

Eugenio d'Ors y Simone Weil: impacto en Aranguren

Eugenio d'Ors and Simone Weil: Impact in Aranguren's Thought

CARMEN HERRANDO

Universidad San Jorge, Zaragoza
mcherrando@usj.es

JAIME NUBIOLA

Universidad de Navarra
jnubiola@unav.es

Resumen: Eugenio d'Ors es el primer autor que en España escribe sobre Simone Weil. Lo hace en una glosa de mayo de 1949, recordando a Gustave Thibon, uno de los profesores de los cursos de verano celebrados en Santander en agosto de 1948. Thibon, a quien la filósofa francesa había confiado parte de sus escritos, publicó una selección de ellos en 1948, y Eugenio d'Ors, siempre atento a lo que despertaba interés fuera de España, da sus impresiones acerca del libro. Poco más tarde, en 1951, será José Luis L. Aranguren, alertado seguramente por su maestro, quien se interese por la obra de Weil en ese mismo empeño por hacer partícipes a los lectores en español del pensamiento que estaba en boga en Europa. Pero Aranguren, que se siente interpelado por la obra de Simone Weil, se detiene más en ella y la enmarca en la realidad del presente preguntándose cómo se relaciona con Dios el hombre de su tiempo.

Palabras clave: testimonio, Dios, interpelación, ateísmo, luz, noche.

Abstract : Eugenio d'Ors is the first author to write about Simone Weil in Spain. He does it in May 1949, recalling Gustave Thibon, one of the speakers of the summer courses held in Santander in August 1948. Thibon, to whom the French philosopher had entrusted part of her writings, published a selection of them in 1948, and Eugenio d'Ors, always attentive to what aroused interest outside of Spain, gives his impressions about the book. A little later, in 1951, it will be José Luis L. Aranguren, surely alerted by his teacher, who is interested in Weil's work in that same vein to make Spanish readers participate in the thought in vogue in Europe. But Aranguren, who feels challenged by the work of Simone Weil, dwells more on it and frames it in the reality of the present, wondering how the man of his time relates to God.

Keywords : testimony, God, interpellation, atheism, light, night.

1. Introducción

Probablemente fue Eugenio d'Ors quien primero escribió sobre Simone Weil en España. De ahí esta relación del escritor, maestro de estética y “filósofo de las formas”¹ –como le calificaba su discípulo José Luis López Aranguren–, con la filósofa francesa, militante sindicalista y por escaso tiempo miliciana en la guerra civil de 1936 en las filas republicanas, con los anarquistas que se unieron al POUM², y tan alejada de los planteamientos políticos y religiosos orsianos.

En nuestra colaboración aspiramos a presentar en su adecuado contexto histórico lo que d'Ors escribe sobre Simone Weil en su glosa del 31 de mayo de 1949 y el impacto que tiene en Aranguren el pensamiento de Weil. Para ello organizaremos nuestra exposición en las secciones siguientes: 2) El cuadrivio itinerante: *Los franceses*, 1948; 3) Simone Weil y Gustave Thibon; 4) La glosa de d'Ors sobre *La pesanteur et la grâce*, 1949; 5) José Luis L. Aranguren, Eugenio d'Ors y Simone Weil; y 6) Aranguren interpelado por Simone Weil 7) Conclusiones.

2. El cuadrivio itinerante: Los franceses, 1948

En agosto de 1948 se celebraron los “Coloquios filosóficos de Santander” en la Universidad Internacional de Santander, futura Universidad Menéndez Pelayo, en los que, como Eugenio d'Ors comenta en su glosa del 5 de agosto –publicada en el diario *Arriba*– se trataba “de elevar lo universitario hasta atmósferas más ligeras”³; esto es lo que pretendían y pretenden los “cursos de Vacaciones” –como los llama d'Ors en esta glosa– entre los que se enmarcan estos Coloquios filosóficos. Santander no tenía aún una “universidad ordinaria”, y era un lugar ideal para la celebración de acontecimientos de este tenor en los que venían a confluír el ejercicio del pensamiento –a través de encuentros entre alumnos y profesores eminentes– y la distensión y el disfrute de la estancia en un lugar agradable y con encanto.

En 1948 los Cursos tuvieron lugar en Monte Corbán, el Seminario diocesano santanderino, pues hasta el siguiente verano no regresarían a la sede del Palacio de la Magdalena, donde se habían venido celebrando desde que se instauró la Segunda República y hasta 1936. En 1932 se creaba la Universidad Internacional de Verano de Santander, cuyo primer rector fue el historiador y filólogo Ramón Menéndez Pidal, con Pedro Salinas –verdadero inspirador del proyecto– ejerciendo la labor de secretario; pero hasta el verano de 1933 no se iniciarían los Cursos en la sede del Palacio de la Magdalena, la que fue residencia de verano de la familia real, aunque quedarían interrumpidos con el estallido de la guerra civil. Tras la contienda, los Cursos no volverían a celebrarse en la sede del palacio de la Magdalena hasta 1949 merced a la concesión de S. A. Real el Conde de Barcelona, don Juan de Borbón.

¹ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors, Obras completas* (6 vols.), vol. 1, Madrid, Trotta, 1994, p. 160.

² Aunque las siglas POUM corresponden a Partido Obrero de Unificación Marxista, se trata de un partido revolucionario y heterodoxo dentro del marxismo, al que se acogería Simone Weil junto a otros militantes de filiación anarquista.

³ D'ORS, E., *Último glosario. III. El cuadrivio itinerante*, edición de Alicia García Navarro y Ángel d'Ors, Granada, Editorial Comares (colección La veleta), 2000, p. 237.

Eugenio d'Ors daba cuenta de todo lo que se vivía en España en el amplio campo de la cultura a través de sus *glosas*, que venía publicando en la prensa diaria: en catalán desde 1906 en *La Veu de Catalunya*, y a partir de 1923 en castellano en periódicos como *El Debate*, *ABC* y, después de la guerra civil, en *Arriba* o *La Vanguardia*. Las glosas orsianas, al decir de José Luis López Aranguren, eran una suerte de “laicización”⁴ de la filosofía, pues en ellas hablaba d'Ors de todo un poco, buscando llevar al lector del periódico los acontecimientos, culturales o no, más relevantes que sucedían en España.

En agosto de 1948 Eugenio d'Ors dio abundante noticia en sus glosas de los Cursos de Verano en Santander, en los que participó como profesor. Sus glosas casi diarias desde el 29 de julio al 20 de agosto llevan como título genérico “El cuádrivio itinerante”, y en ellas va desgranando diversos aspectos de los cursos de verano a los que acude, primero en Puigcerdá y después en Santander⁵.

Para nosotros tiene particular interés la glosa del sábado 14 de agosto que lleva como subtítulo “Los franceses”. En ella se refería a los cuatro profesores franceses que habían intervenido en los Cursos: tres eran universitarios, pero el cuarto no; era este último un escritor más bien autodidacta que se dedicaba además a la agricultura en una de las regiones de Francia surcadas por el Ródano, la Ardèche. Así escribía Eugenio d'Ors sobre aquellos franceses:

Universitarios de distinto matiz. Uno, el arabista Lévy-Provençal, realiza la figura del universitario especialista. Otro, François Perroux, es el ex-profesor de la “*École de Droit*” de París, que, según las concepciones francesas sobre la enseñanza superior, no es Facultad, ni está integrada en la Sorbona, exclusivamente consagrada a las Ciencias y a las Letras. Un tercer docente de Santander, Henri Massis, director que fue de *La Revue Universelle*, corresponde al tipo de universitario escritor⁶.

