

Echar raíces

Simone Weil

Presentación de Juan-Ramón Capella

Traducción de Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella

E D I T O R I A L T R O T T A

CONTENIDO

<i>Presentación: Simone Weil o la visión del desarraigo moderno:</i> <i>Juan-Ramón Capella</i>	9
---	---

ECHAR RAÍCES

PRIMERA PARTE: LAS NECESIDADES DEL ALMA	29
El orden	35
La libertad	37
La obediencia	38
La responsabilidad	40
La igualdad	41
La jerarquía	43
El honor	44
El castigo	45
La libertad de opinión	47
La seguridad	56
El riesgo	56
La propiedad privada	57
La propiedad colectiva	58
La verdad	59
SEGUNDA PARTE: EL DESARRAIGO	63
Desarraigo obrero	64
El desarraigo campesino	92
Desarraigo y nación	108

ECHAR RAÍCES

TERCERA PARTE: ECHAR RAÍCES	179
<i>Glosario</i>	279

APÉNDICE

Prólogo a <i>L'Enracinement: Albert Camus</i>	289
Proyecto de prólogo: <i>Albert Camus</i>	291
Prólogo a <i>The Need for Roots: T. S. Eliot</i>	293

Presentación

SIMONE WEIL O LA VISIÓN DEL DESARRAIGO MODERNO

Juan-Ramón Capella

Quien haya pasado por la experiencia de leer y reflexionar a partir del texto que se publica en castellano con el título de *Echar raíces* convendrá en que se debe prevenir al lector para que evite un juicio precipitado o sumario sobre él. En esto están de acuerdo gentes tan dispares como T. S. Eliot y Manuel Sacristán. Este calificaba *L'enracinement* como «una de las obras políticas más difíciles de soportar para el sentido común»; el primero, al presentar la temprana edición inglesa de la obra, recomendaba al lector «refrenar los propios prejuicios y al mismo tiempo ser paciente con los de Simone Weil». Vaya en primer lugar lo siguiente: no se debe abordar este libro sin saber que fue escrito por una persona que desde muy temprano se identificó siempre y hasta el fondo —espontánea y completamente, con desprendimiento y de una manera práctica, traducida en actos— con quienes en cada caso llevaban la parte peor: con los excluidos, si así puede decirse; con los humillados; con quienes padecían la injusticia o cargaban con la desigualdad; con la multiforme humanidad sufriente.

En mi opinión hay que proceder con estas páginas como si se practicara la minería: como si quien lee fuera un buscador de oro, o de diamantes. Pues en ellas, junto a no poca ganga sin valor aparente, se encuentran las proposiciones fundamentales de una de las reflexiones filosófico-políticas más notables, interesantes y significativas de este siglo. De un siglo que desemboca en la contradictoria humanidad lanzada en regresión ha-

cia la jungla —hacia la jungla social— con todo el impulso de sus tecnopatías por si no bastara la violencia de la injusta e irracional configuración de sus relaciones sociales.

Acaso ayude al lector que desde el principio queden apuntados algunos aspectos de la «ganga sin valor aparente» de estas páginas. Cada uno los percibe desde su punto de vista particular. Desde el mío, en último término, resultan insufribles un platonismo que galopa desbocado, una concepción de la ciencia que comparte la debilidad epistemológica —hereditaria; al parecer genética— de la filosofía francesa, y, sobre todo, una noción de verdad esencialmente formal (aunque no consciente de ello), extraída de la matemática pero aplicada a la historia, que tiene la consecuencia de borrar la frontera entre lo verdadero y lo meramente verosímil, y que lleva a la autora, como señaló precozmente Manuel Sacristán, a resolver bastantes problemas con cierta violencia intelectual.

A esto hay que añadir, más esencialmente por estar en relación directa con la problemática político-social que el texto aborda, algo también apuntado por Sacristán: la dificultad que experimenta un pensamiento político «personalista», para el que únicamente la persona tiene un valor sustantivo, un valor *ante la trascendencia* —aunque ese valor se encuentre ante todo en el *otro*, en la persona del *otro*—, para esclarecer y caracterizar la naturaleza de las entidades de intermediación entre los seres humanos.

Argumentar en términos de valor *ante la trascendencia* equivale a postular que todo ser humano debe ser visto como sagrado. Una postulación que se sostiene en un universo discursivo en el que tienen sentido palabras como dignidad, o esperanza, o bondad —y que sabemos irreductible al mundo de la ciencia y de la técnica—. El *otro* resulta esencial en este pensamiento por ser quien posibilita el perfeccionamiento de cada uno al hacer transitivo el principio del amor, o —lo que para Simone Weil es lo mismo— de la justicia. Pues para esta autora la verdad, la bondad y la belleza son lo mismo: «El pecado de politeísmo no consiste en dejar que la imaginación juegue con Apolo y con Diana, sino en creer que hay varios bienes distintos e

independientes entre sí, como la verdad, la belleza y la moralidad». Esta confusión del reino de los hechos —el plano epistémico de la verdad— y el reino de los fines (donde pueden hallar ubicación belleza y moralidad) refuerza la dificultad señalada respecto de la consideración de las instituciones, las cuales son, justamente, lugares factuales de composición de actividades sociales y, consiguientemente, en cierto modo, de comunicación, contraste e intermediación de finalidades.

