

imágenes —encasillándolo dentro de un sistema— y la brecha definitiva del individualista Tzara o dada, destructor apriorístico de la palabra sistema.

No se detiene Guillermo de Torre únicamente en el precursor inmediato del movimiento, y en el estudio de sus principales y esporádicas figuras, sino que se remonta a sus “ídolos y antecesores” en una primera y última instancia, de acuerdo a los numerosos manifiestos de Breton —siempre noble para una rectificación de orden particular y siempre ingenuo para seguir creyendo en el poder de su nueva concepción del mundo.

Cierra el autor el libro, con un interrogante más sobre el estado actual de esta revolución literaria pero no escamotea palabras de elogio a la eterna figura del creador de su primer manifiesto, y afirma que su personalidad moral y humana está obscureciendo la ya mortecina luz de la obra y el movimiento superrealista.

A título de apéndice, figura una Bibliografía Crítica sobre el período, en orden cronológico, puesta al servicio del estudioso y previendo despertar un interés, más allá de la breve reseña, a los no especializados. Un retrato a lápiz del autor, por el joven Horacio Videla, aparece en las primeras páginas del volumen.

N. R.

SIMONE WEIL; Espera de Dios. Buenos Aires, Sudamericana, 1954.

Son cuatro ya los libros de Simone Weil que han sido editados entre nosotros: **La gravedad y la Gracia, Raíces del existir, Carta a un religioso y Espera de Dios.** El

primero, selección de los cuadernos de notas que enviara a Gustave Thibon, contiene los elementos para precisar lo esencial de su pensamiento religioso y su concepción acerca de los mecanismos del alma y la relación de ésta con Dios; el segundo —cuyo título francés (**L'enracinement**) es más exacto y significativo— permite alcanzar las resonancias sociales de sus ideas y ofrece algunos penetrantes análisis históricos; la **Carta a un religioso** es concretamente el sumario de sus dudas respecto al catolicismo; en cuanto al último, su contenido es más heterogéneo y reúne textos valiosos acerca de todos estos temas.

Espera de Dios agrupa en tres partes, los siguientes textos: tres cartas enviadas al padre Perrin poco antes de la partida de Simone para América; tres cartas de despedida y cinco opúsculos a cuyo contenido concreto nos referiremos más abajo.

Las dos primeras cartas tienen datos reveladores acerca de su relación con la Iglesia católica. Simone confiesa en la cuarta carta (su **Autobiografía espiritual**): “jamás he vacilado en la elección de una actitud; siempre adopté como única actitud posible la cristiana”. Su vigorosa personalidad, que alcanza en cierto sentido caracteres de auténtico misticismo, fué en sus aspectos esenciales un juego polar de tensas contradicciones. En ella lucharon la fe avasalladora y un irreductible punto de su alma que permaneció siempre en la inquietud de una duda; la adhesión a las formas básicas del dogma cristiano, y un racionalismo exigente e inflexible; las más apasionadas entregas a lo social y un indomable escepticismo individualista. Las car-

tas I y II exponen las razones de su negativa a recibir el bautismo. Las objeciones intelectuales (contenidas en general en la **Carta a un religioso**) habían sido en cierto modo eliminadas ante la actitud del padre Perrin, que a pesar de todas ellas consentía en bautizarla. Las objeciones de estas dos cartas podrían tal vez calificarse de sentimentales o emotivas, pero en el fondo adivinamos aún los rastros de aquéllas.

La actitud clave de Simone ante Dios, que la obra caracteriza en su título, **espera**, puede iluminar el sentido de sus "Vacilaciones ante el bautismo". Dice en la **Autobiografía espiritual**: "...en toda mi vida jamás, en ningún momento, he buscado a Dios". Distingue tres dominios en orden al problema de la voluntad de Dios: el primero, el de la necesidad, que es en resumen, en su concepción, todo el universo exterior que nos rodea. En éste, la totalidad de lo que acontece es voluntad de Dios. El segundo, es el que depende de nuestra voluntad: el secreto de este dominio consiste en el ejercicio ilimitado de la **obediencia** (hay páginas luminosas en **La connaissance surnaturelle**). El tercero, es aquel dominio en el cual las cosas ni son totalmente independiente de nosotros, ni tampoco dependen de nuestra voluntad. Aquí se trata de ejercer hasta el grado más elevado posible, la virtud de la **atención** y la actitud vital de la **espera**. Simone entiende que en ninguno de los dos últimos casos hay indicios que la inclinen hacia el bautismo. Ni un mandato expreso de Dios, ni una inclinación de su naturaleza. Y "sólo la obediencia es invulnerable al tiempo".

