

MÍSTICA Y JUSTICIA EN SIMONE WEIL

Preámbulo

Haré pie en una anotación de Simone Weil de comienzos de 1942, tomada del Cuaderno VI. Dice así:

El contacto con las criaturas nos es dado por el sentido de la presencia. El contacto con Dios nos es dado por el sentido de la ausencia. Comparada con esta ausencia, la presencia se hace más ausente que la ausencia¹.

De forma paradójica se habla aquí de un «contacto» que tendría lugar por «ausencia» y que definiría la experiencia de Dios frente a la experiencia de las criaturas. «Contacto» designa bien la «*cognitio Dei experimentalis* o experiencia directa de Dios que acontece sin mediación alguna»². Pero esta «in-mediación», se nos dice, no se cumpliría en presencia sino justamente «por el sentido de la ausencia». Es más, es como si la ausencia, en virtud de su mismo no comparecer en el modo de la presencia, apagase la luz de la presencia, volviendo esta, en comparación, «más ausente que la ausencia».

En la experiencia de la llamada «ausencia de Dios», o de su «retroceso», se ha podido reconocer el motivo de una «forma de mística» característica del tiempo presente. Así, Juan Martín Velasco, aludiendo a «esa otra mística de nuestros días que es Simone Weil», trae a colación el pensamiento que acabo de citar como colofón de su recapitulación del «fenómeno místico en la historia y en la actualidad»³. Por mi parte, quisiera sondear un poco más en esta mística «otra» que es Simone Weil para mostrar cómo en ella la mística se vincula a la

¹ *Œuvres complètes* [= OC], VI/2, Gallimard, París, 1997, p. 340; véase S. Weil, *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2001, p. 434.

² Luce López-Baralt, «Mística», en Juan José Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid, 2005, p. 618.

³ En Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2004, pp. 15-49, en especial, pp. 41-49.

«exigencia de justicia»⁴. Esto es, cómo la mencionada ausencia de Dios, o por mejor decir, en términos de la propia Simone Weil, el «Bien ausente», es condición de posibilidad para la acción justa. Una acción, entonces, que se realizaría al modo de un contacto «en ausencia», y más en concreto, en la forma de un desistimiento de sí al que en otros textos me he referido como «lectura decreativa»⁵.

Tratar del «aspecto místico del pensamiento de Simone Weil»⁶ exige primero abordar su propia experiencia «mística» tal como ella misma la transmitió. Esto dará pie a perfilar el lugar de la mística en su pensamiento, entendida como orientación al Bien trascendente, antes de explorar la relación entre mística y justicia. La comprensión de la justicia a partir de la noción weiliana de lectura permitirá, para terminar, apuntar a lo que llamaré una «mística encarnada».

Experiencia mística

Simone Weil guardó un escrupuloso silencio sobre lo que cabría denominar su propia experiencia mística, no solo a causa de la infabilidad intrínseca de lo ahí experimentado, sino probablemente debido a una especie de turbación o de vergüenza ante algo que, como se verá, irrumpe de forma totalmente imprevista para ella y es percibido por ella como un beneficio inexplicable e inmerecido. De entre los contadísimos textos donde alude a esta experiencia o la deja entrever, destaca la conocida como «Autobiografía espiritual», esto es, la larga carta escrita al padre Perrin entre el 12 y el 14 de mayo de 1942, muy poco

⁴ Véase la conversación entre Gustavo Zagrebelsky y Carlo Maria Martini con ese título: *La exigencia de justicia*, Trotta, Madrid, 2006.

⁵ Así, por ejemplo, en el trabajo «Simone Weil et le problème d'une politique de la culture», presentado en el coloquio «Simone Weil, réception et transposition», celebrado en Cerisy-la-Salle del 1 al 8 de agosto de 2017.

⁶ Véase Gilbert Kahn, «L'aspect mystique de la pensée de Simone Weil»: *Cahiers Simone Weil* VIII/4 (diciembre de 1985), pp. 377-385.

antes de abandonar Marsella junto a sus padres con destino a Nueva York⁷.
Importa recapitular bien el «orden de las razones» de este escrito⁸.

