



**MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA:
HUMANISMO Y TRASCENDENCIA**

DE LA ACTITUD RELIGIOSA AL LENGUAJE RELIGIOSO

Autora: Mariana Gabriela Nava Calderón fmvd

Director: Doctor D. Miguel García-Baró López

Madrid

RESUMEN

El presente Trabajo de Fin de Máster (TFM) plantea como objetivo principal de investigación la posibilidad de decir algo del Ser superior llamado «Dios» a través de una profunda Actitud Religiosa y del Lenguaje Religioso como medio de comunicación a través del que expresamos nuestro conocimiento y por medio del cual podemos formar conceptos, juicios, formular experiencias, proposiciones etc.

Para empezar, realizaremos un acercamiento teórico al significado de la Actitud Religiosa y del Lenguaje Religioso y con ello a todas las implicaciones que están en su derredor semiótico, semántico, pragmático, racional e irracional ya que consideramos el Lenguaje Religioso como problema filosófico surgido del conflicto de referirnos a Dios, al Ser superior, con precisión. Visto que el Ser superior, Dios, es universalmente concebido con muchos adjetivos: eterno, supremo, creador, gobernador, esencia divina, el omnipotente, el que es, substancia, infinito, incorpóreo, motor primero, causa suprema, el absoluto, inmaterial, etc.; por tanto el lenguaje ordinario muestra nuestra incapacidad al intentar explicar a ese Ser.

Para finalizar, presentaremos el ejemplo de Simone Weil, una gran filósofa francesa no cristiana, de una profunda actitud religiosa, que llegó a acceder al conocimiento del Ser Superior, «Dios», a través de su saber estar en la vida, con una convicción profunda del amor de Dios, y la imposibilidad de referirse a él y describirle con precisión.

PALABRAS CLAVE: Actitud Religiosa, Lenguaje Religioso, Dios, Semántica, Pragmática.

ABSTRACT

The present dissertation of the Final Masters Project (TFM) raises a principal objective of research that confines the possibility to say something of the superior Being called «God» through deep Religious Attitude and the Religious Language being used as a method of communication with which we express our knowledge and in which we can form concepts, judgments, foster experience, and conduct prepositions, etc.

To begin, we will make a theoretical approach to the significance of the Religious Attitude and the Religious Language and with it we consider all they imply in their semiotic, semantic, pragmatic, rational, and irrational surroundings; our analysis stems from considering the Religious Language as a philosophical problem bringing us to the conflict of referring to God as the higher Being with precision. Given that the higher Being, God, is universally conceived with many adjectives: eternal, supreme, creator, ruler, divine essence, the omnipotent, the one who is, substance, infinite, disembodied, first motor, supreme cause, the absolute, immaterial, etc., it follows that ordinary language ordinarily reveals our inability when trying to explain this Being.

Finally, we will present the example of Simone Weil, a great French philosopher who was non-Christian and had a deep religious attitude, who was able to access the consciousness of the higher Being, God, through her knowledge on how to be in life; in her we admire a deep conviction of God's love and, at the same time the inability to refer to him and describe him accurately.

KEY WORDS: Religious Attitude, Religious Language, God, Semantics, Pragmatics.

*Puesto que estamos en este mundo,
he de adoptar la mejor actitud posible
respecto a los problemas de este mundo.*

Simone Weil

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo quiere ser una aportación al estudio del lenguaje sobre Dios. Para lograrlo es preciso saber a lo que nos referimos con los términos del enunciado, en este caso, *actitud religiosa y lenguaje religioso*, por ser los ejes de apoyo a lo largo de la investigación. En un primer acercamiento se nos permitirá delimitar el objeto de nuestro estudio y el enfoque a partir del cual realizaremos dicho acercamiento. Nuestro trabajo tendrá una perspectiva filosófica en la teoría del lenguaje religioso. Esta perspectiva no solo discurre en la posibilidad de hablar del Ser superior en el ámbito propiamente religioso, sino desde un ámbito meramente intelectual, sin llegar a profesar ningún tipo de religiosidad específica.

Para ello, Simone Weil será la filósofa que afronte con nosotros el tercer capítulo. El punto de mira será la cuestión de su actitud religiosa y de su lenguaje religioso desde un ámbito meramente racional, si es que esto es posible; en algún momento de su camino intelectual apareció la cuestión «Dios». En su carta autobiográfica escrita al padre Perrin en Marsella, en torno al 15 de mayo dirá: «Puedo decir que en toda mi vida, jamás, en ningún momento, he buscado a Dios. Quizás por esta razón, sin duda demasiado subjetiva, es esa una expresión que no me gusta y que me parece falsa»¹. En otro lugar llegará a decir: «No reconozco a la Iglesia ningún derecho a limitar las operaciones de la inteligencia a las iluminaciones del amor en el ámbito del pensamiento»².

Nuestra perspectiva versa sobre la posibilidad de la justificación al hablar de un Ser superior, en búsqueda de un lenguaje incesantemente abierto a nuestra época, y

¹ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 37.

² S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 706.

nuevo en cuanto a la influencia práctica de esa actitud religiosa ante los sufrimientos, el mal que hay en el mundo no como problema meramente teórico e intelectual, sino como problema práctico.

Capítulo I

La actitud religiosa

Al referirnos a la actitud religiosa no nos estamos limitando únicamente a la cristiana, sino a la actitud religiosa¹ que rebasa cualquier tipo de credo, ofreciendo así diversas posibilidades para aproximarnos desde distintas perspectivas al problema del lenguaje religioso como problema filosófico. La actitud religiosa se expresa de múltiples formas según la índole particular de cada pueblo en su cultura, conforme a su dimensión social, política, económica, ética. Nos referiremos aquí a la actitud religiosa tal y como lo abordan Caffarena y Martín Velasco:

Utilizamos el término actitud, y no los de conducta o experiencia, porque nos parece más comprensivo y más apto para designar la reacción del sujeto con todos sus componentes y en todos los aspectos de la existencia a la presencia del Misterio. Los términos de experiencia y de conducta, en cambio, nos parecen designar esta reacción atendiendo perfectamente a su nivel psíquico o a sus manifestaciones exteriores. Con el término de actitud religiosa queremos referirnos a la disposición fundamental creada en el sujeto por la aparición del Misterio, disposición que se expresa en la experiencia, en la conducta y en los diferentes actos concretos que surgen de ella y que por esto calificamos también de religiosos².

En la búsqueda del significado etimológico de la palabra actitud hemos consultado a Paul Gilbert³, para quien «actitud» significa una disposición voluntaria o creada con

¹ Cfr. J. de S. LUCAS HERNÁNDEZ, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, 178: «La actitud religiosa es una manifestación de la vida humana».

² J. GÓMEZ CAFFARENA y J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la Religión*, 125.

³ He consultado un diccionario que propone una distinción de este tipo: la «aptitud» es un talento, una capacidad personal de hacer cualquier cosa que sea específica. Sin embargo, según algunos, la

un acto de libertad. La actitud supone, sin embargo, una aptitud general que le corresponde y que activa. Estar atento supone la capacidad de permanecer en un silencio interior, una disponibilidad para acoger en sí un sonido, un discurso, etc.