Pero la razón más íntima se revela en la segunda carta, y cons-

tituye un problema siempre presente en su pensamiento: teme a la Iglesia en tanto es **cosa social**. No sólo descubre en su historia concreta innumerables manchas de hecho, sino que, en el fondo, alcanza a comprender que las imperfecciones son inevitables, que la Iglesia está maculada de derecho, irremediablemente. Algunos párrafos de la **Carta un religioso** ya subrayaban este sentimiento. Es el mismo que la obliga a calificar de "indigerible" a la mayor parte del Antiguo Testamento, y caracterizar a Israel y al Imperio Romano como los portadores en la historia del espíritu de la Bestia, la idolatría social. Dedicada en distintos lugares de sus cuadernos agudas observaciones, a demostrar la continuidad que explica el carácter totalitario de la Iglesia: **Israel - Imperio Romano - Iglesia cristiana**.

Hay un punto en que la tensión se torna irreductible. Al sentido espiritual del "anathema sit", Simone opone su convicción más firme: "La adhesión de la inteligencia no es jamás debida a lo que fuere. Porque no es jamás en ningún grado cosa voluntaria. Sólo la atención es voluntaria. También, sólo ella es materia de obligación" (Carta a un religioso).

Para Simone el sentido todo de la Iglesia atenta contra la actitud vital de **espera**. El totalitarismo de la institución social puede ahogar las fuentes más íntimas del auténtico nacer a la fe, las únicas fuentes a partir de las cuales la asunción de lo creído adquiere una significación trascendental y definitiva. En **La connaissance surnaturelle**, Simone avanza a través de una serie de análisis que le descubre la compleja y delicada arquitectura del alma. En uno de ellos dice sin vacilar:

“Estas cosas son demasiado tenues para que un instrumento tan grosero como el “anathema sit” pueda operar otra cosa que una destrucción ciega”. (Pág. 70).

En muy escasos lugares Simone Weil habló de sí misma. Es por esto que la primera de las tres Cartas de despedida, la denominada **Autobiografía espiritual**, encierra excepcional interés. En ella ha dibujado los trazos fundamentales de su evolución intelectual y religiosa. Se ubican así algunos aspectos de su pensar y su vida que otros textos ya nos habían revelado.

La relación vital de Simone con la trascendencia contiene un último núcleo de inquietud. El problema de Dios no es un problema claro. No puede serlo. Tal vez no **debe** serlo si quiere conservar su sentido. Un Dios claramente sabido, a través de un creer sin sombras, transparente y seguro, no es el verdadero Dios. “Desde la adolescencia pensé que el problema de Dios es un problema cuyos datos faltan aquí abajo y que el único método seguro para no resolverlo falsamente, lo que me parecía el peor de los males posibles, era no plantearlo”. Porque “la búsqueda lleva al error”.

Dios está en lo secreto. Esto es para Simone lo que el sentido de la Iglesia no puede abarcar. Esta concepción, transferida al plano de la caridad y de la acción tendiente al bien, adquiere resonancias insospechadas. También aplicada al dolor y la recompensa que Dios otorga: “La compensación, es el consentimiento mismo (al dolor). Pero es preciso no valorarlo así, o todo bien desaparece” (**La connaissance surnaturelle**, 193).

Simone relata con la desnuda sencillez de todas sus notas, una suprema experiencia por la cual

sintió a Dios y se supo presa. La alusión a esta experiencia determina más claramente el sentido místico de su vida. No se trata aquí de discutir su validez. Nos interesa objetivamente como elemento de la caracterización de una espiritualidad. Si hay un rasgo que pueda aplicarse a Simone, es el de una exigencia de sobriedad intelectual implacable, y un horror a toda afectación sentimental.

Los **Últimos pensamientos** esbozan algunas ideas que en los opúsculos encontramos desarrolladas más extensamente: el problema de la desgracia, la noción de fe implícita. Vuelven además a aparecer algunos temas característicos: la incertidumbre acerca de la salvación; el ámbito no cristiano y la presencia en él de Cristo; la Iglesia como cosa condicionada.

Los párrafos finales condensan la razón que impulsó a Simone Weil a llenar tantos cuadernos y libretas, anotaciones que si por una parte jamás soñó que pudieran ser publicadas, por otra ocultan una misteriosa finalidad. Evoca allí la imagen de la higuera estéril y se confiesa identificada con ella. Confía sin embargo, en el fondo, en la importancia de su pensamiento, pero agrega: “... no sé cómo, se han posado en un ser tan insuficiente como yo... Es para mí un gran dolor el temer que... estén condenados a muerte por el contagio de mi insuficiencia y mi miseria”. Y finalmente: “Sólo pueden estar destinados a alguien que tenga un poco de amistad hacia mí, y de amistad verdadera. Pues, para los otros, en cierto modo, no existo. Soy del color de una hoja seca, como ciertos insectos”.