El motivo de la carta, según declara Simone Weil, es aclarar al padre Perrin su «situación espiritual» que ha frustrado los intentos del dominico por conducirla al bautismo. La paradoja con la que la filósofa confronta al religioso es que ella ya tenía la «inspiración cristiana» antes de conocerle y, lo que es más, que él ni siquiera le habría aportado a «Cristo», pues ella, escribe, «ya había sido tomada, no solo de manera implícita sino consciente», en alusión a la experiencia que evocará más adelante. Fijémonos en que Simone Weil distingue entre esa experiencia de «haber sido tomada» (se sobrentiende, por Cristo) y la inspiración que ella denomina «cristiana». De esta afirma que «por así decir he nacido, he crecido y he permanecido siempre en ella», pues siempre había considerado la «actitud cristiana» «como la única actitud posible» «en relación con los problemas de este mundo»: una «concepción cristiana», añade, «explícita, rigurosa, con las nociones más específicas que ella comporta». Entre estas menciona la «vocación», entendida como «obediencia» a la necesidad, la «relación entre la gracia y el deseo», «el espíritu de pobreza», «la noción cristiana de caridad del prójimo, a la que yo daba ese nombre de justicia que tiene en distintos lugares del Evangelio, y que es tan bello», o «la noción de pureza». Una «concepción de la vida», recalca, asumida con una «probidad intelectual» que la obligaba a abstenerse del dogma. «No obstante», concluye, «tuve tres contactos con el catolicismo que verdaderamente han contado». De lo que se trata ahora para ella, pues, no es de una concepción o de una actitud, sino justamente de un contacto, de una experiencia.

⁷ Véase «Autobiografía», en S. Weil, *A la espera de Dios*, prólogo de Carlos Ortega, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 2009, pp. 37-50; referimos las citas más significativas con la sigla ED seguida de página. La otra «carta de despedida» importante, y en la que Simone Weil hace alusión a su experiencia, es la remitida el 12 de mayo de 1942 a Joë Bousquet; véase «Carta a Joë Bousquet», en S. Weil, *Pensamientos desordenados*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1995, pp. 53-60.

⁸ Dice Gilbert Kahn que en esta carta evoca Simone Weil su experiencia «con semejante talento, con tal seguridad y con una afirmación tan categórica de su excepcional afán de probidad intelectual que con demasiada frecuencia nos hemos contentado con reproducir sus palabras, sin criticarlas y sin tan siquiera analizarlas» («L'aspect mystique de la pensée de Simone Weil», cit., p. 377).

No solo llama la atención este término, «contacto», que aparece de forma reiterada en el relato que sigue a modo de condensación de lo que ahí se expone. Lo decisivo es que este contacto ha sido, lo primero de todo, «contacto con la desdicha (*malheur*)» experimentada durante el «año de fábrica». Son conocidas sus palabras:

Yo sabía que había mucha desdicha en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había constatado mediante un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma (ED 40).

Y más adelante:

Ahí recibí para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces me he considerado siempre una esclava (*ibid.*).

«Contacto» significa, pues, exposición a lo real, a lo que irrumpe en la carne y en el alma dejando en ellas su marca indeleble e inconfundible. Hay contacto cuando sobreviene lo que no se puede asimilar y se impone como otro, deshaciendo con su extrañeza la economía interna en la que consiste el yo. Es lo que, según Simone Weil, ocurre de forma eminente con la desgracia, que, a diferencia del «simple sufrimiento», es «un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte»⁹. Sus tres sucesivos «contactos con el catolicismo» están marcados por la impronta de esta especie de experiencia primigenia de la desgracia. Es más, no hubieran existido sin esa conmoción primera. Son, en este preciso sentido, corolario suyo.

Lo es de manera más obvia el primero de los tres, ocurrido en septiembre de 1935, nada más abandonar la fábrica, cuando hallándose «en ese estado de espíritu, y en un estado físico miserable», en una aldea de pescadores portuguesa tuvo «de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos» (ED 40), es decir, de los que están marcados por la

⁹ «El amor a Dios y la desdicha», en *Pensamientos desordenados*, cit., p. 62.

desgracia. Luego, como una confirmación de ese primer contacto pero embebida de pureza, en la primavera de 1937, en la capilla de Santa Maria degli Angeli de Asís, cuando «algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas» (ED 41). Y por último, en una intensificación paroxística de los dos encuentros anteriores, durante los oficios de semana santa de 1938 en Solesmes, cuando, atormentada por fuertes dolores de cabeza, «un extremo esfuerzo de atención» le permitió «encontrar una alegría pura y perfecta en la belleza inaudita del canto y de las palabras». Fue en el punto culminante de una de esas crisis, mientras recitaba el poema «Love» de George Herbert, fijando en él toda la atención de que era capaz, cuando, según escribe, «Cristo mismo descendió y me tomó»¹⁰. Su propio comentario de esta tercera experiencia merece citarse por extenso:

En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios, yo no había previsto la posibilidad de esto, de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios. Había oído hablar vagamente de cosas de ese tipo, pero nunca había creído en ellas. En las *Fioretti* las historias de apariciones me desagradaban más que otra cosa, lo mismo que los milagros en el Evangelio. Además, en este súbito descenso (*emprise*) de Cristo sobre mí, ni los sentidos ni la imaginación tuvieron parte alguna; solamente sentí a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo al que leemos en la sonrisa de un rostro amado.

