

Simone Weil: una reflexión sobre Europa desde la resistencia

Por EMILIA BEA

Valencia

I. EL CONTEXTO Y LAS PECULIARIDADES DEL PROYECTO WEILIANO

En el presente trabajo nos proponemos abordar un aspecto del pensamiento de la filósofa francesa S. Weil (1909-1943), que, aunque fue tratado hace casi medio siglo, recobra hoy una especial actualidad. Además de por el interés que despiertan en nuestros días las consideraciones sobre la realidad europea, nos parece oportuno detenernos a examinar este sector de la obra weiliana por su conexión estrecha con otras cuestiones planteadas insistentemente a lo largo de los escritos de la autora. La escasa atención que ha recibido entre nosotros la filosofía de S. Weil hace desaconsejable tratar de dar cuenta aisladamente de un problema concreto de los que ella analiza, pues se carece de una visión global previa desde la que enjuiciar un aspecto determinado¹.

Para comprender el pensamiento de Weil es necesario poner la mirada en algunos datos biográficos, aunque intentamos evitar la proliferación de referencias a la personalidad y actividades de la autora, que en tantas ocasiones ha ido unida a una visión hagiográfica que ha distorsionado consi-

1. Mientras la mayor parte de las obras que recopilan los escritos de S. Weil han sido traducidas al castellano, principalmente en la Editorial Sudamericana de Buenos Aires, existen muy pocos estudios sobre el pensamiento weiliano en esta lengua. Entre estos, podemos señalar el de A. Lobato, «S. Weil o la abnegación heroica», en *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976; B. Sierra, «Dios busca al hombre, la trayectoria de S. Weil», *Estudio Agustiniiano*, XII, 1-2, 1977, pp. 99-128; A. Alejos Morán, «Un lenguaje simbólico sobre Dios en los escritos de S. Weil», *La proclamación del mensaje cristiano*, 1986, pp. 337-382. Y la reciente traducción por G. Venturaira del libro de R. Coles, *Simone Weil*, Barcelona, Gedisa, 1989. En los últimos años, tras la aparición del primer tomo de las Obras Completas de S. Weil (París, Gallimard, 1988), se han producido entre nosotros diversas muestras de interés por su figura en publicaciones de amplia difusión como *El Globo*, 34, 1988, *El País* de 15-VI-1988 y *El Urogallo*, 27-28, 1988. Recientemente, E. Vilanova en su obra en catalán *História de la teología cristiana* (Barcelona, Herder, 1989) ha dedicado un brillante apartado al pensamiento de S. Weil.

derablemente su testimonio vital y el valor de sus aportaciones filosóficas². La vida de S. Weil ayuda a entender su obra porque en ella se da una clara interdependencia entre pensamiento y acción, que queda plasmada en el sentido de su evolución, desde posiciones de signo pacifista y obrerista próximas al sindicalismo-revolucionario, hasta una concepción de la realidad en la que la mística juega un importante papel.

Entre las experiencias de Weil que más parecen repercutir en el contenido y evolución de sus escritos, comúnmente se coincide en señalar su paso por la clase de Alain, antes de su ingreso en la Ecole Normale Supérieure, su actividad en medios sindicalistas, su trabajo durante un año en la fábrica como obrera manual, su presencia en España en los inicios de la guerra civil donde colabora algunos meses con miembros de la C.N.T., su experiencia mística en 1938, su exilio de Francia por la persecución nazi tras la ocupación, y su participación en los proyectos del Gobierno provisional francés en Londres³. Este último momento es el que nos interesa ahora de forma especial, pues las reflexiones weilianas sobre Europa proceden principalmente de la etapa londinense.