En nuestro interés nos situaremos desde aquí para delimitar el tema y la forma de abordarlo. Existen, es cierto, un sinfín de posibilidades al tratar estos contenidos, ya que también lo podríamos abordar desde el hecho religioso, fenómeno religioso, experiencia religiosa, etc., abordajes de suma importancia y envergadura que requieren exclusividad de contenido, así como una manera exclusiva de abordarlo. Afrontaremos nuestro estudio desde la actitud religiosa como aspecto clave de comportamientos religiosos desarrollados en sociedades diversas, que desembocan en múltiples compresiones hasta las formas que determinan un lenguaje que acerca a esa realidad difícilmente expresable con meras palabras.

Desde nuestra perspectiva nos estaríamos refiriendo a lo que denomina Mircea Eliade⁴ forma de estar en el mundo, es decir, a las situaciones existenciales asumidas por las personas a lo largo de la historia, desde las religiones más primitivas, como la llamada cósmica⁵. Los hombres, desde las sociedades más arcaicas, tienden a vivir en un ámbito sagrado⁶ que equivale a la potencia reconocida como realidad por excelencia. Lo sagrado «hombre religioso» constituye una de las modalidades de estar

«aptitud» es genérica. Por ejemplo, la facultad de conocer, es decir, la inteligencia o la razón en cuanto facultad, etc. son «aptitudes». En nuestra opinión, es mejor dar al término «aptitud» un matiz personal: todos los humanos tienen una misma capacidad intelectual, pero no todos poseen la misma «aptitud» para una práctica específica. No todos, por ejemplo, son «aptos» para el estudio y la práctica de la geometría, aunque todos son «animales racionales». No existe, en efecto, «la aptitud», sino que se construye «una aptitud a» gracias a la educación, la formación, etc., y a partir de disposiciones naturales genéricas y comunes. A partir de tales disposiciones podemos ser capaces de realizar un cierto trabajo particular, ser «aptos para».

La «actitud» es otra, aunque sí se puede confundir con «aptitud». En italiano, por ejemplo, *attitudine* (=aptitud) se traduce en francés como *apte*, «apto» en español. En la lingüística italiana, en efecto, no hay la posibilidad de unir una «p» con una «t». Por lo tanto, para traducir el francés *attitude* no se dice en italiano *attitudine* (=aptitud), sino *atteggiamento* (=actitud). En nuestra opinión, la «actitud» significa una disposición voluntaria o creada con un acto de libertad. La «aptitud» es, por lo contrario, «natural», aunque el hombre se debe preocupar de ella voluntariamente, con los ejercicios hechos *ad hoc* (=para ese fin). Por ejemplo, el hecho de «estar atentos» es una «actitud» porque es el resultado de una decisión que la genera. La «actitud» supone, sin embargo, una «aptitud» general que le corresponde y que activa. «Estar atento» supone la capacidad de permanecer en un silencio interior, una disponibilidad para acoger en sí un sonido, un discurso, etc.

⁴ Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 21-23.

⁵ Reconociendo su sacralidad en la naturaleza, simbolismos como el árbol y el culto de la vegetación.

⁶ Eliade, en este sentido, expresa que lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia, ya que la oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real. No esperamos por supuesto encontrar en las lenguas arcaicas terminología filosófica como esta: real, irreal; sin embargo, la cosa está ahí. Es natural que el hombre desee profundamente ser, participar en la realidad, saturada de poder.

en el mundo, y lo profano «arreligioso» sería la otra modalidad de permanecer en el mundo.

En este sentido, parafraseando a Eliade, señalamos que el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología disimulada, debido a que el hombre religioso de las sociedades primitivas y civilizaciones arcaicas no ha desaparecido sin dejar huella, sino que, por el contrario, ha contribuido a hacer de nosotros los que es el hombre de hoy formando parte de su historia:

La gran mayoría de los sin religión no se han liberado, propiamente hablando, de los comportamientos religiosos, de las teologías y mitologías. A veces les aturde una verdadera algarabía mágico-religiosa, pero degradada hasta la caricatura, y por esta razón difícilmente reconocible⁷.

El hombre moderno se ve envuelto en un ambiente desacralizado de la existencia humana que desemboca muchas veces en formas híbridas de magias imperfectas, de religiosidades fusionadas, de ritualismos sincréticos, sectas, escuelas neo-espiritistas, pseudo-ocultistas, etc. Fenómenos pertenecientes a una cierta esfera de religiosidad, aunque se trate muchas veces de aspectos inadmisibles como pseudomorfosis.

Podemos referirnos también a las llamadas mitologías privadas del hombre moderno, sus imaginaciones, sus sueños, sus fantasías, sus angustias, etc. A pesar de que algunas de las mencionadas anteriormente podrían ser religiosas en el sentido de convicción, desde el punto de vista formal no se integran como en un hombre religioso en su visión del mundo y no fundamentan su comportamiento, su modo de estar en el mundo.

La mayor parte de los hombres arreligiosos comparten aún pseudorreligiones y mitologías degradadas. En ellos, la religión y la mitología de régimen ontológico se han ocultado en las tinieblas de su inconsciente, lo que marca la posibilidad de poder reintegrar una experiencia religiosa que yace como recuerdo en la profundidad de cada hombre.

Esos modos de ser en el mundo tienen interés no solo para la historia de las religiones y la sociología, y no se constituyen únicamente como meros objetos de estudios históricos, etnológicos, etc., sino que esos modos de ser dependen de las diferentes posiciones que el hombre conquista en el Cosmos. Esas dos modalidades de estar en el mundo son lo sagrado y lo profano, lo cual interesa de la misma manera al

⁷ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 172.

filósofo, al hombre indagador deseoso de conocer las posibles dimensiones de la existencia humana, al psicólogo, al historiador y a todos los conocedores de las situaciones asumidas por el hombre religioso⁸, ya que, adentrarse en su universo espiritual es favorecer el conocimiento del mismo hombre.

En opinión de Eliade, «hacerse hombre significa ser religioso». El hombre religioso no se da, sino que se hace a sí mismo aproximándose a los modelos divinos. No se puede llegar a ser verdadero hombre salvo atendiendo a la enseñanza, a los mitos, e imitando a los dioses⁹.

En consecuencia con Gómez Caffarena y Martín Velasco, y parafraseando a J. de Sahagún Lucas¹⁰, el cual aborda la actitud religiosa como determinada por lo sagrado, presentamos una descripción fenomenológica de la religión en la que aparece su *logos* o razón formal. La actitud religiosa se trata, pues, de un hecho humano concreto que reside en el reconocimiento y asentimiento por parte del hombre de una realidad suprema que confiere sentido último al mundo, al hombre y a la historia. Es la última respuesta al interrogante del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo. Este hecho está formado por unos elementos determinados y presenta así unas características propias.

A partir de la descripción anterior podemos decir que la constitución de la actitud religiosa está determinada por la aparición del Misterio como realidad suprema. Una realidad es religiosa para el hombre en la medida en que se tienen relación con ella. Sabemos que esa realidad puede recibir diferentes nombres tales como Misterio, Sagrado, lo Santo, lo Numinoso¹¹, el *Mysterium tremendum*¹², etc.