Tras presentar a los profesores del ámbito universitario, Eugenio d'Ors se referirá al que resta, subrayando el interés que despertó en aquel ambiente:

Pero, el máximo de la eficacia la obtiene un extra-universitario, un auto-didacta. A continuación del nombre de M. Gustave Thibon, el programa de los Cursos únicamente ha podido mencionar: “De Lyon” (...). Por su estructura mental y social, Thibon no deja de traer resonancias de las que un día pudieron dar excepcional carácter al mensaje de Charles Péguy. Sólo que Péguy era un normaliano que se disimulaba. Thibon un campesino, un labriego, que sabe. Y que enseña lo que sabe, con una manera de grave sencillez. No ya universitarios, sino académicos hay, que se entenderían perfectamente con la ruralidad sabrosa de Gustave Thibon⁷.

Estos profesores, “los franceses”, pertenecían a disciplinas tan dispares como la filosofía, la economía o los estudios árabes, filológicos e históricos. Presentaremos,

⁴ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, o. c., p. 39.

⁵ Los editores del *Último glosario* dieron precisamente ese nombre al volumen anual por la extensión de esta serie de verano.

⁶ *Ib.*, pp. 248-249.

⁷ *Ib.*, p. 248.

en primer lugar, a los cuatro, para detenernos algo más en el que no provenía del mundo universitario: Gustave Thibon, que es quien habría de llevar a Eugenio d'Ors hasta Simone Weil.

Henri Massis (1886-1970) fue alumno de Alain (Émile Chartier), como Simone Weil, pero él lo sería en el Liceo Condorcet y ella en el Liceo Henri IV bastantes años después. Massis también fue alumno de Bergson en la Sorbonne y obtuvo la licenciatura en Filosofía en 1908, lo que le daría pie para vincularse tanto con Anatole France como con Maurice Barrès. Fundó con Jacques Bainville la revista *La Revue Universelle*, de la que sería primero redactor jefe y luego director. Pero se alejó de Bergson para acercarse a Maurras, aunque Massis no llegó a escribir en *Action Française*. Se puede decir de él que fue un intelectual conservador comprometido con otros intelectuales de derechas, y uno de los principales redactores del *Manifeste des intellectuels français pour la défense de l'Occident et la Paix en Europe* [Manifiesto de los intelectuales franceses para la defensa de Occidente y la Paz en Europa], que se publicó en 1935 y firmaron más de sesenta intelectuales en defensa de la política de expansión que llevaba entonces a cabo la Italia de Mussolini⁸. Tras el fracaso de 1940, Massis se vincularía al mariscal Pétain, en cuyo Gobierno ocupó el puesto de encargado de misión en el Secretariado General de la Juventud. Sin embargo, Massis fue anti-colaboracionista. En su obra constan trabajos y estudios sobre Romain Rolland, Renan, Anatole France, Barrès, Psichari, Proust, Lyautey, Maurras, así como diálogos con Mussolini, Salazar o Franco. Tiene numerosos escritos políticos. Massis ingresó en la *Académie Française* en 1960, ocupando el sillón número 32.

Évariste Lévy-Provençal (1894-1956) nació en Argel y murió en París. Adaptó su nombre al francés cuando era bastante joven, pero se llamaba en realidad Makhoul Évariste Levi y era de origen judío. Estudió en el Liceo de Constantine y en la Universidad de Argel. Llegó a ser director del *Institut d'Études Islamiques* de la Universidad de Argel y después dirigió su equivalente en París: el *Institut d'Études Islamiques* de la Universidad de La Sorbona. Gran historiador, escritor fecundo, traductor, islamólogo y un gran especialista en la España musulmana: su *Histoire de l'Espagne musulmane*, de 1944, es un libro de referencia sobre la conquista de España por parte de los árabes en el siglo VII y también sobre nuestra particular Edad Media.

François Perroux (1903-1987) nació en la región de Lyon y murió en París. De familia católica, estudió con los Hermanos Maristas de Lyon. Se licenció en Derecho y se orientó hacia la economía tras defender la tesis *Le problème du profit* (el problema del beneficio). Fue catedrático de Legislación, Economía Industrial y Rural en la Facultad de Derecho de Lyon, y más adelante ocupó la cátedra de Economía rural en la Facultad de Derecho de la Universidad de París. Perroux fue también miembro representante del área de las ciencias económicas en el *Conseil National de la Recherche Scientifique* (CNRS). En 1934 obtuvo una beca Rockefeller Fellow que le permitió viajar por Austria, Alemania e Italia, y le proporcionaría una buena formación adicio-

⁸ Este documento sería contestado por otro, el *Manifeste des intellectuels catholiques pour la justice et la paix*, a la cabeza de cuyos firmantes figuraban Emmanuel Mounier, François Mauriac y Jacques Maritain. Lo publicó la revista *Esprit* en noviembre de 1935. Jules Romains, por su parte, también redactó una “respuesta a los intelectuales fascistas”.

nal y gran amplitud de miras (asistió incluso a cursos impartidos por Freud). Conviene destacar en este periodo su asistencia en Viena a los seminarios del profesor Ludwig von Mises, autor de un estudio eminente sobre el socialismo, de cuyo prefacio a la traducción francesa se encargaría Perroux⁹. Paralelamente a esta obra, Perroux introdujo en Francia la *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [Teoría de la evolución económica], de Schumpeter. Y escribió un libro sobre Alemania, *Les mythes hitlériens à l'Europe allemande*, que fue puesto en la Lista Otto¹⁰.

En 1938 Perroux publicó tres libros decisivos: *Capitalisme et communauté de travail*, *Syndicalisme et capitalisme* y *L'artisanat dans le capitalisme*, los tres pilares de su visión sobre una utopía de carácter realista que él mismo procuró llevar a cabo. Perroux se vinculó a Emmanuel Mounier y a la revista *Esprit* y exploró las vías del personalismo en el campo de la Economía. Estaba convencido de la necesidad de una “tercera vía” en economía, que debería mantenerse a la misma distancia del liberalismo y del estatismo, y que supondría una verdadera comunidad de trabajo. A *Esprit* se unió tanto en el terreno de la investigación como en el de la amistad, y halló en aquel entorno una inquietud viva que fue para él algo así como una “amistad que enseña”.

Por último, el profesor no universitario *Gustave Thibon* (1903-2001), que nació y murió en el mismo pueblo del sur de Francia: Saint-Marcel-d'Ardèche. Thibon fue un autodidacta que se vio obligado a abandonar los estudios cuando sólo contaba con el certificado de estudios primarios, al ser su padre llamado a filas en 1916. Tuvo que ayudar a su abuelo en la finca agrícola familiar en la que había una inmensa biblioteca; su padre era experto en Víctor Hugo, y él se formó en lenguas clásicas y estudió alemán, historia, filosofía, teología o literatura, de forma autodidacta. Thibon era católico y terciario carmelita, casado y padre de tres hijos. Sus maestros espirituales fueron santo Tomás de Aquino y san Juan de la Cruz. Tras la segunda guerra mundial, dio conferencias por diversos lugares del mundo: el curso de verano de Santander en 1948 fue uno de ellos.

Estos fueron los cuatro profesores –“los franceses”– que participaron en aquel curso “de vacaciones”, como los llama Eugenio d'Ors, y sobre los que escribe en la glosa del 14 de agosto. De entre ellos, fue Thibon, precisamente el extra-universitario, quien más llamó la atención de los asistentes al Curso. ¿Acaso porque mencionó la experiencia de su encuentro con una joven profesora francesa a la que acogió en su casa seis años atrás, y que le confió “una decena de gruesos cuadernos”, poblados de “textos desnudos y sencillos”, magníficas “piedras angulares, colocadas en el día a día, deprisa las más de las veces, con vistas a una edificación más completa que no llegaría a ver la luz”¹¹?

⁹ Este prestigioso estudio sobre el socialismo apareció en Alemania en 1922. Perroux escribió el prefacio de la edición francesa de 1938: *Le socialisme. Étude économique et sociologique*, Paris, Librairie de Médecis, 1938. Este trabajo fue una contribución muy importante a la crítica del socialismo.