A causa de su origen judío, Weil se ve obligada a trasladarse de París a Marsella en 1940, de Marsella a New York a través de Casablanca en junio de 1942, y de New York a Londres en noviembre del mismo año, ocho meses antes de su muerte. A su llegada a Londres, comienza a desarrollar su actividad bajo las órdenes de M. Closon en la Dirección del Interior de lo que luego será el Gobierno provisional de la República francesa. Las tareas que se le asignan consisten en examinar algunos de los informes enviados desde Francia por los comités de resistentes y en redactar un ensayo sobre el tipo de reformas que sería conveniente practicar tras la liberación. Lejos de cumplir el deseo expresado ante M. Schuman y A. Philip de realizar alguna misión de sabotaje o espionaje en la Francia ocupada, idea con la que había partido de Marsella y cuya frustración pesará increíblemente hasta su muerte, S. Weil asume estas tareas, cuyo resultado más directo será la obra «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain», titulada más tarde y conocida actualmente como *L'Enracinement*.

2. De modo especial desde finales de los años cincuenta hasta 1970, la literatura consagrada a la autora se caracteriza por su superficialidad, ya que se pretende vincular experiencia y pensamiento de forma confusa, proporcionando tan solo un recorrido descriptivo, exento de crítica, por la producción weiliana año tras año. A partir de 1970 se han realizado importantes esfuerzos por alcanzar un conocimiento adecuado de las múltiples cuestiones que plantea el pensamiento de Weil, aunque no se haya llegado a una interpretación integradora de las distintas aproximaciones. Nos encontramos en un momento de auge en la bibliografía sobre S. Weil, que permite confiar en la aparición de nuevos enfoques superadores de la tendencia reductiva o superficial del pasado.

3. Entre las biografías de S. Weil cabe destacar la de J. Cabaud, *L'Expérience vécue de S. Weil*, París, Plon, 1957; S. Pétrement, *La vie de S. Weil, I Vol., 1909-1934, II Vol., 1934-1943*, París, Fayard, 1973 y G. Fiori, *S. Weil, Biografia di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1981.

Los textos integrados en el libro *Ecrits de Londres*⁴ y el artículo «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français» se inscriben también en esta colaboración para definir las líneas de un proyecto de reconstrucción nacional. Sin embargo, según muestra Ph. Dujardin, «S. Weil, más que proponer un plan de reformas, expone y profundiza los fundamentos de su propia filosofía social. Sus conclusiones asustaron a sus superiores jerárquicos que no pudieron hacer ningún uso oficial del documento remitido»⁵.

La lectura de *L'Enracinement*, así como del resto de textos citados, muestra con claridad la imposibilidad de reducir su contenido a un conjunto de medidas técnicas, políticas o jurídicas, definidas para ser puestas en práctica directamente. *L'Enracinement* excede formal y materialmente los límites del trabajo encomendado a su autora; el mensaje que de él se desprende, el lenguaje utilizado y la temática abordada, distan considerablemente de los informes redactados por otros miembros activos de la Resistencia. Consciente de la distancia que separa *L'Enracinement* de lo que suele ser un proyecto de carácter político, E. Mounier, en una reseña al libro, publicada en *Esprit* en 1950, comenta: «Si en algún momento llegó a su destino, no es difícil atisbar la sonrisa con que debió ser acogido en los despachos. No puede imaginarse un texto aparentemente menos político. Ninguno, sin embargo, que nos induzca de forma más urgente a reflexionar sobre lo que es 'política' y lo que no lo es, a preguntarnos si no hay a este respecto un chantaje permanente de los que tienen deseo e interés de mantener una cierta política como la única seria»⁶.

Una opinión semejante es la expresada por T. S. Eliot en el prefacio a la edición inglesa de *L'Enracinement* (*The Need for Roots*, 1952): «Este libro pertenece al género 'prolegómenos de la política', libros que los políticos