Y, efectivamente, algunos de los puntos más débiles, tributarios en parte de la época en que fue escrito este «tratado político» (si se puede llamar así), tienen que ver precisamente con esas estructuras de intermediación. Por ejemplo: Simone Weil se pronuncia, con absoluto irrealismo, en favor de la eticidad de la ley penal, al dar por sentado que en las platónicas manos de los funcionarios estatales, aplicando penas justas —incluida la de muerte—, está la capacidad de «devolver la dignidad» a quien ella supone que la pierde por transgredir la ley. Otro ejemplo: el interés y la riqueza de su visión de los sindicatos, partidos y empresas desde una perspectiva crítica se desvanecen cuando el punto de vista pasa a ser constructivo. Aquí muchos de los materiales son «de época», de los años treinta y cuarenta; rebasaron hace mucho su fecha de caducidad. La visión de Simone Weil de los sindicatos exige una lectura histórica, comprensiva de la decepcionante e impotente experiencia del gobierno de Frente Popular en Francia (en mi opinión pocas veces un tratamiento temático ha estado tan cerca de lo que pretende combatir). Por otra parte, el Estado *propuesto* por Simone Weil es tributario en amplísima medida nada menos que de *La República* de Platón (incluyendo mismamente una versión *sui generis* de la platónica proscripción de los poetas). Pese a todo esto, sin embargo, es preciso añadir inmediatamente que la percepción del ámbito de lo político de *Echar raíces* capta un espectro de realidad mucho más amplio que la mayoría de los coetáneos de la autora y, por supuesto, que la estéril filosofía política académica que ha venido después¹.

1. J. Jiménez Lozano, «Simone Weil y su escritura», Introducción a S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Pai-

Sería completamente injusto no señalar que junto a la «ganga sin valor aparente» hay también, en la obra de esta filósofa muerta —y parece imposible— a los treinta y cuatro años, filones enteros de reflexión de primera magnitud. Manuel Sacristán —de nuevo— señalaba la empatía manifiesta de los conceptos de *renoncement* y *transfert* con la psicología de Juan de la Cruz. En mi opinión el emparentamiento que puede trazarse entre ambos autores es incluso más de fondo: el uno es un escritor espiritual que abre un espacio para la subjetividad moderna a partir de una «teología negativa»²; Simone Weil intenta crear un espacio de subjetividad cuando la modernidad culmina su obra de «desalmar» el mundo, y lo hace también a partir de una teología negativa, de la ausencia de Dios. Que sabe, como Juan, expresar de un modo pleno:

La creación no es un acto de poder por parte de Dios. Es una abdicación. Con ella ha quedado establecido un reino distinto del reino de Dios. La realidad de este mundo está constituida por el mecanismo de la materia y la autonomía de las criaturas razonantes. Es un reino del que Dios se ha retirado, puesto que su reino no es de este mundo. Dios ha renunciado a ser su rey y ya sólo puede venir a él como mendigo.

Para mí resulta premonitorio que el impulso revolucionario de Simone Weil, identificada desde tan temprano con la causa emancipatoria, la llevara finalmente a la búsqueda de un espacio

dós, Barcelona, 1995), señala muy perspicazmente que la combinación de lucidez y radicalidad de una parte y sus contradicciones de otra protegen de toda «auctoritas» al pensamiento de Simone Weil. Y también, a propósito de la «locura» presunta de esta mística —para quien por otra parte es fácil establecer, como se ha hecho (*vid.* G. Raimbault y C. Eliacheff, *Les indomptables*, Odile Jacob, París, 1989), un diagnóstico de anorexia por otra parte nada fuera de lo común—, que «la idea de normalidad, fisiológica, psíquica, social y económica, es desde luego una construcción del poder cultural y sus ideologías, que han definido, definen y tratarán de definir siempre lo que es un hombre y cómo debe serlo».

2. Puede verse R. Rossi, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Trotta, Madrid, ²2010.

para la vida interior; a la búsqueda —dicho desde las preocupaciones del presente— de un ámbito no colonizable por las propagandas, por los productos de lo que se acabará viendo como la industria de manipulación de las conciencias³, y disponible en cambio para dar acogida al otro. La consecución y preservación de un espacio así es una de las necesidades vitales contemporáneas de cada uno de los miembros de la humanidad sufriente.

Otro de los filones de *Echar raíces* es una excelente percepción de las limitaciones de la concepción procedimental de la democracia. Esta concepción, que excluye ver la democratización como un proceso inacabado de distribución del poder, consiste en entender la democracia como un procedimiento (o un conjunto de procedimientos) para la toma de decisiones. Una parte no desdeñable de la filosofía política académica de la segunda mitad del siglo xx la ha hecho suya; y se ha empeñado en determinar las condiciones o requisitos de los procedimientos democráticos, dando por supuesto que tales procedimientos *legitiman* las decisiones mismas. Simone Weil no padece este autoengaño:

La democracia y el poder de la mayoría no son bienes. Son medios para conseguir el bien que acertada o equivocadamente se consideran eficaces. Si, en vez de Hitler, la República de Weimar hubiera decidido por vías estrictamente parlamentarias y legales meter a los judíos en campos de concentración y torturarlos refinadamente hasta la muerte, las torturas no tendrían ni un átomo de legitimidad más que la que ahora les falta.