¹⁰ La “Lista Otto” es un documento de doce páginas donde constan las obras retiradas de la venta por los editores o prohibidas por las autoridades alemanas. Se hizo pública el 28 de septiembre de 1940.

¹¹ THIBON, G., *Introduction à La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, p. XII.

3. Simone Weil y Gustave Thibon

Simone Weil llegó a casa de Gustave Thibon a comienzos del mes de agosto de 1941. Quería ante todo aprender las labores del campo, y contaba con trabajar en la vendimia para conocer de primera mano lo que es el trabajo asalariado agrícola de los temporeros. El dominico Joseph Marie Perrin había pedido a su amigo Gustave Thibon que acogiese durante un tiempo a esta profesora apartada de las aulas por las leyes de Vichy, debido a su condición de judía. Simone Weil y el dominico mantenían largas conversaciones para estudiar la posibilidad que tenía Simone Weil de recibir el bautismo y entrar así a formar parte de la Iglesia católica. Desde 1938, la pensadora francesa se adentraba en los caminos de lo sobrenatural e iba creciendo su interés por las cuestiones metafísicas y las vivencias religiosas, a pesar de que había sido una notable militante sindicalista.

Gustave Thibon acogió a Simone Weil durante los meses de agosto y septiembre, con alguna interrupción, en su casa de Saint Marcel d'Ardèche. Después, entre el 22 de septiembre y el 22 de octubre, le proporcionó trabajo como vendimiadora en la explotación de un viticultor de Saint-Julien-de-Peyrolas, con el fin de que pudiera trabajar como una vendimiadora más en el grupo de trabajadores contratados, sin recibir atenciones especiales.

La relación entre Gustave Thibon y Simone Weil no fue fácil al principio: “Nuestros primeros contactos fueron cordiales, pero penosos”, escribe Thibon¹², pues él y su familia querían acoger a la profesora con cierto calor, pero ella se negaba a recibir ciertas atenciones. Cuando conoció el lugar, pidió enseguida habitar fuera de la casa familiar para instalarse en una casita algo alejada y medio derruida, cerca del Ródano. Thibon no tuvo más remedio que aceptar lo que Simone Weil pedía, aunque no podía ocultar que se sentía contrariado; le costaba entender aquella falta de sencillez, pues él y su familia habitaban una casa modesta. Sin embargo, a pesar de los inconvenientes iniciales, pronto surgiría una buena amistad entre el escritor y la filósofa, y aquel quedaría impresionado por la personalidad de Simone Weil, de quien escribió que “nunca había hallado en un ser humano semejante familiaridad con los misterios religiosos, ni había visto la palabra ‘sobrenatural’ tan llena de realidad, como en contacto con ella”¹³. Charlaban bastante y trabajaron juntos la lengua griega clásica, en la que leían a Platón y los Evangelios. Juntos aprendieron el padrenuestro en griego y se prometieron recitarlo en esta lengua. Gustave Thibon, por otra parte, era gran admirador y conocedor de los escritos de san Juan de la Cruz, y tenía varias versiones de las obras del santo carmelita; gracias a él conoció Simone Weil a san Juan de la Cruz y quedó atrapada por el mensaje del santo de Fontiveros, a quien leería en español. Su entusiasmo era tal, que a finales de aquel año escribía así a su hermano André: “¿Has leído a san Juan de la Cruz? En este momento es mi principal ocupación. También me han dado un texto sánscrito de la *Gita*, transcrito en letras latinas. Son dos pensamientos

¹² *Ib.*, p. II.

¹³ *Ib.*, p. III. Según el dominico Joseph Marie Perrin, lo sobrenatural es para Simone Weil “lo que es producido por Dios y no necesariamente lo que sería acceso a la vida de Dios, a la gracia, como se dice de forma ordinaria en lenguaje cristiano”. PERRIN, J. M., *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 50.

extraordinariamente parecidos. La mística de todos los países es idéntica. Creo que también Platón debería estar situado ahí, y que tomaba las matemáticas como materia de contemplación mística”¹⁴.

El tiempo que Simone Weil pasó con los Thibon fue suficientemente largo como para que entre ella y Gustave Thibon surgiese y se consolidase una amistad auténtica; fruto de ella fue un gesto de confianza de la filósofa hacia el escritor: dejarle buena parte de sus cuadernos cuando partió hacia América con sus padres huyendo de la ocupación nazi. Ateniéndose a la palabra de Simone Weil, que le autorizaba a hacer lo que creyese oportuno con aquellos diez cuadernos, Thibon agrupó por temas los pensamientos de la filósofa recogidos en ellos. Fue así como surgió *La pesanteur et la grâce* [*La gravedad y la gracia*], una de las obras más conocidas y emblemáticas de Simone Weil, publicada en 1947; era el primer libro editado de Simone Weil. A él seguirían otros, de cuya edición se encargó Albert Camus (en la colección “Espoir” de la editorial Gallimard). Pero fue *La pesanteur et la grâce*, prologado por Thibon, el libro que dio a conocer a Simone Weil, despertando de inmediato gran interés en los círculos católicos no sólo franceses.

En las ediciones francesas de *La pesanteur et la grâce* consta el texto introductorio de Gustave Thibon, capital para entender la obra en su conjunto y su gestación. No sucede lo mismo en la edición en español, publicada por Trotta (1994)¹⁵. En su estudio de treinta y tres páginas, Thibon incluye la carta que Simone Weil le envió desde Orán, en plena travesía hacia los Estados Unidos. La filósofa le escribe refiriéndose a los diez cuadernos que le había confiado en mayo de 1942, antes de embarcarse con rumbo a América: “Si en tres o cuatro años no oye usted hablar de mí, puede considerarse el propietario”¹⁶. Thibon se acogió a estas palabras desde el interés que despertaban en él los textos de Simone Weil, convencido como estaba de que serían luz para muchas personas espiritualmente inquietas. Y así fue. El libro logró despertar tanto interés, que hizo olvidar, en cierto modo, la fiebre existencialista, tan persistente en la época.

En la extensa introducción de Thibon abundan referencias a los escritos de Simone Weil que tanto impresionaron al escritor tras el encuentro con la filósofa; el autor va exponiendo el pensamiento de Simone Weil deteniéndose en los aspectos principales, para comentar después las líneas de este pensamiento en relación con la fe católica, considerando que él no es teólogo y que ella no deja de acogerse a un vocabulario místico y no especulativo, por más que se sienta tan ajena a cualquier experiencia de este tipo.

El siguiente texto es una muestra de la envergadura de la obra que Thibon presenta y que tanta mella habría de hacer a finales de la década de los cuarenta:

Toda la obra de Simone Weil está impulsada por un inmenso deseo de purificación interior e impregnada de él, y tal deseo rebrota en su metafísica y en su teología. Con toda el alma en tensión hacia un bien puro y absoluto cuya existencia nada podía probarle aquí abajo,

¹⁴ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VII, 1, *Correspondance familiale*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 502-503. André Weil fue un matemático eminente; de ahí la observación sobre Platón.

¹⁵ La edición de 1994 de la editorial Trotta contiene una Introducción del traductor del texto, Carlos Ortega. La Introducción de Gustave Thibon aparece, en cambio, en la primera edición que se hizo en Argentina, en 1953, por la Editorial Sudamericana.