4. La mayor parte de los escritos de Weil se publicaron después de su muerte en una serie de volúmenes siguiendo un criterio cronológico o un criterio sistemático. En el primer caso se encuentran los siguientes título: *L'Enracinement* (Gallimard, 1949; trad. al castellano de M. E. Valentí, *Raíces del existir*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953); *Attente de Dieu* (La Colombe, 1950; trad. al catalán de H. Grau de Durán, *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965); *La Connaissance Surnaturelle* (Gallimard, 1950); *Intuitions pré-chrétiennes* (La Colombe, 1951); *Lettre à un religieux*, (Gallimard, 1951); *Cahiers I, II y III* (Plon 1951, 1953 y 1956); *La Source grecque*, (Gallimard, 1953; trad. al castellano de M. E. Valentí, *La fuente griega*, Editorial Sudamericana, 1961); *Ecrits de Londres et dernières lettres*, (Gallimard, 1957); *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, (Gallimard, 1962; trad. al castellano de R. I. Zelarayán, *Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios*, Editorial Sudamericana, 1964). Al segundo grupo, es decir, obras que agrupan los textos de la autora siguiendo un criterio temático, pertenecen los titulados: *La pesanteur et la grâce*, (Plon, 1947; trad. *La gravedad y la gracia*, Editorial Sudamericana, 1953); *La condition ouvrière*, (Gallimard, 1951; trad. de A. Jutglar, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962); *Oppression et liberté*, (Gallimard, 1955); *Ecrits Historiques et Politiques*, (Gallimard, 1960); *Sur la science*, (Gallimard, 1966) y *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de p. Valéry*, (Gallimard, 1968). Reseñamos sólo las primeras ediciones de las obras weilianas.

5. Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, París, Maspero, 1975, p. 158.

6. E. Mounier, «Une lecture de *L'Enracinement*», *Esprit*, febrero, 1950, pp. 172-174; *Cahiers Simone Weil*, T. V, n.º 3, 1982, p. 227.

leen raramente y no podrían comprender ni aplicar. Tales libros no tienen influencia en la manera contemporánea de gobernar: para los hombres y mujeres que están comprometidos en la carrera y ya impregnados del lenguaje de la plaza pública llegan siempre demasiado tarde. Por ello tales libros deberían ser estudiados por la gente joven antes de que carezcan de tiempo libre y que su capacidad de pensar sea aniquilada por el hábito de las tribunas y de las asambleas parlamentarias. Los efectos se harían sentir, no podemos dejar de esperarlo, en la actitud espiritual de una próxima generación»⁷. Otro Premio Nobel de la época, A. Camus, destaca en la presentación de *L'Enracinement* la excepcionalidad de la obra weiliana, afirmando que «parece imposible imaginar un Renacimiento para Europa que no tenga en cuenta las exigencias definidas por S. Weil»⁸.

En la actualidad, P. Rolland realiza un diagnóstico semejante en lo que respecta a la importancia y originalidad de los últimos escritos de Weil, que le parecen «difíciles de clasificar porque constituyen el balance de una vida. Es como si en realidad S. Weil tratara de definir una nueva cultura, en el sentido fuerte del término, un nuevo *être-au-monde*»⁹. Las dificultades para interpretar adecuadamente el pensamiento weiliano derivan principalmente de que con él «se ilustra, si no se inaugura, una relación mucho más compleja y una percepción nueva de las relaciones de lo político y lo religioso en el siglo XX»¹⁰. La razón de fondo de la complejidad y novedad del tema viene apuntada por Rolland en los siguientes términos: «El mundo moderno, incluido el totalitarismo que se desarrolla en él, se encierra aparentemente en una paradoja estrepitosa; pretende separar lo profano de lo sagrado, pero confunde lo religioso y lo político. S. Weil se opone a esta errónea relación y quiere invertirla; se trata de reanudar la relación de lo profano y de lo sagrado para mejor distinguir lo político de lo religioso. La aproximación religiosa constituye por tanto para ella una función crítica esencial, en particular respecto a la política. El totalitarismo constituiría así un fruto de la negación de la cuestión religiosa en el mundo moderno, cuya elucidación sería liberadora»¹¹.

Pero para que la religión pueda cumplir realmente una función crítica liberadora debe ser, por una parte, una experiencia totalizadora, es decir, vertebradora, integral, que proporcione unidad en la búsqueda del sentido, y por otra parte, no totalitaria, esto es, respetuosa de la libertad de conciencia y ajena a toda forma de dominio. Es lo que casi se logró, a juicio de

7. T. S. Eliot, «Préface à L'Enracinement», trad. Ph. Barthelet, *Cahiers Simone Weil*, T. V, n.º 2, 1982, pp. 141-148.

8. A. Camus, «Préface à L'Enracinement», *Bulletin de la Nouvelle Revue Française*, junio, 1949.

9. P. Rolland, «Approche politique de L'Enracinement», *Cahiers Simone Weil*, T. VI, n.º 4, 1983, p. 301.

10. P. Rolland, «Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil», *Cahiers Simone Weil*, T. VII, n.º 4, 1984, p. 369.