Esto es: por sí mismo, el procedimiento «democrático» no legitima nada. La objeción de cualquiera a las «democráticas»

3. Una conciencia mística se esfuerza por oír en su interior «la voz de Dios». Esta «voz de Dios» a la que se obedece es la voz «propia», por supuesto, pero *enteramente desinteresada de las cosas propias*. Escuchar el fondo de la conciencia propia —crear un espacio interior en la consciencia, no *colonizado*— es el objetivo del «espiritual»; «obedecer» a «la voz de Dios» —o sea, obedecer a la propia conciencia profunda y libre— se convierte en una necesidad; si se «traiciona», se deja de escuchar la propia voz.

bombas de Hiroshima y Nagasaki no es procedimental, sino de otra naturaleza. La democracia procedimental sólo tiene una relevancia negativa. Hoy —y en nuestros ámbitos culturales— la *ausencia* de procedimientos democráticos de toma de decisiones, por sí sola, *deslegitima* una decisión dada; pero los procedimientos, por sí mismos, no son condición suficiente de la legitimación. Simone Weil, leída en estos años de cambio secular, resulta increíblemente avanzada porque repropone uno de los problemas agudos del presente. No hay sistema político alguno que no precise construir una por una la legitimación de las decisiones que produce. No hay legitimación puesta a priori de una vez para siempre. Cada decisión ha de legitimarse en función de un *proyecto social* suficientemente compartido. [Tal vez por esto mismo los poderes se insinúan ahora cada vez más no tanto como buscadores de legitimación cuanto como configuradores de la insensibilidad moral de las poblaciones].

Por otra parte, para percibir la envergadura de la filosofía política de Simone Weil —pues la magnitud de una reflexión se mide por los problemas con que se enfrenta— me parece decisiva su recuperación de una temática prácticamente perdida por el pensamiento político moderno; lo que ella llama «el problema de dar inspiración a un pueblo»; esto es —dicho algo reductivamente—, el replanteamiento de la noción de finalidad colectiva, de la necesidad de educación en la política y de idealidades políticas, como problemas político-sociales básicos.

La desaparición de esta temática del pensamiento político de la modernidad tiene que ver directamente con *el desarraigo* de las sociedades modernas. Unas sociedades que tratan de subordinar todo vínculo entre seres humanos al que se establece al comprar y vender; que han hecho un *trabajo histórico* de disolución de las identidades grupales, nacionales y culturales, de disgregación de toda comunidad en que sea posible el arraigar. En las sociedades de este tipo, los seres humanos, realmente atravesados por innumerables influencias sociales sin las cuales ni siquiera pueden explicarse a sí mismos, dar cuenta de sí, se autorrepresentan sin embargo como *individuos au-*

tónomos, como mónadas encapsuladas (lo que resulta imprescindible para el mundo establecido), cuya socialidad primaria se configura, en esta representación, como un conjunto de *derechos*. Simone Weil destaca enérgicamente, en cambio, la primacía de la obligación. La prioridad de la obligación sobre cualquier derecho. Que los seres humanos tienen *deberes* para con otros miembros de la especie antes de que puedan empezar a exigirse recíproca o institucionalmente derechos.

Nadie, ninguna persona puede afirmar que tiene un derecho salvo que otra distinta de ella tenga un deber a su respecto. Primero nacen los *deberes*; sólo a partir de los deberes cabe llamar «derecho» a la capacidad de exigencia del deber ajeno.

Al admitir los *propios* deberes se adopta el punto de vista de quien reconoce efectivamente al otro. Y desde esta perspectiva se desenmascara el carácter sectario, parcial, hoy ya anticuado, de la autosatisfecha idea de *tolerancia*. Quien *tolera* al otro —a los otros *que no son como los demás*— no se considera obligado hacia el otro, sino sólo hacia sí mismo: hacia la propia —e intransitiva— perfección (o *superioridad*) que le permite tratar al otro *como si* fuera un igual pese a que le contempla como *diferente*. En un mundo sin universalización cultural posible resulta inmoral —o arrogante, prepotente— y no democrático *tolerar al diferente* (esa barbarie moral en que se complacen tantos bellalmados). Reconocer los propios deberes hacia el otro/diferente es en cambio la base de la socialización en la igualdad; o, dicho de otra manera, la base de agrupamientos sociales en los que cabe arraigar⁴.

El centro de este texto de Simone Weil es un diagnóstico certero y problemático de *nuestro* desarraigo y de nuestra necesidad de *echar raíces*.

4. En su «Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano» (*Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 63-71), emparentado por su título con *Echar raíces*, Simone Weil escribe: «La posibilidad de expresión indirecta del respeto hacia el ser humano es el fundamento de la obligación. Esta tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera que sean».