¹⁶ THIBON, G., Introduction à *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. VIII.

y que, sin embargo, ella sentía más real que cuanto existía en ella y en torno a ella, quiere Simone Weil asentar la fe en este ser perfecto sobre una base que no pudiera perturbar ningún golpe de suerte o de desgracia ni ninguna conmoción de la materia o del espíritu. Para ello, importa sobre todo eliminar de la vida interior cualquier forma de ilusión o de compensación (la piedad imaginativa, los “consuelos” religiosos, la fe no aclarada en la inmortalidad del yo, etc.) que usurpan con tanta frecuencia el nombre de Dios y que en realidad no son sino refugios para nuestra debilidad y nuestro orgullo: “Hay que velar por el ámbito en el que se pone lo infinito. Si lo ponemos en el nivel que sólo a lo finito conviene, da igual qué nombre le podamos dar”¹⁷.

Al final, Thibon no deja de subrayar los peligros que tal espiritualidad puede acarrear: “Los peores vértigos proceden de las cimas más altas”, escribe. Pero añade a renglón seguido que “si la luz puede arder, la anterior no es razón suficiente para dejarla bajo el celemín”¹⁸. Se arriesga, pues, a ofrecer a los lectores la luz que aporta Simone Weil para que pueda dar frutos abundantes.

4. La glosa de d’Ors sobre *La pesanteur et la grâce*, 1949

El 31 de mayo de 1949 Eugenio d’Ors publica en *Arriba*, dentro de la serie “Novísimo Glosario”, un texto fascinante de apenas cinco párrafos bajo el título “Simone Weil”. Arranca la glosa de una conversación con el pensador francés Henri Massis –presentado más arriba como uno de “los franceses” del curso de Santander de 1948– un día al atardecer en su caserón de la calle Sacramento de Madrid: “¿De qué novedades filosóficas se habla en Francia?”, le pregunta d’Ors. “Se habla [...] de los existencialistas. Aparte de esto, se habla de los escritos de Simone Weil”, responde Massis. “¡Ah!, dije”, escribe d’Ors.

Merece la pena transcribir íntegro el segundo párrafo pues además refleja bien el estilo orsiano, a veces alambicado:

Ahora gracias a Massis, –ignoro si, igualmente, a Gustave Thibon– tengo entre manos el libro *La pesanteur et la grâce* de Simone Weil. Gustave Thibon lo prologa. Estuvo Thibon en Santander, el verano último. Nuestras horas de dar clase coincidían. Apenas si pudimos tratarnos. Después he leído alguna página suya a través de la extinta revista *Alfêrez*. No me dieron tales extractos la impresión de bien escogidos. Pero, no ya en el prólogo, sino en el cuerpo de las meditaciones de Simone Weil, me salta esta referencia de pronto: “Pureza más grande del dolor físico (Thibon). De donde, dignidad más grande del pueblo” (...)– “¡Ah!”, vuelvo a decir, como cuando la conversación con Massis, hace algunos días¹⁹.

El pasaje que salta a la vista de Eugenio d’Ors y le impacta corresponde al capítulo sobre “La desdicha” [*Le malheur*], en la página 94 del volumen editado por Thibon

¹⁷ *Ib.*, p. XIV.

¹⁸ *Ib.*, p. XXXII.

¹⁹ D’ORS, E., *Último glosario. IV. El designio y la ensalada*, edición de Alicia García Navarro y Ángel d’Ors, Granada, Editorial Comares (colección La veleta), 2002, pp. 139-140. Los extractos de Thibon a que hace referencia son probablemente los publicados en la revista *Alfêrez*, I, 9-10, p. 2, bajo el título “Gustave Thibon”. Accesible online en <<http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0902.htm>>.

en Plon en 1947²⁰. Se trata de una de las intuiciones centrales de Simone Weil y que curiosamente encuentra eco profundo en la concepción orsiana, una vez superado un malentendido quizá superficial. Vale la pena transcribir la parte sustancial del tercer párrafo de la glosa de d'Ors²¹:

Tengo la impresión de haberme encontrado aquí, y para empezar, con la clave, que podría servir para abrirnos el secreto de Simone Weil –como, tal vez, el del mismo Gustave Thibon–, desde luego con más eficacia que todas las anécdotas aportadas, sobre la ocasión del conocimiento recíproco y sobre las veleidades de la existencia en la muchacha israelita, quedada a pique de conversión al catolicismo: [...] Y el secreto está en que la energía con que, en la fórmula del libro, se oponen “*la pesanteur*” y “*la grâce*”, es engañosa; por lo menos, respecto de la predilección de la autora y de su prologuista. Para ellos, superada la contradicción, la gracia sube de precio, cuando en el seno mismo de la pesadez se inserta. No es una gracia que se liberta en un vuelo, que “va de vuelo”, como la que en san Juan de la Cruz nos arrebató; sino una gracia que se hunde en lo terrestre y que llama “dignidad” al pueblo y “pureza” a la materialidad del dolor.

El lector de la glosa orsiana recuerda con facilidad sus análisis sobre el barroco –y el arte en general– y su distinción entre “las formas que pesan”, como las de la arquitectura clásica, que se oponen a “las formas que vuelan”. En su conocida obra *Tres horas en el Museo del Prado*, publicada originalmente en 1922, escribirá d'Ors a este respecto: “Para entendernos más de prisa, adelantemos que debe llamarse en arte *Clasicismo* la tendencia a la supremacía de las formas que se apoyan, y *Romanticismo* el culto de las formas que vuelan”²². Más adelante, en lugar de *Romanticismo*, dirá d'Ors *Barroquismo*, por ser el eón que engloba en su seno al romanticismo. Esta distinción, basada en la del escultor Adolf von Hildebrand entre el valor arquitectural y el valor funcional de una obra de arte²³, es la que d'Ors reconoce entre el *valor espacial* y el *valor expresivo* de una obra artística. En una determinada obra de arte o en un determinado estilo artístico destacará la constructividad sobre la expresión y en otros sucederá lo contrario²⁴.

Y así lo razona Eugenio d'Ors en el siguiente párrafo de la glosa de mayo de 1949:

Si no lo entendiéramos así, nos costaría el aceptar el demasiado fácil artificio con que la alusión a una calidad física se evoca en la palabra “pesadez”; mientras que se deja a la otra, aureolada con el nimbo de la sublimidad de una acción divina. Hubiéramos entonces preferido “inercia” para lo primero, –que alude también a la zona mecanizada de la vida anímica, la del hábito, la de los tropismos, de las pasividades todas–. En cambio, el poner, por ejemplo, “poesía”, “libertad”, “creación” en vez de “gracia” extendería ventajosamente el sentido a cuanto, en el vivir, empuja hacia lo alto, en emancipación de la ley de la grave-

²⁰ “Preté plus grande de la douleur physique (Thibon). De là, dignité plus grande du peuple”. De hecho, en las ediciones posteriores de esta obra desaparecerá el paréntesis con el nombre de Thibon. *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 94.

²¹ D'ORS, E., “Simone Weil”, *Último glosario*, IV, p. 140.

²² D'ORS, E., *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, Madrid, Caro Raggio, 1922, p. 14. Puede verse el texto definitivo en la hermosa edición *Tres horas en el Museo del Prado*, Madrid, Tecnos-Alianza, 2003, p. 33.

²³ Cf. VON HILDEBRAND, A., *El problema de la forma en la obra de arte*, Madrid, Visor, 1989.

²⁴ Cf. GONZÁLEZ, A., *Eugenio d'Ors. El arte y la vida*, Madrid, FCE, pp. 268-272.

dad. “La inercia y la creación”, “la fatalidad y la libertad”, “Patética y Poética” presentarían la oposición más nítidamente... Pero, no. No se puede tratar de eso; puesto que, en rigor, la relación entre los dos enunciados no va a ser lógica, sino dialéctica. Para una superación dialéctica, importa asumir el máximo de la heterogeneidad posible; como aquella, famosa, que Hegel decía superar entre el “Cáncer” de la Astronomía y el “Cáncer” de la Patología.