11. *Ibid.*, p. 377.

la autora, en la cultura románica, identificada para ella con la «patria ideal» occitana, donde «cotidianamente los ojos y los oídos de los hombres estaban colmados de belleza perfectamente simple y pura»¹². Según afirma con rotundidad, «este fue el verdadero Renacimiento. El espíritu griego renacía bajo la forma cristiana que es su verdad»¹³.

II. LAS FUENTES DE LA CULTURA EUROPEA

La síntesis helenismo-cristianismo, síntesis intemporal cuyo intento de realización histórica se remonta a la Occitania medieval, y más ampliamente la secuencia paganismo-cristianismo, aparece como el correlato del rechazo radical que Weil muestra hacia la secuencia judaísmo-cristianismo, pues, tanto el judaísmo como el cristianismo, cuando este último es visto como prolongación y cumplimiento del Antiguo Testamento, conducen a la confusión entre religión y poder, se trata ante todo de romper el nexo que une al cristianismo exclusivamente con los valores religiosos semitas, y en segunda instancia de acabar con la visión occidentalista del mensaje cristiano, que le ha llevado a asimilarse con una teología y una cultura particulares¹⁴. Acudiendo nuevamente a las palabras de Rolland, para S. Weil, «el cristianismo auténtico juega el papel de una doble purificación de la política y de la religión, a través de una crítica radical de la representación clásica de Dios y del poder. La concepción de la no-acción y de la ausencia de Dios aquí abajo es directamente política a través de la crítica de todas las representaciones y justificaciones del poder. En efecto, si Dios se ha retirado del mundo que ha creado, si sólo regresa a él bajo la fórmula del Pobre, ningún poder, religioso o político, puede estabilizar o fijar su propia legitimidad y su representación en la de Dios»¹⁵.

Como puede verse, Weil reflexiona sobre cuestiones teológicas y antropológicas, que, aunque se vinculan directamente con la vertiente socio-política y son seguramente las más sugerentes de su obra, exceden sin duda los límites de este trabajo, no pudiendo entrar a profundizar en ellas en este momento. Sin embargo, nos ha parecido indispensable esta breve referencia introductoria para entender la posición de la autora en lo que concierne al futuro de Europa, pues tal futuro no puede ser proyectado sin volver la mirada al pasado, a las fuentes de donde derivan sus valores propios desde los que definir su puesto en la historia mundial, y que no son otras que la fuente griega y la cristiana según lo expuesto.

12. S. Weil, «Cette guerre est une guerre de religions», *Essais de Londres*, op. cit., p. 103.

13. S. Weil, «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», *Essais Historiques et Politiques*, op. cit., p. 78.

14. J. Daniélou ha abordado este aspecto con profundidad en su artículo «Hellénisme, judaïsme, christianisme», A.A.V.V., *Réponses aux questions de S. Weil*, París, Aubier Montaigne, 1964.

15. P. Rolland, «Religion et politique: expérience et pensées de S. Weil», cit., p. 390.

D. de Rougemont, en su fundamental obra *Tres milenios de Europa*, va repasando las posturas de diferentes autores que seleccionan las culturas del pasado decisivas para comprender los rasgos específicos de Europa. Al referirse a la posición de S. Weil señala: «Veamos una voz muy solitaria e insólita, pero que ha llegado a lo más profundo de muchos de nuestros mejores espíritus, la voz de Simone Weil, que fue, por poco tiempo, el alma más naturalmente griega y cristiana de nuestro tiempo. Juzgando, y con qué intransigencia, desde el solo punto de vista espiritual y del amor divino, elimina de la verdadera tradición europea todo lo que no es griego y evangélico y, principalmente, la fuente romana y la fuente hebraica»¹⁶. A juicio de Rougemont, lo más original de la perspectiva weiliana no es precisamente su consideración del valor imperecedero de la fuente griega y la fuente cristiana, sino que, mientras otros las creen «complementarias», nuestra autora «trataba de confundirlas»¹⁷.