⁸ Religioso referido a lo que Ortega y Gasset en su ensayo *Del imperio romano* traza así: «Cuando el hombre cree en algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello, es cuidadoso de esa realidad».

⁹ Citado por J. de S. LUCAS HERNÁNDEZ, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, 115-116.

¹⁰ Ver J. de S. LUCAS HERNÁNDEZ, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, 129-131.

¹¹ Santo es más que bueno; este más es lo Rudolf denomina con el neologismo lo numinoso. Lo Santo, según él, es una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Es compleja y contiene un elemento específico singular que se sustrae a la razón completamente inaccesible a la comprensión de conceptos (Cfr. R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 48).

¹² Se traduce en castellano como tremendo misterio, entendido como las manifestaciones que las criaturas tienen del numinoso o de lo santo, manifestaciones que se caracterizan de manera diferente e incluso violenta, según la experiencia de quien lo esté viviendo. Otto describe las siguientes manifestaciones: «el tremendo misterio se puede manifestar de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo de ánimo en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absoluta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se afina y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona

Estos nombres han servido para designar lo esencial en la estructura de la actitud religiosa. En su disposición, el sujeto es consciente de que entra en relación con lo infinito, lo invisible, lo absoluto, lo supremo, lo divino, lo trascendente, esa realidad totalmente otra, para algunos, simplemente Dios. Al creer en algo o en alguien supremo te hace religioso de esa nueva realidad con la que entras en contacto y, por ello, cuidadoso. Religioso como relación *ontológica* es una dimensión constitutiva del hombre en sentido general y fundamento radical de dependencia con otra realidad suprema.

1. Las varias expresiones de actitud religiosa

Hemos hablado hasta ahora de la actitud religiosa como disposición del hombre ante el Misterio. Esa disposición se traduce en actos concretos, prácticas por medio de las cuales nos acercamos al Misterio ante su condición de trascendente imposible de acceder de manera inmediata. El hombre se acerca al Misterio por medio de su condición humana, corporal, por medio de expresiones. Las expresiones de la actitud religiosa son elementos de la actitud misma, ya que la actitud religiosa no puede realizar su encuentro con la realidad suprema si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas.

Esta dimensión simbólica se encuentra en todos los modos de expresión de la actitud religiosa. Son tan variados como las dimensiones de la existencia humana; en cada una de ellas las expresiones toman forma y siguen las propias leyes del funcionamiento en esas dimensiones. Cuatro son estas dimensiones de la existencia humana a las cuales nos referiremos a continuación: expresiones en orden a la razón, acción, sentimiento y relación comunitaria.

2. Actitud religiosa en su expresión en el nivel racional

Lo racional es el predicado de algo irracional, como una noción muy vaga de dicho pensamiento. Ferrater Mora y Walter Brugger están de acuerdo en que «irracional» es algo que no es «racional», algo ajeno a la razón. Pero también son no racionales, o ajenas a la razón, cualquiera de las cosas, entidades, incluso expresiones cuyo estudio nos ocupa. Puede llamarse «arracionales» a lo que es simplemente ajeno a la razón;

hasta estadios más refinados, más puros y transfigurados. Puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en el silencio de la criatura ante aquello que en indecible misterio se cierne toda criatura» (R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 59).

«suprarracionales» a lo que está más allá de la razón, en plano estimado superior; «infrarracionales» a lo que es inferior a la razón en sentido de hallarse en un plano en el cual no ha entrado todavía la razón; en el plano de lo prerracional; y «antirracionales» a lo que es contrario a la razón. Por tanto, conviene distinguir entre lo irracional y cualquier término de los mencionados con el fin de tener claridad en qué sentido usaremos el término «irracional» y no «arracional».

Rudolf Otto señala que hay que partir del sentido usual de la palabra «irracional» cuando decimos algo acerca de un acontecimiento singular que se sustrae por su profundidad a una explicación racional: hay aquí algo de irracional, no de arracional, porque no es ajeno a la razón. Por esta razón, Otto, retomando los valores de índole irracional y su filosofía de la religión, hace irracional lo divino, aprehensible tan solo en el sentimiento de lo numinoso. Ha de reconocer que lo irracional existe efectivamente para nosotros. En lo tocante a nuestro tema dirá en la primera parte de su libro¹³ mencionado anteriormente, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, que es ciertamente incomprensible, pero no completamente incognoscible para nosotros. Los divinos misterios que rebasan nuestra razón se denominan mejor como lo suprarracional, porque no nos resultan ininteligibles a causa de su obscuridad en sí, sino de la cegadora abundancia de Luz.

Llamamos, desde luego, racional en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que, bajo de esa esfera de desnuda claridad, yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que denominamos irracional¹⁴.

La idea de Dios se expresa por medio de términos racionales que el hombre posee en sí mismo, tales como espíritu, razón, voluntad, omnipotencia, sabiduría, unidad, etc. Todos estos conceptos en la idea de Dios son pensados como absoluto, es decir, perfectos. Para que se exprese en términos racionales es preciso una libre elección por parte del ejercicio del hombre, ante todo en la libertad de su inteligencia, para no desviarla de la verdad. Dios es la voluntad perfecta, razón perfecta, unidad perfecta; sin embargo, estos conceptos racionales no agotan la expresión de la divinidad, ya que, para Otto, existe también lo irracional en la idea de Dios.

¹³R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 43.

¹⁴*Ibid.*, 136.

La religión no se reduce a enunciados racionales. Lo irracional¹⁵ se manifiesta a través de la emociones y del sentimiento religioso. Es irracional la belleza de una composición musical que se escapa de cualquier análisis racional o intento de ser definida. Nos referimos a irracional no en sentido inaccesible, testarudo o negativo, por el que el racionalismo muchas veces inició un camino para desprestigiar la religión identificando lo irracional con lo irreflexivo de la religión. Por el contrario, aquí nos referimos a lo que está más allá de la razón, a lo sublime, donde el alma está inundada de una profunda alegría sin que veamos claramente cuál es la causa del gozo.

La expresión racional como un hecho real que el hombre vive y experimenta con todas las dimensiones, no como una invención del intelecto sino como experiencia del trascendente. Ya antiguamente con el hombre primitivo se abordó desde los mitos, que expresaban una estrecha conexión con la acción cültica, la experiencia humana de la realidad trascendente, su relación con la vida del hombre. Así, el hombre moderno parece sometido a una constante elaboración racional del contenido incluso de los mitos, ordenándolos y sistematizándolos.

Ciertamente constituye una etapa importante en el proceso de la razón pues intenta hacerse cargo del contenido misterioso del que los mitos son expresión. La doctrina religiosa constituye otro momento de la expresión racional. Una diferencia marcada por Gómez Caffarena y Martín Velasco¹⁶ entre el mito y la expresión racional es que, en esta última, existe un mayor grado de abstracción y elaboración de conceptos. Los primeros componentes de la doctrina se encuentran en las fórmulas cülticas, por medio de las cuales el hombre religioso trata de alabar a la divinidad a partir de fórmulas espontáneas de confesión de fe. Esas fórmulas espontáneas surgidas de la relación vivida pronto pasarán a la expresión del objeto de esa relación en términos en que una comunidad de fe lo manifiesta. Así se van construyendo los símbolos de fe, conjuntos de proposiciones que lo expresan.