Nunca había leído a los místicos, porque nunca había sentido nada que me ordenase leerlos. También en las lecturas me he esforzado siempre por practicar la obediencia. No hay nada más favorable al progreso intelectual, porque solo leo en la medida de lo posible aquello de lo que tengo hambre, y entonces no leo, como. Dios me había impedido misericordiosamente leer a los místicos a fin de que fuera evidente para mí que yo no había fabricado ese contacto absolutamente inesperado (ED 42).

Se insiste aquí en la cualidad de un «contacto real»: no algo producto de la propia subjetividad (imaginación o sensación), sino algo que se apodera

¹⁰ Puede leerse el poema en ED 41, nota. Véase también para el relato de la experiencia la mencionada carta a Joë Bousquet, en *Pensamientos desordenados*, cit., p. 58.

(*emprise*) del yo de forma completamente inesperada, no solo por lo súbito de la experiencia, sino también porque nada en la propia historia personal lo había previsto, más bien al contrario. Es una experiencia análoga a la de la desdicha. Primero por el dolor físico, que ha descoyuntado al yo; segundo, por la exposición a lo real, a la ajenidad invasora. No debería confundirnos la expresión de que en la experiencia ahora narrada se produce un contacto «de persona a persona»; no lo es en el sentido de la presencia de un ser humano a otro¹¹. Se habla, sí, de «la presencia de un amor», pero este se dice *en analogía* con el que *leemos* «en la sonrisa de un rostro amado», y solo se presenta «a través del sufrimiento», es decir, incardinado en la desdicha, en la desposesión de sí, por tanto.

Hay otros textos de Simone Weil en los que esta experiencia ha quedado elaborada en una plasmación de carácter literario. Pienso sobre todo en el poema «La puerta» y en el conocido como «Prólogo»¹². Todo ello podría dar pie a un estudio que situara a Simone Weil en el contexto del lenguaje y la fenomenología de la experiencia mística. Nuestro propósito esta tarde es otro.

Mística y Bien

Los tres contactos mencionados, que se sitúan en el periodo crítico de la evolución de Simone Weil que va de 1935 a 1938, tuvieron la virtud de dar una nueva inspiración a su pensamiento, aunque sin cambiar su dirección. Antes bien, lo afianzaron en un lenguaje distinto. (Es por eso muy cuestionable hablar en su caso de «conversión religiosa»). Pero sobre todo fueron decisivos para interpretar la revelación de la desdicha, que había hecho saltar en pedazos el marco general de sus ideas anterior a su paso por la fábrica. Es así como hay que entender lo que sigue diciendo en su «Autobiografía espiritual»:

¹¹ En la carta a Bousquet habla de «una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano» (*ibid.*).

¹² Hay traducción de «La puerta» en S. Weil, *Poemas seguidos de Venecia salvada*, trad., presentación y notas de Adela Muñoz Fernández, Trotta, Madrid, 2006, p. 46. Para el «Prólogo», véase S. Weil, *El conocimiento sobrenatural*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 2003, pp. 11-12.

Fue tras esta experiencia cuando sentí que Platón es un místico, que toda la *Iliada* está bañada de luz cristiana y que Dionisos y Osiris son en cierto sentido el propio Cristo; y mi amor por él se vio así acrecentado (ED 42).

Y unas líneas más abajo:

En la primavera de 1940 leí la *Bhagavad-Gita*. Curiosamente, fue leyendo aquellas palabras maravillosas y de resonancias tan cristianas, puestas en boca de una encarnación de Dios, cuando sentí con fuerza que debemos a la verdad religiosa una adhesión muy distinta a la concedida a un bello poema, una especie de adhesión mucho más categórica (*ibid.*).

Asistimos aquí a la cristalización del programa de filosofía de las religiones que había de ocupar de forma cada vez más intensa a Simone Weil en sus últimos años de vida —los años de la guerra—, con la mira *política* puesta en «un cristianismo verdaderamente encarnado», como dice a Perrin, del cual esperaba «una solución armoniosa del problema de las relaciones entre el individuo y la colectividad» (ED 46). Un cristianismo, en su propia acentuación del término, «católico», esto es, universal de hecho y no solo de derecho. El escrito conocido como *Carta a un religioso*¹³, en el que Simone Weil plantea polémicamente la cuestión de su pertenencia a la Iglesia, ha de ser leído como una especie de breviario de ese programa. Este consistiría, tal como anota en uno de sus Cuadernos de la época, en «la limpieza filosófica de la religión católica» que requeriría a un tiempo «estar dentro y fuera» de ella¹⁴. A dicha posición en el umbral, que ella define como una espera atenta (*en hypomoné*), la autoriza ahora la «experiencia mística». ¿Cuál es entonces el lugar de la mística en su pensamiento?