Aunque Weil no realiza un análisis pormenorizado de los conceptos que singularizan a Europa, tal como en su tiempo lo realizaron entre otros Husserl, Croce o Jaspers, sí que aparecen en diferentes momentos de su obra referencias claras a elementos constitutivos de la tradición europea, que convierten a nuestro continente en una especie de «media proporcional entre América y Oriente»¹⁸. En este sentido, Weil estaría próxima de Salvador de Madariaga, quien escribe: «Situada entre América, en que la voluntad priva sobre el espíritu, y la India, donde el espíritu predomina sobre la voluntad, la característica esencial de Europa es un equilibrio entre la voluntad y el espíritu»¹⁹.

En el trabajo de 1943 «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», donde S. Weil confirma sus ideas sobre el colonialismo presentes en numerosos escritos desde 1938²⁰, además de insistirse en la «similitud de hitlerismo y colonialismo pues ambos

16. D. de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, trad. F. Vela, p. 343. O. Spengler muestra una opinión también muy negativa respecto a Roma —la «civilización» que acaba con la «cultura griega»— en su obra clásica, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, 12.^a ed. trad. M. García Morente.

17. D. de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, op. cit., p. 353.

18. A este respecto S. Weil comenta: «Si un americano, un inglés y un hindú están juntos, los dos primeros tienen en común lo que llamamos la cultura occidental, es decir, una cierta participación en una atmósfera intelectual compuesta por la ciencia, la técnica y los principios democráticos. A todo esto es ajeno el hindú. En cambio, el inglés y él tienen en común algo de lo que el americano está absolutamente privado. Esto es un pasado. Sus pasados son diferentes, ciertamente. Pero mucho menos de lo que se cree», «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», *Essais Historiques et Politiques*, op. cit., p. 371.

19. Citado por Rougemont, op. cit., p. 369.

20. Las consideraciones de la autora sobre la cuestión colonial no constituyen una elaboración sistemática del tema ni una toma de postura en relación a las interpretaciones clásicas del fenómeno colonial. Son más bien una serie de observaciones de actualidad, referidas siempre a la colonización francesa, que, sin constituir un estudio global de los diversos aspectos del problema, apuntan un enfoque normalmente olvidado en otros estudios más rigurosos.

aplican los mismos métodos y ambos proceden del modelo romano»²¹, se reflexiona acerca del destino de Europa que debe basarse en su capacidad para unir tanto Oriente y Occidente, como, correlativamente, pasado y porvenir. A este respecto leemos: «Parece que Europa tiene necesidades periódicas de contactos reales con Oriente para permanecer viva espiritualmente. Es cierto que hay en Europa algo que se opone al espíritu de Oriente, algo específicamente occidental. Pero es algo que se encuentra en estado puro en América y amenaza con devorarnos. La civilización europea es una combinación del espíritu de Oriente y su contrario, combinación en la que el espíritu de Oriente debe entrar en una proporción bastante considerable. Esta proporción está lejos de realizarse hoy. Tenemos necesidad de una inyección de espíritu oriental. Europa no tiene quizá otro medio de evitar descomponerse por la influencia americana que un contacto nuevo, verdadero, profundo, con Oriente»²².

También en *L'Enracinement* aparecen diversas alusiones al riesgo de una influencia americana sobre Europa que oscurezca nuestro pasado y nuestras raíces culturales. Oriente no se encuentra tampoco preservado del desarraigo que se va produciendo «mitad por el prestigio del dinero, mitad por el de las armas» y basta «el ejemplo de los japoneses para mostrar que cuando los orientales se deciden a adoptar nuestras taras, añadiéndolas a las suyas propias, las elevan a la enésima potencia». El papel de Europa en la historia mundial se desprende de todas estas afirmaciones: «Si al mirar hacia el futuro tratamos de entrar en comunicación con nuestro propio pasado milenario; si en este esfuerzo buscamos estímulo en una amistad real, fundada en el respeto, con todo lo que en Oriente está todavía arraigado, podremos quizá evitar una desaparición casi total del pasado, y al mismo tiempo, de la vocación espiritual del género humano»²³.