¹⁵ Con irracional no queremos referirnos a la estupidez insensible que ni siquiera se somete a la razón, que en su propia vida es instintiva o que se muestra testaruda contra la racionalización en la agitación de su transcurrir vital. Construimos sobre el lenguaje utilizado, por ejemplo, cuando, ante algo extraño que esquivo la profundidad de la interpretación razonable, nos decimos: «Aquí hay algo irracional». Llamamos racional en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo de esa esfera de desnuda claridad yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que denominamos irracional (Cfr. *Ibid.*, 135-136).

¹⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA – J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la Religión*, 140-142.

Hasta el momento de la teología como expresión de la relación con Dios, es palabra dirigida a Dios *que aplicación al pensamiento Dios*. Al entrar en relación con el conocimiento natural que el hombre tiene de sí y del mundo, exigirá ser integrada en la propia mente trascendente, con la que se pone en contacto la expresión racional de la actitud religiosa y puede ser materializada en escritos sagrados que componen la expresión única de la fe de ese grupo y el criterio para el resto de expresiones.

Rudolf Otto se sirve de las categorías kantianas para expresar el carácter a priori de lo numinoso. En su filosofía de la religión, la idea de irracional, de lo divino como luz cegadora es aprehensible solo en el sentimiento de lo numinoso; por esta razón utilizamos sentimientos como categorías prestadas de Kant. En cada sujeto hay categorías de lo santo. Los elementos irracionales de esta categoría nos conducen a algo más profundo que la razón pura. Estas ideas de lo numinoso y los sentimientos por ellas suscitados son ideas y sentimientos totalmente puros. Por eso es posible despertar esos sentimientos de lo numinoso, pero, en sí mismos, no bastan para tener una experiencia religiosa.

Ciertamente, esas categorías de lo santo predisponen a cada sujeto a la experiencia religiosa, sin embargo, hace falta que el misterio se revele. Cuando el sujeto religioso se encuentra frente a la divinidad revelada, irrumpe en él de manera inmediata y espontánea un sentimiento de desvalorización, que no es necesariamente moral, sino que es el sentimiento de absoluta profanidad. Es frente a este sentimiento que el numen es valorado como *tu solus santus*, que no es mera categoría moral, precisa Otto, sino que se opone radicalmente a lo puramente profano de sí mismo que constituye el sujeto.

La santidad es el valor infinito de lo numinoso, que ha de ser respetado por sí mismo. Ese sentimiento de criatura es reflejo del sentimiento propio de sí. El sentimiento de indignidad que el sujeto experimenta frente al numen por creer que lo mancharía hace necesaria una consagración, que sería la forma por la cual se acerque al numen y se torne numinoso por el instante. Esto quiere decir envuelto de misterio, de irracionalidad, de temor. Este hecho es llamado por los sinópticos *transfiguración*. De esa misma realidad de indignidad por parte del sujeto surge la necesidad de explicación a través de la cual el profano entra en el área del sagrado.

El libro del *Levítico* muestra cómo Dios prescribe al pueblo una serie de normas y prácticas que ha de seguir en función de las circunstancias en que se encuentra para poder entrar en el área del numen y ser santo como él es santo. De esto último se

desprende una forma particular de doctrina religiosa emergiendo aquellas en las que, simultáneamente en su condición de actitud teórica, adquieren un valor práctico reconciliándolo como camino y medio de salvación.

3. Actitud religiosa en su expresión en el nivel de acción

Para que la actitud religiosa se pueda expresar en términos racionales se precisa de la libre elección por parte del hombre racionalmente. De igual manera, la actitud religiosa se traducirá en una serie de acciones, actos religiosos a partir de la disposición de la voluntad en la persona ante el misterio. Acciones religiosas que expresan las formas de vivir su religiosidad cada hombre en un orden activo, dentro de su ámbito social como una actitud habitual que puede ser en *calidad del culto*¹⁷, también las referidas *al servicio de la divinidad*. En su calidad de culto se hace referencia a la *oración* como relación dialógica¹⁸ en diversos actos en los que el hombre expresa al ser supremo sus deseos, sus necesidades, sus peticiones y súplicas.

En la oración dialógica, cualquiera que esta fuere, se reconocen dos elementos esenciales de la actitud religiosa: reconocimiento del misterio y la relación viva con él como una realidad de salvación. Por tanto, no existe acto de oración verdadero que no sea de *adoración*. El hombre se sitúa como criatura, a manera de veneración, respeto hacia ese ser supremo. Ante el reconocimiento de su grandeza, el hombre se inclina exterior e interiormente en actitud de adoración, devoción ante tal misterio presente: «La adoración es, en realidad, una forma de designar lo esencial de la actitud religiosa como respuesta de la criatura a la realidad eterna»¹⁹.

El hombre es capaz de adorar al ser supremo. Es capaz de ofrecer su ofrenda a Dios por medio del *sacrificio*²⁰, lo cual es otra práctica cultural. El sacrificio constituye

¹⁷ Como la oración, sacrificio, adoración, devoción, invocación del nombre de Dios.

¹⁸ Existe una relación dialógica: oración ingenua primitiva que constituye una especie de diálogo con una realidad superior, a la que reconoce como tal y de la que se espera satisfaga las diferentes necesidades de la vida, principalmente necesidades inmediatas y útiles. A lo cual se cuestiona lo siguiente: ¿Es compatible con la actitud religiosa o por el contrario es una actitud interesada de la magia? A esto podríamos responder que la forma más ingenua de petición es verdadera oración si va dirigida al ser que se reconoce como superior, a quien precede una actitud por parte del creyente de total confianza en él (Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA – J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la Religión*, 159-160).

¹⁹ *Ibid.*, 166.

²⁰ Cfr. Voz «Sacrificio», *Biblia de América*: Etimológicamente significa *acción sagrada*. Es, en primer lugar, la ofrenda hecha a la divinidad en un marco cultural de algo que el hombre considera propio y que entrega a Dios en reconocimiento de su dominio, en acción de gracias por un beneficio o en petición de perdón por los pecados cometidos. El *sacrificio*, que es un elemento fundamental de cualquier religión, lo es también de la religiosidad bíblica. El AT menciona diversos tipos de sacrificio

una manifestación universal de la actitud religiosa, un modo de relacionarse con el ser superior mediante la renuncia de bienes como primicias de sacrificios de sus animales, más aun el sacrificio y el ofrecimiento de dones personales, en cuyo sacrificio se ofrece a sí mismo²¹ como ofrenda agradable, no como mera expresión externa a través de realidades vivibles, sino como la realidad invisible que comprende la actitud religiosa.