Simone Weil concibe la mística como expresión de la «luz cristiana» que baña las religiones cuando estas son una orientación hacia Dios, esto es, hacia el Bien trascendente. En el espacio de «lo sagrado» abierto por esa luz acontecen la verdad, el bien y la belleza. Pero sería un error creer que la orientación al Bien

¹³ Otra larga carta, esta vez remitida, en Nueva York, al dominico Jean Couturier. Véase S. Weil, *Carta a un religioso*, prólogo de Carlos Ortega, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 2011.

¹⁴ OC VI/2, p. 438; véase *Cuadernos*, cit., p. 516 (Cuaderno VII).

representa una huida del mundo. Frente a toda tentación trasmundana, el que llamaré «filósofo místico» atiende «aquí abajo» a la misteriosa articulación entre el Bien y la necesidad. Pues, como precisa Simone Weil recordando a Platón, es «sabiendo lo mucho que difieren [entre sí] como se aprehende su unidad»¹⁵. «Este mundo en cuanto enteramente vacío de Dios es Dios mismo. La necesidad, en cuanto absolutamente otra que el bien, es el bien mismo»¹⁶. Así, el deseo «meta-físico» no significa dar la espalda al imperio de la fuerza en este mundo; por el contrario, supone su conocimiento. El filósofo místico *discrimina* la fuerza *a la luz* de lo sobrenatural. Solo el conocimiento de la desdicha, de la miseria del hombre sin Dios librado a la ciega necesidad que rige el mundo — como muestra bien Simone Weil en su lectura de la *Ilíada*¹⁷ —, puede preparar para la gracia. Una gracia que implica una relación renovada con las cosas de *este* mundo: lo que en otros lugares he denominado una *encarnadura* distinta. Es en este punto donde se hace pertinente la consideración de la justicia en su relación con el sentido de la mística aquí esbozado.

Mística y justicia

Mi tesis es que solo la trascendencia del Bien, en su misteriosa implicación con la necesidad como «armonía de contrarios», da a luz la acción justa en el modo de un «contacto (con el Bien) en ausencia (del Bien)».

La acción justa, por un lado, solo puede tener lugar como exigencia de justicia que se resiste al imperio de la fuerza, esto es, como orientación al Bien que hace patente la distancia inconmensurable en que lo necesario cae con respecto al Bien. Es en este aspecto como cabe hablar de una *homoíosis*, de una semejanza o asimilación, del justo con Dios. Dice Simone Weil en «Dios en Platón»:

... mientras que en el ámbito de la naturaleza (incluso psicológica) el mal y el bien se producen sin cesar mutuamente, en el ámbito espiritual el mal no

¹⁵ OC VI/3, p. 179; véase *Cuadernos*, cit., p. 691 (Cuaderno IX).

¹⁶ OC VI/3, p. 110; véase *Cuadernos*, cit., p. 633 (Cuaderno VIII).

¹⁷ Véase «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», en S. Weil, *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 15-43 (trad. del texto de Agustín López y María Tabuyo).

produce más que mal y el bien no produce más que bien. (Evangelio). Y el bien y el mal consisten en el contacto (contacto por similitud) o la separación de Dios. (Se trata pues de algo bien distinto de una concepción de Dios que la inteligencia humana pueda alcanzar sin ayuda de la gracia, más bien de una concepción *experimental*)¹⁸.

Nos hallamos una vez más en el terreno de la *experiencia*, del *contacto*. Y la gracia acaso sea el contacto por excelencia.

Pero en ese contacto con Dios que es la acción justa, prosigue Simone Weil en su lectura de Platón¹⁹, el justo se despoja de toda apariencia de justicia, de todo ropaje que lo haga partícipe de «lo social» y sus prestigios. Para ser verdaderamente tal, el justo ha de estar enteramente desnudo, llegar incluso al despojamiento más extremo: «Suprimir la apariencia de justicia con respecto a Dios. Que el justo sea abandonado incluso por Dios»²⁰. Pues la tentación de la *homoíosis* es precisamente la idolatría del Bien, o sea, la reducción del Bien a una presencia asimilable a la economía del yo o, lo que es peor, a la fuerza de lo social. Muy al contrario, la asimilación a Dios pasa por el abandono de la criatura en un doble sentido: el abandono como desposesión de sí que responde al abandono de la criatura por Dios. Es la *decreación* como repetición en la criatura de la Creación por la que Dios se ha retirado del mundo.