La conexión suscitada en esta última frase entre pasado y vocación espiritual remite a la concepción weiliana sobre el arraigo, es decir, a una de las nociones centrales de la obra de S. Weil, que no podemos analizar ahora pero que puede ser resumida transcribiendo algunas consideraciones de *L'Enracinement*: «El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir, producida por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio. Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida

21. S. Weil, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», *Essais Historiques et Politiques*, Op. cit., p. 368.

22. *Ibid.*, p. 373.

23. *Ibid.*, p. 376.

moral, intelectual, espiritual, por mediación de los ambientes de los que forma parte naturalmente»²⁴.

Partiendo de esta idea, para Weil, «el fondo de la cuestión es simple. Si las facultades puramente humanas del hombre bastan, no hay ningún inconveniente en hacer tabla rasa de todo el pasado y en contar sólo con los recursos de la voluntad y de la inteligencia para vencer toda especie de obstáculos. Es lo que se ha creído, y es lo que en el fondo nadie cree ya, excepto los americanos porque no han sido todavía turbados por el choque de la *malheur*». Pero «si el hombre tiene necesidad de una ayuda exterior, si se admite que esta ayuda es de orden espiritual, el pasado es indispensable porque es el depósito de los tesoros espirituales». La conclusión es tajante: «La pérdida del pasado equivale a la pérdida de lo sobrenatural. Aunque ni una ni otra pérdida se hayan consumado todavía en Europa, una y otra están lo bastante avanzadas para que podamos constatar experimentalmente esta correspondencia»²⁵.

Weil propone la noción de arraigo como alternativa frente a la visión estatista e imperialista predominante durante siglos. La crítica a esta visión reaparece nuevamente en sus reflexiones sobre Europa, pues, a su juicio, si Europa continúa dividida en Estados que «se imponen como únicos objetos de fidelidad convertidos en lo único común a la totalidad de la sociedad», no podrá proporcionar los alimentos necesarios para que el hombre se sienta arraigado en una comunidad real más allá de la frialdad de la estructura estatal.

La fórmula federalista, fundada en la idea de «unidad en la diversidad», parece ser considerada por S. Weil como la más apta para organizar Europa. Pero sólo se refiere a ello muy aisladamente. En el artículo de 1939, «*Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*» afirma que «el orden internacional supone que un cierto federalismo sea establecido no sólo entre las naciones, sino en el interior de cada gran nación»²⁶. Como prolongación de su crítica al Estado nacional, para nuestra autora, «la noción jurídica de la nación soberana es incompatible con la idea de un orden internacional». Una autoridad internacional solo puede existir realmente «si posee el

24. S. Weil, *L'Enracinement*, p. 57, A. Lamacchia examina las reflexiones weilianas sobre el arraigo en su intento por «probar en que modo una experiencia común construida, conservada y comunicada por muchas generaciones en un mismo contexto bio-psíquico-cultural es condición antropológica de la existencia personal y del propio ejercicio de la libertad, tanto que la caída, consciente o no, de la misma, es razón de ruptura radical interna de la propia persona y del mundo-universo, ruptura que explota en manifestaciones de violencia y nihilismo», «Violenza: la caduta della memoria storica», en AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana, 1980, p. 53. La posición de N. MacCormick coincide claramente con la de S. Weil en este punto. Cf. «Nació i nacionalisme», *Afers*, Vol. IV, n.º 28, 1988-1989, trad. A. Colomer y A. Monzón.