Los tipos o formas de sacrificio pueden dividirse en tres: el sacrificio de *oblación* reconoce la majestad de Dios y con ella el ofrecimiento de las primicias y dones personales comentado anteriormente. El sacrificio de *expiación* consiste en la reparación de las faltas cometidas. Esta forma de sacrificio es compleja ya que no solo comporta reconocimiento de la majestad de Dios y con ello el ofrecimiento de los dones, sino que además es la donación por la expiación, ofrecer algo en reparación de las culpas²². Aquí aparece un elemento de la actitud religiosa que se traduce en el reconocimiento de la conciencia de sus faltas y la necesidad de expiación que le sigue.

La *comunión* es la tercera forma de sacrificio, que busca la unión con la divinidad, por tanto, pone su acento en la relación personal del sujeto con lo divino, sin dejar de lado el aspecto comunitario. La comunidad se reúne en torno a la divinidad y celebra el sacrificio en comunión. Todos participan de la misma mesa, de un mismo banquete, de un mismo sacrificio. Es la divinidad quien reúne, convoca y une a los presentes y los hace partícipes de su sacrificio de comunión, a la vez que los cohesiona en un solo cuerpo, y se expresa así el valor social de la actitud religiosa. Sin la relación de cada persona en comunión con la divinidad, carecería de sentido trascendente e incluso del

que la legislación israelita se encargó de reglamentar al detalle (Lv 1-7; Num 28-29). Los profetas sobre todo insistieron en que el verdadero valor del sacrificio no radica en la acción externa, sino en la disposición interior y en la conducta correcta del que ofrece (Is 1 1-17; Am 5 21-25). Tal vez por eso todos los sacrificios del AT quedaron recapitulados, abolidos y sustituidos por el sacrificio de Jesucristo que, de una vez y para siempre, rindió a Dios Padre el culto debido (Heb 7 27; 10 11-14).

En la religión de la nueva alianza ya no existen sacrificios cruentos. La celebración eucarística es recuerdo y repetición del único sacrificio de Cristo (1r COR 11 24-25); toda ofrenda del cristianismo a Dios será considerada sacrificio solo en cuanto es imitación y continuación del sacrificio de Cristo (Filipense 1, 18; 1 Pe 2,5).

²¹ Cfr. Sal 39, 7-8: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me abriste el oído; no pides ni holocaustos ni víctimas. Me hiciste un cuerpo entonces yo digo: Aquí estoy señor para hacer tu voluntad». Rom 12, 1: «Os pido hermanos, por la misericordia de Dios, que os ofrecáis como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Este es el verdadero y auténtico culto». 1 Cor 11, 24: «Después de dar gracias, lo partió y dijo: este es mi cuerpo que se entrega por vosotros».

²² Cfr. Lev 16,16: «Así hará la expiación sobre el santuario por las impurezas de los israelitas, por sus transgresiones y pecados». Is 53 y Heb 5, 1ss: «Todo sumo sacerdote, en efecto, es tomado de entre los hombres y puesto al servicio de Dios a favor de los hombres, a fin de ofrecer dones y sacrificios por los pecados propios, a la vez que por los del pueblo».

valor social en la actitud religiosa de comunión; sería absurdo reunirse al carecer del propio elemento de comunión²³.

Ha llegado el momento de expresar las acciones religiosas en calidad de servicio, porque hasta ahora nos hemos referido a las acciones religiosas en calidad de culto, modo en que el hombre expresa su religiosidad. Este modo de acción como servicio a la divinidad hunde su raíz en la relación de cada persona con ella, no obstante, en consecuencia con una clara implicación moral los unos para con los otros. Este hecho conlleva el carácter totalizador del servicio, que no puede quedar fuera de su influjo en el orden de acción social del hombre religioso y sus valores.

Relación y servicio que comportan una nueva forma de estar en el mundo terreno orientada hacia el bien de todos, una disposición al servicio de la divinidad a través de los hombres en sociedad, según sus diferentes prácticas, contextos sociales, culturales, políticos y económicos, ya que la actitud religiosa está más allá de estas dimensiones, que no los descarta sino que las contiene y las lleva del ámbito terrenal desde el cual sirven a la divinidad, participando así de la plena realización a partir de la acción.

4. Actitud religiosa en su expresión de sentimiento y emoción

Otro medio de expresión de la actitud religiosa es el sentimiento de criatura y emoción como reflejo de lo numinoso en el sentimiento de sí. Sentimiento de absoluta dependencia. Otto se sirve de categorías kantianas para expresar a priori lo numinoso. Existe en cada sujeto una categoría de lo santo. Tales elementos irracionales de nuestra categoría de lo santo nos conducen a algo más profundo que la *razón pura*:

Las *ideas* de lo *numinoso* y los *sentimientos* por ella suscitados son, como los racionales, *ideas* y *sentimientos* absolutamente *puros*. Se les puede aplicar exactamente los signos característicos que Kant señalaba para los conceptos «*puros*» y el sentimiento «*puro*» del respeto²⁴.

Respecto a la referencia anterior, la idea de lo numinoso y los sentimientos suscitados son ideas y sentimientos absolutamente puros. Por tal motivo, es posible esta atmósfera de sentimientos de lo numinoso. Cuando el sujeto se encuentra frente a

²³ Cfr. 1 Cor 11, 17-33: «Vuestras reuniones perjudican en lugar de ser provechosas. Ya que cuando os reunís en asamblea hay entre vosotros divisiones. El caso es que, cuando os reunís en asamblea, ya no es para comer la cena del Señor, pues cada cual empieza comiendo su propia cena, y así resulta que, mientras uno pasa hambre, otro se emborracha. ¿En tan poco tenéis la Iglesia de Dios, que no os importa avergonzar a los que no tienen nada? Por eso hay entre vosotros enfermos, débiles etc. Por tanto, hermanos míos, cuando os reunís para comer la cena del Señor, esperaos unos a otros».

²⁴ R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 219.

la divinidad, irrumpe en él de manera espontánea un sentimiento de criatura ante el Misterio que confiere una tonalidad de indignidad, de no valor, que la persona experimenta frente al numen.

Según Otto, una cosa es la manifestación de lo numinoso y otra el estímulo del sentimiento numinoso, ya que el sentimiento numinoso no se puede enseñar, sino que puede ser simplemente despertado, suscitado o sugerido. La única forma directa de hacerlo es a través de una voz viva, con palabras en estado de gracia que brotan del corazón viviente en el hecho de experimentar el sentimiento de pertenencia a algo que es exterior y mayor a nosotros mismos, y que nos hace sentir gratitud, confianza y amor. Podría decirse que es el Misterio que sale al encuentro de la persona que se acerca a lo desconocido con actitud religiosa. Otto resalta tres aspectos de lo numinoso: El *Mysterium tremendum*, la Prepotencia (*majestas*) y la Energía.

El *Mysterium tremendum* que, traducido al castellano, es tremendo misterio. Misterio y tremendo son dos aspectos del sentimiento del numen. El misterio, en su sentido general, significaría lo que sorprende y no se puede explicar, lo que está más allá de la razón humana. Lo que no es público, lo que no se concibe ni se entiende, lo que no es cotidiano, ni familiar. El objeto misterioso es incomprensible, mi conocimiento frente a él tiene límites infranqueables a su esencia heterogénea e inconmensurable. El misterio en uno de sus grados suscita admiración, asombro. También es imposible el aspecto que, según Crisóstomo, *es aquello que escapa a nuestros conceptos porque trasciende a todas las categorías del pensamiento*. Es por tanto inapreciable e incomprensible por el sujeto y está siempre unido a una extensa gama de emociones y sentimientos a libre respuesta y manifestación de lo divino. Puede ser sentido de diferentes maneras:

Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahila y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en la profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y

humilde temblor, en la mudez de la criatura ante...sí, ¿ante quién?-. Ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas²⁵.