La Creación es para Dios renuncia, autolimitación. Producto del

Amor, es al mismo tiempo la distancia infinita entre la criatura y la trascendencia. Es el dominio de la necesidad bruta, de la materia ciega. La desgracia prende al alma en lo más íntimo de esta necesidad. Su hiel es precisamente resultado de su carácter arbitrario: la desgracia toca al inocente **sin razón**. Es la revelación de una verdad: la falta de finalidad del mundo. En **El amor de Dios y la desgracia**, Simone señala la transformación que efectúa en el alma la desgracia: la distingue, ante todo, del dolor y el sufrimiento. En éstos lo fundamental es el dolor físico. La desgracia también es inseparable del dolor físico, pero contiene otros elementos irreductibles a él, que constituyen su modo más esencial. La desgracia opera en el alma un cambio de nivel ontológico. La transformación es constitutiva. Obedece, en tanto la desgracia es una de las formas de la necesidad sin sentido, a las leyes matemáticas de la gravedad. En la desgracia, **Dios está totalmente ausente**. Con esto es preciso relacionar otras ideas de Simone. Algunas acerca del absurdo, por ejemplo. Cuando el alma ha desarrollado hacia un objeto una energía muy elevada de amor o deseo, y de improviso ese objeto desaparece, se encuentra ante la nada. Todas las acciones desarrolladas en función del fin ahora anulado, se muestran sin sentido. Pero entonces, en la ausencia perfecta de Dios, es necesario seguir amando, obstinadamente, en el absurdo. Desear en el vacío, sin objeto. Porque el alma ha quedado clavada en el orden del tiempo y la necesidad, pero a través de ese orden puede acceder a la realidad de la distancia infinita. Para que esto sea posible, es indispensable

no dejar de amar, porque la distancia es tangible sólo para quien ama y siente que la separación desgarró su ser. Entonces, Dios atraviesa esa distancia y se hace presente. La espera en el absurdo es el Silencio de lo sobrenatural. Y Dios no puede dejar de responder a ese Silencio. Y entonces descubrimos que era Dios el que aguardaba. "**Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour**".

El concepto de amor implícito es importante, y la misma Simone considera su vida en los **Últimos pensamientos** como "un ejemplo cierto y concreto de fe implícita". Es un amor anterior al amor de Dios. Por lo tanto, Dios no se halla presente en él como objeto. Hay tres formas del amor implícito —o mejor, como ella corrige después, tres **actitudes amantes**: al prójimo, a la belleza del mundo, a las ceremonias religiosas. También cuenta la amistad.

Más allá de la trama inmediata de estas páginas, operan los conceptos claves de Simone. El amor al prójimo, la caridad, es una fuerza que se opone al dominio de la necesidad. La atención atraviesa la capa ciega de la desgracia sin sentido, y descubre —o mejor, **crea**— tras el desgraciado, al hombre, a la humanidad. Este acto, a la vez que de **atención creadora** y por ello mismo, lo es de reconocimiento de la necesidad. El fenómeno opuesto es el **desprecio**, resultado de las leyes mecánicas de contaminación de la desgracia. El mal es esencialmente una realidad que se extiende por medio de fenómenos de trasposición. La desgracia del miserable, pasa a quien lo contempla sin caridad en forma de desprecio.

El amor implícito en todos sus modos, obedece también a leyes,

pero de orden sobrenatural, y es algo más que una equivalencia del amor explícito: hay identidad con la fe real en acto.

Lo mismo ocurre con el amor a la belleza del mundo, "casi ausente de la tradición cristiana". Siendo el mundo el reino de la necesidad, hemos de admirarlo precisamente como espectáculo del desenvolvimiento de lo necesario. Por eso la belleza del mundo —fuente y paradigma de toda belleza— es vacía de finalidad. "Una cosa bella no contiene ningún bien que no sea ella misma, en su totalidad, tal como se nos aparece. Vamos hacia ella sin saber qué pedirle. Nos ofrece su propia existencia". Y esta concepción se extiende al arte humano, tentativa de trasposición de lo infinito universal en lo finito de la materia modelada. Por eso la auténtica obra de arte es ejemplo de la necesidad, tiene algo de impersonal, y el yo del artista desaparece.

El análisis del amor a las prácticas religiosas encierra referencias que es útil conectar. La religión como forma social, incorporada a la totalidad de la vida espiritual del hombre, constituye uno de los elementos del ámbito de arraigo de nuestra existencia. En **Raíces del existir** las consideraciones sobre el desarraigo fueron llevadas adelante por Simone con mayor detalle. En este texto el problema se limita al aspecto religioso. Simone no puede entender el ejercicio de la **catolicidad** en el sentido de un afán de conversión universal a la religión católica, sino en un abrazarlo todo a través de la diversidad, dejando ésta intacta. No pudo solucionar la cuestión, pero su actitud sincrética respecto a las religiones tanto antiguas como modernas lu-

chó sin descanso por resolverla. Ello la condujo a estudios detenidos y eruditos que sólo podrán ser apreciados en su justo valor cuando se siga detenidamente el hilo de las innumerables referencias contenidas en las complejas páginas de los **Cahiers d'Amérique**.