25. S. Weil, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», cit. p. 375.

26. S. Weil, «*Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*» en *Escrits Historiques et Politiques*, p. 58.

poder legítimo, es decir, pública y generalmente reconocido, de dispensar en ciertos casos a los ciudadanos y súbditos de un Estado del deber de obediencia al Estado»²⁷. Como en tantos otros ámbitos, se trata de inventar modelos que permitan acabar con un fenómeno que pone en peligro «no sólo la paz y la libertad, sino todos los valores humanos sin excepción», el fenómeno estatalista por el que «la única fuente de obediencia en el mundo entero es la autoridad del Estado ya que el poder del Estado no está detenido en ninguna dirección por ningún límite legítimo»²⁸.

En los textos de 1943 tampoco se aportan muchos datos sobre la forma mejor de vertebrar Europa después de la guerra. Las sugerencias del siguiente texto permiten atisbar la orientación de la autora en la línea de lo expuesto: «La experiencia de los últimos años muestra que una Europa formada de naciones grandes y pequeñas, todas soberanas, es imposible. La nacionalidad es un fenómeno indeciso en una gran parte del territorio europeo. Incluso en un país como Francia la unidad nacional ha sufrido un golpe bastante fuerte... A pesar de muchos inconvenientes, esto está lejos de ser un mal... Muy posiblemente una parte de la vida social en Europa será troceada a una escala mucho más pequeña que la escala nacional; y otra parte será unificada a una escala mucho más grande. La nación será una de las formas de la vida colectiva, en lugar de ser prácticamente todo»²⁹.

III. SOLIDARIDAD Y TRABAJO: LA OTRA CARA DEL PROBLEMA

Probablemente, el interés mayor de las reflexiones weilianas sobre Europa deriva de que tales reflexiones surgen en el seno de una preocupación ininterrumpida por la problemática colonial tal como hemos apuntado. Todo cuanto pueda decirse del papel que nuestra autora asigna a Europa como nexo de unión de Oriente y Occidente, y como garante de la continuidad humana, debe ser escuchado en sintonía con sus constantes manifestaciones sobre la exigencia de relativizar la cultura occidental para abrirse a la riqueza plural de las otras culturas y posibilitar un diálogo entre identidades diversas. Las críticas de S. Weil al imperialismo cultural occidental son especialmente oportunas en un momento como el presente en que la esperanza está puesta en una nueva Europa que parece capaz de interpelar al mundo de forma renovada. Cuando de algún modo vuelve a confiarse en un renacimiento europeo, mientras al mismo tiempo se habla del fin de la historia que cierra las puertas a toda transformación futura, parece ser más actual que nunca un mensaje tejido de pronunciamientos en favor del respeto a lo diferente y de la necesidad de conocer otras visiones del mundo para un enriquecimiento mutuo.

27. *Ibid.*, pp. 57-58.

28. *Ibid.*, p. 56.

29. S. Weil, *Essais Historiques et Politiques*, pp. 370-371.

El reconocimiento y la apertura a lo diferente implica en nuestra autora una opción clara por los oprimidos y los vencidos. Tanto sus opiniones sobre la condición obrera o la situación colonial, como su recorrido histórico y, más profundamente, toda su concepción «metafísico-religiosa» por la que Dios está presente en el misterio de su ausencia, se encuentran motivadas y suponen un desarrollo de esa opción en favor de los que han sido excluidos por la cultura y las estructuras socio-políticas dominantes. La búsqueda de una auténtica universalidad, a través del proyecto transformador que Weil entiende ante todo como exigencia de «encarnación del cristianismo», supone la aceptación como momentos de verdad de una pluralidad de revelaciones simbólicas y la exigencia de mirar la realidad desde su lado pobre y explotado, porque, a su juicio, la verdad y la desgracia —*malheur*— no pueden ir separadas. Los *malheureux* que «suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse», gracias a su condición desgraciada, poseen una sabiduría secreta que sólo el contacto directo con la realidad puede proporcionar; el conocimiento experiencial del mundo, que de alguna forma «entra por la carne», les coloca ante una verdad que es pura impotencia, incapacidad radical de ser formulada por el discurso racional dominante³⁰.

