja del arraigo: que al hundir sus raíces en la tierra, el hombre en verdad está enraizado en el cielo. Que el arraigo no es encerramiento en lo «terrestre» o lo telúrico sino aeración de lo «terreno» (que tampoco «terrenal»). A este doble lazo o ligadura es a lo que hemos propuesto llamar «encarnadura». No la encarnación misteriosa de lo trascendente en lo terrenal, sino la encarnación de lo terreno mismo *en y como* la ausencia de Bien. Un «cristianismo *verdaderamente* encarnado».

En una anotación de los Cuadernos de Marsella, de comienzos de 1942, leemos: «Estar arraigado en la ausencia de lugar»⁹⁵. La patria terrena habitada en exilio.

Alejandro del Río Herrmann
✉ rioherrmann@gmail.com

⁹² *Ibid.*, p. 240.

⁹³ S. Weil, *Cahier VI*, OC VI/2, p. 384.

⁹⁴ Véase el ensayo *Formes de l'amour implicite de Dieu* (mayo de 1942) (OC IV/1, p. 300).

⁹⁵ S. Weil, OC VI/2, p. 423.