Y termina d’Ors de un modo quizá un tanto sorprendente:

Que sobre la pesadez se derrame la gracia; que la dignidad nazca de la miseria; que la poesía florezca en la grosería. El camino de la santidad, ¿no pasa por el dolor de cabeza?... Tal me parece ser, en medio de vacilaciones, y hasta de confusiones, el verdadero mensaje de Simone Weil.

El estudioso experto en el pensamiento de Simone Weil es el primer sorprendido al advertir el acierto de Eugenio d’Ors en esta caracterización del todo esquemática del núcleo del pensamiento de la filósofa francesa, después de sus disquisiciones acerca del título del libro y de su sorpresa ante el pasaje que concentró su atención: “Pureza más grande del dolor físico. De donde, dignidad más grande del pueblo”. La contradicción entre la gravedad y la gracia resulta solo aparente: “la gracia sube de precio, cuando en el seno mismo de la pesadez se inserta”; es “una gracia que se hunde en lo terrestre y que llama ‘dignidad’ al pueblo y ‘pureza’ a la materialidad del dolor”. En estas expresiones orsianas se ve bien lo hondo que resuenan en su corazón y en su inteligencia las palabras de Simone Weil²⁵.

5. José Luis L. Aranguren, Eugenio d’Ors y Simone Weil

José Luis López Aranguren, fiel discípulo de Eugenio d’Ors en aquellos años, leyó, sin duda, la glosa “Simone Weil” publicada en *Arriba* el último día de mayo de 1949. La relación de Aranguren con Eugenio d’Ors se remonta a las lecturas que el primero realizó durante el periodo de la guerra civil y la inmediata posguerra, cuando se encontraba en su finca de Ávila confinado por una enfermedad que en realidad solo fue una sospecha de los médicos. En aquel “retiro”, como él lo llamaba, leyó mucho, y Eugenio d’Ors fue uno de los autores más frecuentados.

En marzo de 1944, la Junta Restauradora del Misterio de Elche organizaba un concurso literario uno de cuyos temas era “El pensamiento filosófico de Eugenio d’Ors”. Aranguren trabajó en ello tan concienzudamente que enviaba su escrito a la Junta ilicitana a mediados de junio; el trabajo resultó premiado. Pero el premio más importante fueron los elogios que pronto le dedicaría el pensador catalán al referirse en una de sus glosas al “nombre nuevo para mí de José Luis López Aranguren, del cual pronto a su vez se honrará la filosofía española”²⁶. No tardaría en conocer personalmente a

²⁵ Como muestra Mercè Rius, Eugenio d’Ors y Simone Weil convergen en otros aspectos de su pensamiento como los que están relacionados con la geometría. “Weil nos ayuda a profundizar en algunos puntos dudosos de la interpretación orsiana”, escribe Rius. Véase RIUS, M., *D’Ors, filósofo*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014, p. 261.

²⁶ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas, Obras completas*, vol. 6, Madrid, Trotta, 1997, p. 192.

Eugenio d'Ors y en convertirse, como escribe en sus *Memorias*, en “visitante semanal suyo”: “Mi vida, desde ese punto y hora cambió externamente mucho; de solitario me convertí, ante la afectuosa insistencia del querido maestro, en hombre casi social, mucho más de lo que es y era mi propia inclinación”²⁷. Se refiere Aranguren a su asistencia a la tertulia que se celebraba semanalmente en casa de Eugenio d'Ors y donde conocería a quienes elaboraban la revista *Escorial*, un grupo de falangistas católicos entre quienes destacaban los poetas Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Leopoldo Panero, y otros escritores como Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar o Pedro Laín. Más tarde se unió a ellos José María Valverde. Aranguren ejerció de crítico literario de la revista gracias a su enorme capacidad de lectura y a una gran inquietud intelectual que le llevaba a interesarse por todo lo que se publicaba en Europa. Aquel mismo año de 1944 *Escorial* publicaba en dos números sucesivos (el 48 y el 49) el trabajo de Aranguren sobre el pensamiento de Eugenio d'Ors. Poco después, en 1945, por expreso deseo del filósofo catalán, el texto de Aranguren aparecía como libro: *La filosofía de Eugenio d'Ors*²⁸, con nuevas aportaciones del Curso de Filosofía que Eugenio d'Ors impartió durante el curso académico 1944-1945 y las abundantes conversaciones que Aranguren mantuvo por entonces con su maestro²⁹.

Aranguren escribió sobre Simone Weil en 1951, cuatro años después de la publicación del primer libro de la filósofa, en “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, artículo publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos*³⁰; este texto constituyó un año más tarde el último capítulo de la tercera parte de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Siempre ávido de lecturas filosóficas y espirituales, y convencido de que la misión de los “seglares” ha de orientarse hacia hacer *interesante* la meditación cristiana³¹, Aranguren leyó muy pronto *La pesanteur et la grâce*, conocedor del impacto que había causado entre los católicos franceses, y presenta a Simone Weil como “profeta del presente” en un tiempo de descristianización y de indiferencia religiosa. Aranguren entiende que, como indica en el artículo citado, “estamos atravesando una ‘noche oscura’: Dios está sin duda siempre ahí, pero a los hombres de nuestro tiempo apenas nos es dado sentirle más que en su hueco, en el vacío y en su ausencia”³². Por eso comprende de inmediato el “fenómeno” que suponía publicar pensamientos de una joven filósofa que hablaba de ateísmo como “método” purifica-

²⁷ *Ib.*, p. 192.

²⁸ En algunos trabajos sobre José Luis L. Aranguren se indica que *La filosofía de Eugenio d'Ors* fue su tesis doctoral, pero ese dato es incorrecto. Aranguren defendió en 1951 una tesis que llevaba por título “El protestantismo y la moral”, que puede verse en el segundo tomo de sus *Obras completas* (Trotta, Madrid, 1994, pp. 23-158).

²⁹ Como consta en el Prólogo a la primera edición de *La filosofía de Eugenio d'Ors* (Madrid, EPESA, julio de 1944).

³⁰ “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, VII, 21, mayo/junio 1951, pp. 371-386.

³¹ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Obras completas* (6 vols.), vol. 1, Madrid, Trotta, 1994, p. 398: “Pues a los clérigos corresponderá –aunque tampoco exclusivamente a ellos [...]– hacer profunda la meditación cristiana. Pero a nosotros los seglares nos compete, sin duda, hacerla *interesante*, para lo cual, evidentemente, lo primero que hemos de hacer es *interesarnos* de veras en ella”.

³² *Ib.*, p. 399.

dor de la fe, y en 1951 ya está al tanto de los cuatro libros de Simone Weil publicados en Francia hasta entonces³³; en “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios” se constata la lectura de al menos tres de estas obras, a juzgar por las citas que presenta. Pero, sorprendentemente, Aranguren conoce detalles de la vida de Simone Weil que en aquel momento habían pasado casi desapercibidos. Escribe, por ejemplo, sobre la carta que la filósofa envió al escritor George Bernanos en 1938, tras la lectura de *Les grands cimetières sous la lune*, el libro de Bernanos sobre la guerra civil española que Simone Weil leyó en 1938, el año de su publicación. El escritor francés había vivido parte de la guerra civil en el bando “nacional”, en Mallorca, mientras la pensadora francesa formaba parte de la “columna Durruti” en el frente de Aragón. Se comprende que Simone Weil “devorase” el libro de Bernanos y que escribiese de inmediato a su autor, notable compatriota suyo, quien, como ella, había podido palpar el dramático ambiente de la contienda fratricida española. Pero lo asombroso es que la carta que Weil escribe a Bernanos se daba a conocer desde el *Bulletin des Amis de Georges Bernanos* en junio de 1950, y pasaría casi desapercibida hasta su nueva publicación en 1954³⁴. Este dato habla por sí solo de la inquietud intelectual de Aranguren, pero también de su interés por Simone Weil, pues fue sin duda uno de los primeros autores que escribió sobre la carta a Bernanos, incluyendo aquí a autores franceses.