En oposición radical a la noción desarraigante de progreso, para S. Weil la necesidad de recuperar el pasado se funda en los mismos presupuestos de lo que, partiendo del pensamiento de W. Benjamin³¹ o J. B. Metz³², ha sido definido como «solidaridad anamnética», es decir, se basa en una solidaridad universal que recuerda y hace suya la causa de los vencidos y olvidados de la historia. Frente a la idea marxista de revolución, que se ha trivializado y convertido en «opio del pueblo», la única revolución que para ella merece este nombre es la que proclama que «lo nuevo» ya ha comenzado en cada compromiso por la justicia, en la voz de quienes a lo largo de los siglos han experimentado la opresión y han gastado su vida en la lucha no demasiado eficaz, pero en ningún caso inútil, por conseguir mejores condiciones técnicas, económicas y sociales para todos. La revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto, que la «memoria dolorosa» ilustre aquello con lo que el hombre nunca podrá conformarse.

No es de extrañar que las últimas reflexiones de *L'Enracinement* estén

30. Weil llega a hablar de una «alianza natural entre la verdad y la malheur porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros», «La personne et le sacré», *Essais de Londres*, op. cit., p. 32.

31. W. Benjamin, *Angelus novus*, Turín, Einaudi, 1982. La tesis novena de «filosofía de la historia» de Benjamin plasma la dicotomía recuerdo-progreso de un modo sobrecogedor y altamente sugerente, p. 80.

32. Cf. J.-B. Metz, «Redención y emancipación» en *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979. Sobre el sentido de la «solidaridad anamnética», nos han resultado muy interesantes las aportaciones de J. M. Mardones en *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988, pp. 142-144 y de R. Mate en «Religión y socialismo más allá de la política», *Iglesia viva*, 140-141, 1989.

dedicadas al trabajo. El libro acaba con estas frases: «es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual»³³. La preocupación de la autora por la opresión y su búsqueda de la justicia se habían originado en el medio obrero y nunca dejan de anhelar una respuesta transformadora en la dimensión del trabajo. La organización productiva debe permitir al hombre una «lectura atenta» de la realidad «en sus diferentes planos» hasta el acceso inesperado a lo inaccesible; nada puede ser más radicalmente liberador que una novedad inagotable inserta en la actividad cotidiana. El primer imperativo de la acción revolucionaria es arbitrar medidas para este objetivo y a ello dedica S. Weil buena parte de su vida. Entre estas medidas, con las que la autora trata de superar la escisión del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual y la consiguiente subordinación de los que ejecutan a los que coordinan, podemos citar de pasada la exigencia de transformaciones técnicas que permitan el desarrollo de la creatividad humana, una organización del trabajo más descentralizada que posibilite el control de la actividad general y el fomento de una cultura obrera que suponga la reapropiación de la cultura por el pueblo.

La creación de una civilización del trabajo es planteada por Simone Weil como el gran reto del hombre contemporáneo. Las palabras de la autora son una vez más insustituibles: «Nuestra época tiene por misión propia, por vocación, el constituir una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo. Los pensamientos que se relacionan con el presentimiento de esta vocación, y que se encuentran dispersos en Rousseau, George Sand, Tolstoi, Proudhon, Marx, en las encíclicas de los papas y en otros lugares, son los únicos pensamientos originales de nuestro tiempo, los únicos que no hemos tomado de los griegos... Esta vocación es lo único suficientemente grande para proponer a los pueblos en lugar del ídolo totalitario... Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo, y, por tanto, lo opuesto al estado en que nos encontramos que consiste en un desarraigo casi total. Es así, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento»³⁴.

Desde que S. Weil escribió estas palabras hasta hoy el reto lanzado ha continuado vivo como una provocación de los que se esfuerzan por «ayudar a construir, con muchos hombres de la Tierra, con muchos otros pueblos, una civilización realmente universal, que no puede ser otra que una civilización del trabajo, una civilización de la pobreza que se enfrente a la civilización de la riqueza que lleva al mundo a su destrucción y no conduce a los hombres hacia la felicidad»³⁵.

33. S. Weil, *L'Enracinement*, p. 298.

34. *Ibíd.*, pp. 105-108.

35. I. Ellacuría, Discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1989 en Barcelona con motivo de la concesión del Premio A. Comín. Cf. *Diario Avui*, 19, IX, 1989.