Así pues, la acción justa es, por otro lado, consentimiento a la distancia de Dios y, por tanto, asunción de la necesidad de este mundo «dejado de la mano de Dios». No la aceptación resignada de la injusticia, que clama al cielo, sino la asunción lúcida de la desdicha, en la que el yo pasa la muerte. Por ello puede escribir Simone Weil que la «doble imagen» «de la *desnudez* ligada a la *muerte*» es «mística por excelencia». Y continúa: «... la *desnudez* es la *muerte*, es decir, la *ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir*:

¹⁸ «Dios en Platón», en *La fuente griega*, cit., p. 81 (trad. del texto de José Luis Escartín y María Teresa Escartín). El subrayado es mío.

¹⁹ «Platón es un místico auténtico e incluso el padre de la mística occidental» (*ibid.*, p. 80).

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

los allegados, la opinión del prójimo, las posesiones materiales y morales, todo»²¹.

«¿Cómo se encarna el bien?»²², se pregunta Simone Weil en un pasaje de sus Cuadernos. Por nuestra parte podemos responder ahora que en la acción justa el Bien se encarna en el modo de un contacto en ausencia: una asimilación al Bien que, para ser tal, ha de saberse a distancia del Bien. Es lo que he intentado formular mediante la noción de «lectura decreativa».

Si por «lectura» entendemos, con Simone Weil, nuestro modo de ser en el mundo²³, nuestra constante atadura a las cosas, es pensable entonces una lectura que, en la forma de «lectura de lecturas», tendiese al límite a la «no-lectura». Es decir, un modo de ser *en* el mundo que no fuese, al límite, atadura *al* mundo. No es otro el trabajo de la cultura, que consiste en el esfuerzo permanente por separarse de las lecturas unívocas, imaginarias, impuestas por el mecanismo de la fuerza social: una «ascesis» por leer lo mejor posible, esto es, por atender a lo real. También la acción justa es una ascesis de este tipo:

Justicia. Estar dispuestos permanentemente a admitir que otro es otra cosa de lo que leemos cuando él se halla delante (o cuando pensamos en él). O más bien, leer, en él, también (y permanentemente) que ciertamente es otra cosa, quizá enteramente otra cosa, que lo que leemos en él²⁴.

Ser justo es, por así decir, leer en la suspensión de la lectura, asumiendo que la atención a lo real, a lo enteramente otro que uno mismo, supone un trabajo «decreativo»: el descentramiento de sí como punto de vista privilegiado y la acogida de lo extraño en su distancia insalvable. En la justicia se pone de manifiesto un trasfondo místico, una extraña ligadura a lo otro o al otro.

²¹ *Ibid.*, pp. 83-84.

²² OC VI/1, p. 307; véase *Cuadernos*, cit., p. 168 (Cuaderno III).

²³ En una anotación del Cuaderno VI, señala el «parentesco entre la noción de *lectura* que yo tengo y el *Dasein* de los existencialistas» (OC VI/2, p. 288; *Cuadernos*, cit., p. 389).

²⁴ OC VI/1, p. 319; véase *Cuadernos*, cit., p. 179 (Cuaderno III).

Una mística encarnada

A donde quisiera apuntar, para concluir, es a una encarnadura en este mundo que, como dice Simone Weil, consista en «un contacto legítimo que no sea atadura». La tradición metafísica ha solido interpretar ese desprendimiento como una liberación del alma con respecto al cuerpo y, en definitiva, como una condena del mundo este en nombre de un trasmundo otro. El «metafísico» se apresura a salir de la caverna para permanecer en compañía del Bien, lejos del mundanal ruido. El «filósofo místico», en cambio, que ha contemplado el Bien, justamente por haberlo contemplado vuelve a la caverna, a la ciudad de los hombres. Asume la tarea de «encarnarse en su propio cuerpo», pues sabe que la justicia implica la distancia del Bien. Cito a Simone Weil en su comentario a Platón:

En suma, después de haber arrancado el alma del cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo, a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna²⁵.

Es en esta nueva encarnadura, que habita la «vida terrena» en estado de vigilia y no en sueños, donde residiría toda «perfecta imitación de Dios». En la alegría.

Muchas gracias.

²⁵ *La fuente griega*, cit., p. 100.