La apreciación que hace Aranguren de la pensadora francesa tiene un tono bien distinto del que Eugenio d’Ors diera a su glosa “Simone Weil” dos años antes, por más que la glosa dejase entrever cierta comprensión de fondo. La realidad de la relación entre Aranguren y d’Ors es que maestro y discípulo se distancian cuando Aranguren publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* en 1952. En esta obra, Aranguren plantea una manera de concebir el catolicismo que difiere de la que tiene su maestro, aunque permanecería vinculado al pensamiento orsiano durante algunos años, sobre todo a raíz de ser nombrado, tras la muerte de Eugenio d’Ors en 1954, director del Seminario Eugenio d’Ors de Ciencia de la Cultura, una institución creada “para que continuase presente en la universidad la memoria de su nombre”³⁵.

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, para muchos el libro más importante de Aranguren, fue probablemente “el primer intento sistemático que se hizo en nuestro país por comprender el protestantismo”³⁶. Lo que su autor plantea en él va más allá de la mera exposición de un tema religioso e histórico, pues en sus páginas queda plasmada la tensión que presidía aquella etapa de la vida de Aranguren: tensión entre dos polos, uno “católico-cultural”, y otro que podría calificarse de “cristiano-existencial”. Esta dialéctica se gestó en los años de la posguerra, merced a dos trabajos importantes: el citado sobre la filosofía de Eugenio d’Ors y el que había

³³ Estos cuatro libros son: *La pesanteur et la grâce* (La gravedad y la gracia), de 1947; *L’Enracinement* (El arraigamiento), de 1949; *Attente de Dieu* (A la espera de Dios) y *La connaissance surnaturelle* (El conocimiento sobrenatural), de 1950. En el artículo alude a textos de los tres primeros.

³⁴ CANCIANI, D., “Débats et conflits autour d’une courte expérience ou les guerres d’Espagne de Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil* XIII, 4, XII, 1990, p. 397. Como afirma Canciani, entonces no se prestó atención a esta carta; tendría repercusión cuando, cuatro años después, la publicase la revista *Témoins* (n. 7, 1954).

³⁵ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas*, o. c., p. 213.

³⁶ FRAIJÓ, M., *A vueltas con la religión*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, p. 398.

escrito tiempo atrás sobre san Juan de la Cruz para presentarlo a otro concurso literario que finalmente quedó desierto, y con el que se conmemoraba el cuarto centenario del nacimiento del místico de Fontiveros en 1942.

San Juan de la Cruz y Eugenio d'Ors fueron, así, los dos términos de la polaridad que regía entonces el pensamiento y la vida de Aranguren: el primer polo, intimista y buscador del Dios que mora en el hondón del hombre, se centra en la figura de san Juan de la Cruz y en grandes pensadores existenciales como Kierkegaard o Unamuno; el segundo, luminoso, cultural, con proyección exterior, lo preside el catolicismo orsiano de entraña cultural. La tensión generada por esta dialéctica entre lo católico-cultural y lo cristiano-existencial es la que daría como fruto el “catolicismo existencial” por el que tanto veló Aranguren y que tan de menos echaba en España. Fue precisamente esta síntesis anhelada del catolicismo existencial la que distanció a Aranguren de su maestro Eugenio d'Ors. Lo explica Aranguren en *Memorias y esperanzas españolas* (1969) refiriéndose a la génesis de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*:

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia es un libro dialéctico, de proceso de pensamiento dentro de él. Se parte de una concepción orsiana (o del primer Guardini, o de Maria Laach, es igual, pero prefiero decir orsiana porque fue d'Ors quien más influyó en mí) y por eso en la primera parte del libro acontecen bastantes citas de d'Ors. En “diálogo” con d'Ors, me distancio de él. Un poco más allá de él se cae en el “catolicismo cultural”, para el que lo que importa es el valor “clásico”, luminoso, “católico”, pero no cristiano, de nuestra “figurativa” religión³⁷.

El catolicismo existencial al que apela Aranguren buscaba conciliar los términos de la polaridad expresada, no para borrar alguno de ellos, sino para que la tensión generada fuese fecunda y diese el fruto esperado: un catolicismo bien insertado en los entresijos de la existencia real y cotidiana de los seres humanos. Aranguren llevó así su empeño al plano cristiano “*tout court*”, en el que para él quedaba, si no resuelta, sí, al menos, “disuelta”, la antítesis generada. Así se forjó *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, donde consta el capítulo “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, en el que Aranguren habla, como se ha indicado, de Simone Weil. Cuarenta años después, en 1992, vuelve Aranguren sobre el tema de la gestación de su libro de 1952, en conversación con su hijo Eduardo, Javier Muguerza y José María Valverde. Lo presenta así, con alusión expresa a Simone Weil:

Del cruce, pues, de la pareja de conceptos catolicismo-cultural–protestantismo-existencial venía a salir mi propia posición, que cabría caracterizar como un “catolicismo existencial”, ejemplificado a lo largo de la historia por una serie de testimonios vivos que discurren desde san Agustín a Simone Weil³⁸.

³⁷ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas*, o. c., p. 201.

³⁸ LÓPEZ-ARANGUREN, E., MUGUERZA, J., VALVERDE, J. M. (EDS.), *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 78.

6. Aranguren interpelado por Simone Weil

Simone Weil, una mujer no formalmente creyente, educada en el agnosticismo y, sin embargo, tan interpelada por la verdad³⁹ que llegó hasta el mismo Cristo, a quien reconocía como la Verdad, es todo un paradigma al que se acoge Aranguren en su análisis de la “lejanía/ausencia” de Dios, como prototipo creyente de esta lejanía. En “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, Aranguren se fija sobre todo en su personalísima experiencia religiosa⁴⁰, abundando así en la importancia de lo “existencial”, cuando se publican los primeros escritos de la pensadora e interrogan a cristianos y a no cristianos en Francia y fuera de Francia.

En tiempos favorables a la filosofía de la existencia, que tanto contribuyó a poner en el centro la relación del hombre –de cada ser humano en particular– con Dios, y ante el desamparo en que se hallaba el hombre del siglo XX tras la Segunda Guerra Mundial, reciente aún el horror de nazismo y con la presencia poco reconocida del totalitarismo soviético, Aranguren se pregunta por la ausencia de Dios, “una de las dominantes de nuestro tiempo”⁴¹. Lo hace también porque no deja de ser misión del intelectual –y aquí recurre a su maestro Eugenio d’Ors– estar atento a lo que sucede, y en este sentido subraya “la importancia que cobra el hecho de que se vuelva a hablar de religión entre seglares y de que, particularmente los hombres de letras, traigamos ésta a capítulo, quiero decir, al centro de nuestra vida intelectual y literaria”⁴². También constata que el catolicismo ya no es el redil protegido de otro tiempo; él mismo palpa esa desprotección, tan alejada de los planteamientos culturales y luminosos orsianos. Entra así a considerar la lejanía de Dios de nuestro tiempo como realidad a la que es preciso hacer frente, analizando vivencias de autores que se encuentran en esa tesitura a mediados del siglo XX. Y se fija en un poeta español, Luis Felipe Vivanco, en un novelista inglés, Graham Greene, católicos ambos, y en una profesora francesa de filosofía, Simone Weil.