La posibilidad de la ausencia de Dios en la religión es significativa. La experiencia de la trascendencia es siempre individual, irreductible a las formas sociales, y se produce en lo íntimo de la soledad.

En cuanto a la amistad, también es superación de la necesidad, si bien no aniquilación de ella. La amistad es armonía de contrarios: la necesidad y la libertad.

Todas estas formas de amor son núcleos donde Dios, en cierto modo, está en el mundo. En el único modo posible: lo secreto.

El último opúsculo (**Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea**) ofrece un ejemplo de una actividad muy característica de Simone Weil, en la cual se advierte antes que nada el afán de comprensión, y un descuido hacia la objetividad histórica. Simone siempre interpreta la historia en función de sus convicciones. En el análisis de los rasgos de la civilización europea, particularmente desde el punto de vista religioso, según la tradición de Sem, Cam y Jafet, resalta su actitud negativa hacia lo judío. Ella fué en muchos sentidos una antisemita. En otros textos se advierte una negación de la cultura judía. Sería sin duda de gran interés determinar los límites de esta negación y hasta qué punto obraron en ella los factores raciales que tan apasionadamente negó (supuesto que se acuerde posibilidad de existencia a tales factores). De todos modos, sus afanes "tota-

litarios" la llevaban a atacar todo ámbito cultural o espiritual cerrado o con intenciones exclusivistas, y veía en lo básico de la cultura judía un ejemplo claro de esta posición.

El pensamiento de Simone Weil es pensamiento vivo. Nos revela la razón de ser de su vida, y ésta nos aclara el sentido de su pensamiento. No son en realidad dos instancias separadas. Al par que vivía, iba dando cuenta de su vivir.

En el prólogo a *La pesanteur et la Grâce*, Gustave Thibon niega significación metafísica al pensar de Simone Weil. No podemos aceptar en modo alguno esta desvalorización, producto de la pretendida obediencia a una exigencia "teorética" que es en suma, expresión de un pensar fósil. En este sentido, afortunadamente Simone Weil no tiene alcance metafísico. Porque entendemos que lo filosófico sólo puede encerrar verdadero valor en tanto su núcleo sea sí, meta-físico, pero nunca meta-vital.

E. Veron Thirion

GRAHAM GREENE, *El que pierde gana*. Traducción de Victoria Ocampo. Buenos Aires, ed. Sur, 1954.

Después de la innegable grandeza (digna de fray Gabriel Téllez) del conflicto que ventila *El fin de la aventura*, después de la precisión, de la aguzada finura dialéctica que brilla en casi todas las páginas del *Living room*, el título del último libro de Greene hace pensar, por lo menos, en "J'ai perdu, but I am a winner all the same", la enigmática frase que dice el duque de Bedford en el Juego de Cartas simbólico al que Claudel confía el destino terrestre de su Juana de Arco. Pero,

siquiera por una vez, Greene no pulsa aquí la cuerda trágica: su último libro —inédito aun en inglés— es un desarrollo del célebre refrán sobre el juego y el amor.

No conviene, sin embargo, suponer que *El que pierde gana* sea tan sólo una novela rosa; como tampoco hay derecho a llamar novela policial al siniestro *Ministerio del Miedo*. Greene distingue así sus novelas de sus "entretenimientos": en aquéllas se nota el predominio de uno o de varios personajes; en éstos lo más importante es la acción. Si se despoja —como quiere el autor— a la palabra "entretenimiento" de toda intención peyorativa, servirá para clasificar (con la cndebles inevitable da las clasificaciones literarias) el presente libro.

Algún crítico podrá exclamar, con variables dosis de torpeza y mala fe, que *El que pierde gana* es una apología del capitalismo: el Gom, una suerte de vice-dios fabuloso, director de una vasta compañía, causa primero la desventura del protagonista y lo promueve luego a un "happy end" razonable y burgués. ¡Acaso no se dijo, a propósito de *El poder y la gloria*, que Greene fué agente del capitalismo inglés, enviado a Méjico por fuerzas oscuras, para espiar y después cifamar a aquel breve paraíso proletario?

El que pierde gana demuestra la feliz versatilidad de Graham Greene y la admirable gama de registros que posee su pluma. Ésta levanta aquí de vez en cuando alguno de los problemas que más torturan al autor (por ejemplo, el tema del tiempo), pero la fugacidad con que se los alude no consiente sombras en la alegría primordial del relato.

G. F.