Se entiende por tremendo misterio todas las manifestaciones que las criaturas experimentan del numinoso, caracterizadas de diferentes formas, incluso violentas, lo más profundo de la conmoción religiosa puede agitar, conturbar al sujeto. Muchas veces se presenta de forma feroz. Lo tremendo causa sobrecogimiento, susto, miedo, un cierto temor; se trata de un temor especial que no es atemorizante, sino que es un terror de íntimo espanto que ninguna otra realidad puede inspirar, porque es diferente al natural. Es un sentimiento peculiar de pavor numinoso, que solo se siente ante la presencia del misterio.

La Prepotencia (*majestas*): Aspecto del numen que hace referencia al poder, la potencia, la prepotencia y la omnipotencia. Ante el numen, el hombre religioso experimenta el sentimiento de ser nada ante él, de polvo, de pequeñez, de criatura, porque reconoce al numen como majestad-potencia superior que está por encima de todas las cosas.

Finalmente, la Energía, que en el numen se percibe con gran intensidad en la cólera y suscita expresiones tales como: vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, actividad e impulso. Características en las que se muestra un Dios vivo, generalmente desconocido o contrapuesto con la idea filosófica de Dios en el sentido de que este último solo sea una percepción racional sin posibilidad de las características anteriormente mencionadas. El aspecto de energía del numinoso en sentido de cualidad afectiva emocional y entusiasmo va más allá de la propia razón; por tanto, el sujeto solamente puede percibir lo que el misterio le quiera revelar, sugerir.

5. Actitud religiosa en su expresión comunitaria

A partir del sentimiento de dependencia absoluta con el misterio, el sujeto asume una relación íntegra en comunión con él, pero no como un mero vínculo individualista, sino en su carácter comunitario donde se afirma cada sujeto religioso. Esta afirmación comunitaria de la religión hunde sus raíces en la relación de cada sujeto religioso con el misterio y la reacción con que este responde a la misma.

²⁵ R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 59.

La raíz del carácter social de la religión es, a nuestro entender, la raíz misma de la actitud religiosa: la presencia del Misterio al sujeto religioso y la reacción con que este responde a la misma. En efecto, hemos visto que la relación con el Misterio afecta al hombre de manera total y definitiva, ligándole con él de la forma más *intensa*. Esta relación adquiere por eso para el sujeto un valor superior al que puedan poseer el resto de las relaciones del hombre²⁶.

De aquí que el fundamento de la expresión comunitaria en la persona religiosa sea, en efecto, el misterio como principio unificador de cada persona en conexión con los demás. Esta conexión puede ser considerada, como decíamos antes, esa energía que emerge desde lo más profundo del sujeto religioso como pasión, vida, esencia, fuerza etc. Todas las esencias que emergen de las manifestaciones del numen y son captadas por el sujeto, como esa energía ontológica que es capaz de orientar el dinamismo por el que entra en relación con lo otro, con los otros, con el Otro. Así pues, cada sujeto religioso está vinculado a los demás por esta realidad unificadora del numen capaz de conciliar y vincular a los demás sujetos religiosos desde su individualidad, la cual tiene parte en comunión y apertura con quien lo trasciende: el numen.

Solo a través de esta doble relación el sujeto religioso es constitutivamente ser con los demás, experiencia esencialmente dinámica a partir del encuentro inédito de comunión con el numen de presencia, posesión, arrobamiento. De ahí la dimensión socialmente comunitaria del sujeto religioso, consecutivamente coherente en su comportamiento social, su nueva visión ante el mundo y la continuidad de convivencia en comunión como expresión de su actitud religiosa.

Parafraseando a Gómez Caffarena y Martín Velasco, las consecuencias de este paso de la actitud religiosa por sus múltiples expresiones racional, acción, sentimiento y emoción comunitaria son de gran importancia. Porque, aunque la religión, aun hundiendo su raíz en el reconocimiento de la realidad absolutamente otra, no puede existir de hecho más que concretada en una colectividad expresiva constituida de materia de la que está formada la existencia humana: pensamiento encarnado, acción, sentimiento e institución social. De aquí la importancia de insistir en el carácter simbólico de todas estas expresiones. El valor de esta condición simbólica se refiere al hecho de entrañar de forma necesaria el carácter social de la misma, y toda manifestación religiosa se realiza en un contexto social de estrecha relación con él. Los símbolos poseen un origen y una vigencia sociales indudables:

²⁶ R. OTTO, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, 150.

De la misma forma que el sujeto no inventa su pensamiento ni su lenguaje, sino lo recrea a partir del pensamiento y lenguaje vigente en la sociedad en que nace, así el Misterio comienza a hacerse presente al sujeto religioso en las mediaciones simbólicas vigentes en medio del que se alimenta espiritualmente. Es decir, que la condición simbólica de toda expresión religiosa entraña de forma necesaria el carácter social de la misma, y que, por tanto, toda manifestación religiosa se realiza en un contexto social y en estrecha relación con él²⁷.

La comunidad, en este sentido, ejerce el poder cohesivo de todos los miembros expresado en escuelas, en grupos diferentes en el seno de una misma comunidad, expresado a través del culto, de acciones, oraciones, fórmulas litúrgicas que poco a poco van configurando el establecimiento de las comunidades religiosas y su desarrollo dentro de la organización social, a las que les es constitutivo como expresión necesaria, ya que es parte de la esencia de la actitud religiosa en la medida en que es auténticamente religiosa. El sujeto vive así su respuesta a la presencia inobjetiva del misterio que se revela en su condición finita y corporal. Por esta condición simbólica en la expresión corporal limitada hace que no se confunda la religión como institución con el fin último y definitivo que es el misterio.

La actitud religiosa en sus múltiples expresiones, racional, acción, sentimiento y emoción, comunitaria, constituye así una vertiente subjetiva de la complejidad del fenómeno religioso; a la vez es objetiva, siendo el Misterio el objeto que determina su esencia y su estructura. El Misterio, por tanto, se encarna en todas las dimensiones de la persona y su acontecer social en todas sus formas de expresión. Un paso obligado son las expresiones racionales y sus múltiples funciones en el lenguaje religioso.

La comunidad no se caracteriza simplemente por ser un grupo social, sino que lleva adherido a ello un cuerpo de doctrinas, lenguaje, normas y comportamientos que emergen también de la razón del sujeto creyente. Esto queda expresado en conceptos que, si bien superan el límite de su raciocinio, son inevitables para expresar esa realidad misteriosa. Nace así el problema del lenguaje religioso, considerado problema filosófico, que surge de la dificultad de describir con precisión la divinidad, Dios, Misterio incorpóreo, inobjetivo, infinito, intemporal, más irracional que racional, imperceptible, etc. Sin embargo, es incuestionable a la actitud del sujeto religioso y, por ello, cuidadoso en su realidad cotidiana, constituyendo así una relación inquebrantable con la divinidad.

²⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA – J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la Religión*, 151.

En el siguiente capítulo nos centraremos en el estudio del lenguaje religioso, como problema filosófico por la dificultad que tiene el sujeto religioso a la hora de articular atributos acertados a través del lenguaje humano acerca de Dios y describirlo de una manera adecuada.

Capítulo II

Teoría del lenguaje religioso

Partimos del lenguaje religioso como problema filosófico por la peculiaridad del objeto que designa, ya que es incomparable con cualquier otro objeto de estudio y cualquier otra realidad del mundo que integran nuestra experiencia; experiencia que, por otro lado, es única para cada sujeto en particular. Tenemos en consideración que este problema ha provocado diversos debates en diferentes campos, tanto entre los filósofos del lenguaje, filósofos de la religión, así como entre los teólogos. Todos ellos se han esforzado por ofrecer una teoría que explique la función del lenguaje religioso.

1. El término «Dios» carece de sentido

La época de la filosofía clásica titubeó en la posibilidad de realizar un discurso acerca de Dios, sin embargo, era consciente de las dificultades con las que se podía enfrentar. En la primera década del siglo XX, los positivistas lógicos del Círculo de Viena empezaron a poner en duda la viabilidad de hablar de Dios:

El éxito escandaloso de la filosofía del Círculo de Viena es un ataque que ha lanzado contra la metafísica. Al atacarla, ha intentado desmentir toda concepción, toda visión del mundo que pretenda, que posea la clave de los llamados problemas últimos, por ejemplo, el del fundamento absoluto, tanto en la perspectiva de la inmanencia absoluta como en la trascendencia absoluta, o bien el problema de la inmortalidad o de la no existencia del alma, o también la cuestión de una norma absoluta de conducta, o la del sentido de la historia. Según los vieneses, para que una proposición tenga sentido debe ser un aserto empírico o una tautología lógico-matemática. Pero, como ni la metafísica, ni la ética, ni la

religión constan esencialmente de asertos factuales y tautologías, quedan relegados a la noche de lo teóricamente irrelevante, de lo arbitrario y subjetivo.¹

El debate de la posibilidad de hablar de Dios se prolonga hasta nuestros días: ¿el lenguaje religioso tiene significado? Los vieneses, especialmente Carnap, creen que el término «Dios» carece de sentido semántico y que la religión, lo mismo que la metafísica, es simplemente una expresión mediocre del sentimiento vital. El término «Dios» puede ser tomado en diversos sentidos, desde el sentido mitológico, que expresa que Dios es semejante al hombre, ser corpóreo y más poderoso, con el paso del tiempo Dios conserva su poder, no así el cuerpo; en sentido metafísico, Dios es representado como causa primera, ser absoluto; en sentido mixto, la palabra Dios es combinación del resto de significados. En cualquiera de los sentidos que se use el término Dios, según Carnap, carece de sentido ya que equivale a un concepto constituido semánticamente por la unión caprichosa de cuatro letras, y toda proposición en que intervenga no es más que una proposición aparente².

No obstante el empeño por superar el principio de verificabilidad, algunos autores siguieron el camino del segundo Wittgenstein, y hablaron de lo “místico”, la “religión” y “Dios”, y ampliaron los campos del lenguaje hasta otorgar la indiscutible importancia metafísica. Entre los innumerables «juegos del lenguaje», hacen figurar el autoimplicativo, el performativo³, el parabólico, dar órdenes, describir, relatar, formular y comprobar una hipótesis, actuar, cantar, etc.⁴

¹ Cfr. D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso-Dios en la filosofía analítica*, 34-35.

² Cfr. *Ibid.*, 38: Decir Dios es proponer una expresión metafísica que no puede ser verdadera ni falsa. Por la misma razón, no pueden tener ninguna significación literal los enunciados en que nos propongamos definir la naturaleza de un Dios trascendente. Dios es un término metafísico que nos sitúa en un ateísmo semántico más allá del ateo que niega a Dios, y más allá del agnóstico, que no encuentra soluciones al problema. También está el neopositivista, que no ve cómo se puede plantear el problema de modo que tenga sentido.

³ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 173-176: Austin subraya la diferencia que existe entre los enunciados constatativos, los cuales describen estados de las cosas y pueden ser verdaderos o falsos, y este otro tipo de enunciados a los que denominó «realizativos» o «performativos». La fórmula «yo bautizo» no es una afirmación sobre el mundo del tipo «estoy escribiendo el capítulo octavo», sino que realiza una acción: bautizar. Estos enunciados se caracterizan por ser oraciones declarativas que van en primera persona del singular. Son expresiones con sentido aunque no son verdaderas ni falsas sino, simplemente, adecuadas o inadecuadas. Austin centró su estudio en los enunciados que denominó «performativos» o «realizativos» al nombrar la palabra: juro, prometo, declaro, niego, pido, ordeno, bautizo, etc. Al emitir estos enunciados, el hablante no está registrando un estado de las cosas, o transmitiendo información, o describiendo una acción, sino que está haciendo-realizando algo. El enunciado realizativo hace lo que dice siempre y cuando cumpla con las condiciones especiales: que lo use «quien debe», «como se debe», «donde se debe», «cuando se debe» y «con quien se debe». Importante reconocer que no todos los actos tienen su verbo realizativo correspondiente: Para disculparse se dice «discúlpame» o «me disculpo». Pero para insultar no se dice «te insulto».

⁴ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 127.

Todos esos juegos del lenguaje pueden abrigar muy bien la conducta religiosa. Teniendo en cuenta que Wittgenstein no encuadra la religión en lo fáctico, sino en el campo de lo valioso, junto a la ética y la estética se conforma el mundo de lo místico, comprendido como el sentimiento de la limitación del mundo⁵.

Por ello, lo místico⁶, considerado como valor⁷ más que como conocimiento, conforma una visión de sentimiento, derivado de la consideración del mundo en conjunto, ya que detrás de los hechos empíricos se refleja aquello que los posibilita. Sin embargo, no se distinguen por suposición, sino como mostración de algo que constituye el fondo de las cosas: la realidad en cuanto tal, el ser, Dios. Sin acceso a él más que por vía volitiva. Dios es objeto y contenido de la religión, más que conocido es vivido por el hombre, puesto que el lenguaje es una reproducción del mundo, y Dios es lo que está más allá. Sin embargo, no cabe discurso sobre el fundamento.

El problema de Dios⁸ es un pseudo-problema (pseudo-proposición), de modo que las proposiciones que lo expresan carecen de sentido. Carnap⁹ sostuvo que, para distinguir entre *proposiciones* que son los enunciados con significado y las *pseudo-proposiciones* cuyas entidades lingüísticas son aparentemente enunciativas pero

⁵ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 114 y 119: «Trazar los límites del pensamiento, o mejor, no del pensamiento sino de la expresión de los pensamientos [...]. Este límite, por tanto, solo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será sin-sentido. “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Está en relación con Kant, que quiere establecer unos límites al conocimiento».