Consciente de que, salvo en el caso de los místicos, todos los seres humanos vivimos cierta lejanía de Dios, distingue Aranguren entre dos modos de privación o *inexperiencia* de Dios: “para unos, el modo de estar presente Dios es su ausencia. Para otros, el modo de estar ausente es su presencia [...]. O sea, que Dios puede estar lejos, en su cercanía. Y también puede estar cerca, en su lejanía”⁴³. Comenzando por la “cercanía” de Dios, Aranguren plantea que esta postura ha consistido tradicionalmente en un orden de vida, en un “tener los papeles en regla”, que puede vivirse desde un “cristianismo heroico” –concepción de la religión como “hazaña ante y para Dios”– o desde una fe *obligacional*, que es a lo que denominará cristianismo burgués, en el que

³⁹ En la carta autobiográfica que envía a Joseph Marie Perrin en mayo de 1942 con motivo de su partida a los Estados Unidos, narra Simone Weil la experiencia vivida a los catorce años. Adquirió entonces la certeza de que “cualquier ser humano, hasta si sus facultades naturales fuesen casi nulas, penetra en ese reino de la verdad reservado al genio, a condición de desear la verdad y hacer un esfuerzo perpetuo de atención para alcanzarla”. En WEIL, S., *Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966, p. 39.

⁴⁰ ARANGUREN, J. L. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 408.

⁴¹ *Ib.*, p. 404.

⁴² *Ib.*, p. 398.

⁴³ *Ib.*, p. 399.

la religión se vive como obligación para con Dios, proporcionando al creyente ciertas garantías de salvación⁴⁴. Mas nuestro autor ve en estos modos de religiosidad un proceso degenerativo que puede terminar en laicización, sobre todo si las personas no se implican en su proceso de creer, y opta en el fondo de su ser por una vivencia existencial de la fe, aun cuando se considera a sí mismo y a la mayor parte de los cristianos de su tiempo como creyentes insertados en un cristianismo burgués. Con todo, frente a esta manera un tanto artificial de vivir la fe, el “catolicismo existencial” de Aranguren, la religiosidad arraigada en el vivir que tanto anhela, consiste en aceptar y vivir la existencia tal cual es, y, ante todo, en “escogerse”, en acometer opciones personales, dando cuenta así de la filosofía existencialista que predominaba entonces en Europa⁴⁵.

Por un instante de verdadera devoción, cuántas largas jornadas de rutinaria “obligación”, muchas veces, además, incumplida, y qué secreto sentimiento invenciblemente “contractual”: *Do ut des*, “negocio de la salvación”, soy bueno *para* salvarme o *para* no condenarme. Y aun cuando no llegue a ser así, aun cuando sigamos espontánea, querenciosamente –y ya es mucho–, la llamada divina, ¡qué mate, mediocre, cotidiana, burguesa cercanía de Dios! ¡Y qué lejanías infinitas tras este “estar en regla”, tras este aparente “estar con Dios”!⁴⁶.

¿Situaría Aranguren a Eugenio d'Ors en el paradigma del cristianismo heroico u obligacional, frente al paradigma de la lejanía/ausencia de Dios en el que claramente está Simone Weil como testigo singular del tiempo presente? ¿Es d'Ors, para el Aranguren de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, alguien similar al cruzado o al caballero de la fe? Lo que Aranguren pone de manifiesto es que su maestro se ampara en un catolicismo clásico y no existencial, al entender que tanto el cartesianismo como el luteranismo vinieron a quebrar la síntesis lograda entre cristianismo y clasicismo, y salió así favorecido el elemento cristiano por encima del católico⁴⁷. Frente al clasicismo orsiano que propugna una vivencia más eclesial o asamblearia, Aranguren piensa que cada ser humano ha de situarse ante sus opciones fundamentales de vida y elaborar desde ahí su propia vivencia religiosa. Para Aranguren, hay que tomar partido personalmente y hacerse cargo de tal elección porque la vivencia religiosa no puede reducirse a meras prácticas externas que empuñan la vivencia de fe y tienden a reducirla a mera cultura; este es probablemente el punto en el que más se aleja de su maestro⁴⁸.

Decisiones como estas han de brotar del hondón del alma y ser sostenidas no con palabras de quita y pon, no mediante posiciones intelectuales, sino con la vida entera y verdadera. Cada hombre, como cada época, tomará la que sea capaz de soportar⁴⁹.

⁴⁴ *Ib.*, p. 400.

⁴⁵ *Ib.*, p. 401. Aquí Aranguren menciona a Sartre.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, o. c., p. 170.

⁴⁸ Véase el capítulo “Sobre el ‘catolicismo’ como cultura y sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno”, en ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., pp. 365-386.

⁴⁹ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 409.

En este sentido, Aranguren también dirá que no es en el orden o en la satisfacción con uno mismo, sino en la pobreza, “en medio de la miseria y la abyección, en la rotura y el fracaso existencial, cuando el alma está más propicia para que en ella irrumpa Dios”⁵⁰.

Con estas consideraciones existenciales de la fe no es de extrañar que Aranguren detecte la hondura religiosa y metafísica de Simone Weil y sitúe enseguida a la pensadora francesa en el signo del tiempo que es la ausencia de Dios. En su artículo cita estas palabras de la autora: “aquel a quien es menester amar está ausente”⁵¹, que coinciden con el título de un capítulo de *La pesanteur et la grâce*. En el artículo que analizamos se constata que Aranguren quedó fascinado.

En “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, Aranguren va presentando diversos aspectos de la fe y de la filosofía de Simone Weil; llama la atención la profundidad de su comprensión cuando no se habían publicado aún estudios de calado sobre la pensadora. Se refiere, por ejemplo, a la proximidad entre la visión religiosa de Simone Weil y la religiosidad mística de san Juan de la Cruz⁵², y sugiere que sería bueno leer a la filósofa francesa desde los escritos del místico castellano. Aranguren conocía bien la obra de san Juan de la Cruz, y se percató de que Simone Weil capta aspectos esenciales del mensaje del santo carmelita, a quien leería únicamente el último año de su vida (comenzó a leerlo entre agosto y septiembre de 1942 y su vida se consumía el 24 de agosto de 1943). El autor se refiere, sobre todo, a la dimensión purificadora del ateísmo, capital en Simone Weil, para quien el apartamiento de Dios es capaz de “limpiar” la misma noción de Dios de tantas elaboraciones humanas.

La religión como fuente de consolación es un obstáculo para la verdadera fe: en este sentido el ateísmo es una purificación. Debo ser atea con la parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres en quienes no ha despertado la parte sobrenatural son los ateos los que tienen razón y los creyentes los que están en el error⁵³.

No cita este texto Aranguren, pero sí lo central de su contenido, pues comprende ciertamente que el “estar sin Dios” de Simone Weil lleva incluso a pensar que Dios no exista porque “solo así llegará a manifestarse en toda su pureza su existencia”⁵⁴. Este es el mensaje weiliano del ateísmo purificador, ya indicado. Y en este mismo punto relaciona Aranguren el pensamiento de Simone Weil con el hondo mensaje de la noche en san Juan de la Cruz, como realidad humana que purifica la fe de ilusiones y proyecciones vanas. A la vivencia de la noche añade Aranguren el amor anónimo de Simone Weil, puro y desinteresado, un amor completamente universal⁵⁵, similar al que invita el mismo Cristo.

Aranguren se fija en otros aspectos centrales del pensamiento de Simone Weil: su querencia por el mundo obrero o la comprensión profunda de los seres de desgracia. El primero de ellos la llevaría a dejar temporalmente la enseñanza y a trabajar en diversas fábricas durante ocho meses, profundizando así en una filosofía del trabajo; y

⁵⁰ *Ib.*, p. 406.

⁵¹ WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 126. El capítulo es el 24

⁵² ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 406.

⁵³ WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 132. También en WEIL, S., *Œuvres Complètes*, VI, 2, p. 337.

⁵⁴ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 404.

⁵⁵ *Ib.*, p. 408.

el segundo la condujo a leer en la experiencia de los desventurados, aspecto que trató admirablemente y del que Aranguren da cuenta con estas palabras que abundan de nuevo en la realidad de la ausencia de Dios:

Dios nos ha abandonado literalmente en el tiempo, regido por la ley implacable de la necesidad. Y envía la desgracia indiferentemente sobre los buenos y sobre los malos, igual que la lluvia y los rayos del sol. Nosotros, si queremos salvarnos, hemos de aceptar, sin paliativos, este abandono. [...] Pero si llegados al punto en que no se puede retener el grito “¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, se permanece allí sin cesar de amar, se termina por alcanzar algo que no es ya desgracia, sino, por dentro de la desgracia, beatitud en Dios⁵⁶.

Aranguren también da cuenta de las concepciones políticas de Simone Weil, sobre las que la organización *Francia Libre* le indicó que escribiese en Londres con vistas a rehacer Francia y la civilización europea tras la guerra. Para Simone Weil, ningún ser humano debe ser privado de bienes que son, en realidad, *metaxú*, es decir, mediaciones o puentes en la vida; y pone como ejemplos el hogar, la patria, la familia, la tradición, y el arraigo en una existencia digna. Este último, el del arraigamiento, será el tema central de *L'Enracinement*, el libro que dejó inacabado cuando le llegó la muerte, y del que Albert Camus dijo que constituía un auténtico tratado civilizatorio⁵⁷ en aquella crisis que asolaba Europa⁵⁸.

Aranguren captó aspectos centrales del pensamiento de Simone Weil muy tempranamente, cuando se estaban dando a conocer los escritos de la autora. Si a Eugenio d'Ors aquella manera de pensar fuera de sistema, colmada de contradicciones, le producía cierto “dolor de cabeza”, no sucedió lo mismo con su discípulo José Luis Aranguren, quien comprendió que llegaban tiempos de lejanía de Dios para los seres humanos y el mundo en general, como si hubiese intuido esta afirmación que Simone Weil escribió con mayúsculas en uno de sus *Cahiers*: “PUESTO QUE ESTAMOS EN TIEMPOS DE INCREULIDAD, ¿POR QUÉ DESCUIDAR EL USO PURIFICADOR DE LA INCREULIDAD? LO CONOZCO POR EXPERIENCIA”⁵⁹.

De la ausencia u ocultación de Dios ya da cuenta el profeta Isaías (Is 45, 15); es una de las grandes cuestiones que está presente como vivencia profunda en quienes se toman en serio la fe, y especialmente en autores místicos como san Juan de la Cruz y otros pensadores de la conocida como vía apofática o negativa. Y no deja de ser un tema recurrente de la religiosidad existencial y vital y del cristianismo interior de todos los tiempos.

A pesar de la proximidad del cristianismo y de la Iglesia católica, Simone Weil optó por permanecer en el umbral, por no entrar en la Iglesia. Aranguren relaciona en este sentido a Simone Weil y Henri Bergson, de origen judío ambos:

Se ha dicho, creo, que la razón última por la que Bergson no entró en la Iglesia fue la de no separarse, en momentos quizá críticos, de las gentes de su raza. La “raza” de Simone

⁵⁶ *Ib.*, p. 409.

⁵⁷ CAMUS, A., “Project de Prologue”, en *Œuvres complètes*, t. II, Essais, “Bibliothèque de La Pléiade”, París, Gallimard, 1965, p. 1701.

⁵⁸ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 408.

⁵⁹ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VI, 2., p. 339.

Weil, biológicamente la misma, era en una realidad más profunda, la masa anónima de los desgraciados, de los que, sobre carecer de todos los bienes de este mundo, están privados de Dios: “Cuando me represento concretamente y como una cosa que podría estar próxima el acto por el cual yo entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me es más penoso que el de separarme de la masa inmensa y desgraciada de los descreídos”⁶⁰.

En efecto, el amor por los desdichados fue uno de los factores que llevaría a Simone Weil a no querer traspasar el umbral de la Iglesia; quiso quedarse en ese umbral. Este pensamiento fronterizo impregnado de una fe existencial profunda absolutamente respetuosa con Dios es el que interpela de forma especial a Aranguren, quien partiendo del catolicismo cultural orsiano concibió una vivencia de la fe arraigada y abierta al drama del tiempo presente, al drama existencial de cada ser humano.

Como escribirá más tarde José Jiménez Lozano, Simone Weil es una mística *post mortem Dei* instalada en la modernidad total, alguien “que se entrega a lo Real Último, no ya ‘ut si Deus non daretur’, sino ‘etsi Deus non datur’”⁶¹. Esta es la realidad que comprendió Aranguren y que no podía atisbar Eugenio d’Ors desde su visión formal y luminosa del catolicismo.

7. Conclusión

Si Eugenio d’Ors fue uno de los primeros lectores de Simone Weil en España, José Luis López Aranguren daría un gran impulso a la difusión de la obra de la filósofa francesa entre nosotros. Por los comentarios de Aranguren llegaron muchos lectores hasta autores que luego se convertirían en grandes referentes de sus vidas; ese fue el caso de los lectores de Simone Weil. Probablemente por esta vía la conoció también uno de sus mejores lectores en España: José Jiménez Lozano. Pero es obligado decir que Aranguren no haría más que continuar el papel de difusor y acercador de la cultura que antes que él detentaba su maestro Eugenio d’Ors, quien fue el primero en presentar a la filósofa francesa en España; lo haría, además, en la prensa diaria, el medio más accesible y democrático de todos⁶².

La década de los cincuenta ya no es, ni en España ni en el contexto europeo, periodo de un catolicismo bien estructurado y firme, con ecos de la antigua “cristiandad”, sino que, con palabras de Aranguren, “nuestro tiempo está cercado por la descristianización, por la indiferencia religiosa, por la privación de Dios. Estamos atravesando una *noche oscura*”⁶³. Esto se afirma en el sentido más profundo, y con las luces y sombras que conlleva; por eso expresa Aranguren que Dios puede estar lejos en su cercanía y también cerca en su lejanía. Pero al “filósofo de las formas” no podían sino desconcertarle afirmaciones como esta, igual que le sacó de quicio –le producía dolor

⁶⁰ *Ib.*, p. 406.

⁶¹ JIMÉNEZ LOZANO, J., “Queridísima e irritante Simone”, en *Archipiélago* 43, 2000, p. 19.

⁶² José Luis Abellán escribe sobre Eugenio d’Ors: “El periódico fue para él la cátedra, como fue también palanca de acción política: dos actividades que siempre entendió estrechamente unidas y que formaban parte de su Heliomaquia”. En ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 7, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 142. Heliomaquia significa lucha por la luz; es una de las principales categorías orsianas.

⁶³ ARANGUREN, J. L. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 399.

de cabeza, como indica al final de la glosa citada– la santidad que propone Simone Weil. ¿Cómo podrían reconciliarse las “formas” orsianas y su admirable sistematicidad con un pensamiento que tiene como base la contradicción⁶⁴?

Pero una figura como la de Simone Weil viene a mostrar que la inquietud religiosa anida y late en lo más recóndito del corazón humano, vinculada al vivir y al repicar de ese corazón. Este “latido divino” lo detectó Eugenio d'Ors y lo plasmó en su filosofía, al tiempo que lo difundía a través de su *heliomaquia* o “lucha por la luz”; y en d'Ors lo descubrió de manera especial José Luis Aranguren. Sin embargo, sus trayectorias fueron distintas, como lo fueron también los tiempos en los que ambos vivieron, pues d'Ors murió, como se ha indicado, en 1954, y Aranguren en 1996. Los dos autores se hicieron eco de los escritos de Simone Weil, aunque con resonancias muy diversas; sin embargo, de los dos se puede decir que contribuyeron a dar a conocer a la filósofa francesa entre los lectores en lengua castellana, tanto en España como en América.

⁶⁴ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VI, 4, p. 177: “La contradicción es la palanca de la trascendencia”. La contradicción es una noción básica y recurrente en Simone Weil.