⁶ M. FRAJO, *Filosofía de la religión*, 516: «Wittgenstein llama místico a lo valioso. Místico no es cómo son las cosas sino qué son las cosas. Lo místico es sentir el mundo limitado como un todo. De ahí que lo místico no pueda expresarse en palabras, sino que sencillamente se muestre».

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 514: «Situó lo valioso fuera de lo que se puede decir. Lo valioso comprendía la ética, la estética y la religión. Las que a su vez son lo místico. Si lo místico no puede decirse, es porque no puede ser representado. Es así que, de modo simple, elegante y definitivo, quiso dar una solución completa a la relación entre lenguaje y realidad. El valor no es un hecho. Un hecho se describe. Cuando Wittgenstein habla de valores, no se refiere a ninguno de los valores mentados. Ni siquiera al valor más absoluto que se hace presente en la noción de deber. Porque Wittgenstein habla de valores absolutos no sujetos a cambio alguno. Una bondad absoluta, por el contrario, para Wittgenstein, es tanto como señalar lo que nunca podría decirse porque nunca podríamos pensar que tal valor fuera de otra manera. Lo que es absoluto no puede dejar de serlo, no es contingente, no puede pensarse no siendo como es».

⁸ Cfr. *Ibid.*, 518: Wittgenstein ofrece diversos sentidos a la palabra «Dios». Con la palabra Dios hace referencia a la vida espiritual en general, a nuestro yo más profundo, al mundo. Emplea metáforas para referirse a aquello de lo que, directamente, no podemos hablar. En el *Tractatus* Dios se toma como Hado, y sus referencias a Dios son accidentales. Cuando Wittgenstein quiere expresarse religiosamente es cuando usa la palabra Dios. ¿Qué es Dios para Wittgenstein? Dios es lo mismo que el sentido de vida. Y el sentido de vida es idéntico al sentido del mundo, pero ¿qué es el sentido de la vida o del mundo? Se trata de un sentido total que, en cuanto tal, no está en el lenguaje. Pertenecer por eso a la voluntad. De ahí la provocativa sentencia de los *Diarios*: Hay dos deidades: el mundo y mi independiente «yo». Y es que el mundo me es dado independientemente de mi voluntad, y mi voluntad, más allá de la representación de los hechos, puede alejarse más o menos del mundo como un todo. Todo se juega en ser más o menos acorde con el mundo en su totalidad. La mejor palabra para denominar el mundo, así considerado, es «Dios», puesto que resume la existencia en cuanto tal.

⁹ El Círculo de Viena con su teoría del significado como verificabilidad. Uno de sus miembros más notables fue Rudolf Carnap, quien sostuvo la distinción entre *proposiciones* y *pseudo-proposiciones*.

carentes de sentido, había que atender tanto el conjunto de palabras que tienen un significado en el léxico de una lengua como la sintaxis, cuyo conjunto de reglas había que combinar adecuadamente.

Para investigar el significado de un enunciado hay que precisar en qué condiciones es verdadero. Aquí interviene el principio de verificabilidad, cuya verificación consistirá en que será verdadero cuando sea contrastable con la realidad. Consideró además que el lenguaje filosófico estaba vacío de sentido y era inexpresable según las exigencias de la ciencia. La metafísica tradicional carece de significado porque no se refiere a nada que pueda ser controlado y porque su construcción lingüístico-sintáctica es muchas veces incorrecta.

El significado de una proposición lo componen aquellas experiencias que pueden ser verificadas. Este principio de verificabilidad conlleva la expulsión del lenguaje significativo de la ética, metafísica, religión y poesía. A pesar de algunas afirmaciones como las mencionadas anteriormente, no se pensó en la idea de abandonar una teoría que manifestara el modo en que funciona el lenguaje religioso. Tanto teólogos, como filósofos del lenguaje y filósofos de la religión se pusieron en marcha sin darse por vencidos. A continuación, abordaremos el tema de la semántica del lenguaje religioso.

2. Semántica del lenguaje religioso

Por «semántica»¹⁰ vamos a entender el estudio del significado en el lenguaje. Esta palabra ha comenzado a ser usada con carácter general solo a partir del siglo XX, aunque ciertamente su origen se plasma en los escritos de Platón y Aristóteles. Ha sido tema de interés para los filósofos lógicos y lingüistas. La teoría semántica procura ofrecer conceptos relacionales que pongan en conexión niveles ontológicos y lingüísticos. Conocimientos que son esencialmente los de referencia y verdad, pues por razón de ambas es posible entender mejor el vínculo entre lenguaje y mundo.

Diremos que el lenguaje religioso es susceptible de análisis lógico, al menos en alguna de sus partes, ya que efectúa enunciaciones de tipo objetivo. Ciertamente muchas de sus expresiones tienen por objeto manifestar actitudes, sentimientos o disposiciones para actuar. Con todo ello se muestra que el hombre religioso realiza afirmaciones acerca de la realidad al hablar de su fe y que no se limita a pronunciar sentimientos o emociones:

¹⁰ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 103.

Según Hare, las proposiciones religiosas expresan una actitud respecto del mundo (*blik*). Aunque no se detiene a definir lo que es un *blik* señala que puede ser entendido como «una actitud o posición fundamental, o una presuposición que una persona toma respecto a los hechos y/o el mundo». Cada persona tiene una actitud respecto del mundo, la cual puede ser sensata o insensata, pero nunca verdadera o falsa. Esta actitud respecto del mundo es fundamental para el sujeto y, a diferencia de otras actitudes, es permanente. Lo importante es tener una actitud justa aunque no explica cómo distinguir entre diversas actitudes ante el mundo la que es justa¹¹.

Sobre el aspecto expresivo podemos decir que el lenguaje religioso no es solo expresión del estado psicológico de alguna persona. El valor está precisamente en que habla de algo más. Las dimensiones expresiva y conativa dependen de la dimensión descriptiva. Justamente porque el hombre religioso realiza una descripción o declaración sobre la realidad, esa aserción puede tener implicaciones emotivas o conativas. Es imposible mantener la dimensión religiosa sin convicciones aproximadas de la naturaleza del hombre, del universo, etc., bases que son sostenidas como verdaderas o válidas por lo que son expresivas de la realidad a la que se refieren.

Habría que decir que para un realista es importante que el significado de una expresión represente la realidad a la que se refiere. Esta visión básica de la referencia corresponde con una concepción del lenguaje, que se comprende como «Espejo donde se refleja la realidad»¹². Aunque ciertamente a la realidad que se refiere el lenguaje del hombre religioso no sea deducida de la experiencia, se refiere también a ella.

El lenguaje de la fe atestigua la realidad de Dios y envuelve una concepción del mundo distinta a la naturalista, ya que las afirmaciones del hombre religioso no tienen por objeto describir al mundo en su mera realidad empírica. Lo que quiere expresar es una percepción global de la realidad, que se refiere al mundo desde la perspectiva de su creencia de fe. Para ello es necesario un supuesto básico en el discurso religioso, el cual obliga al hablante a aceptar el contenido de la fe como verdadero. El lenguaje religioso es posible porque es consistente y armonioso y en él todo está relacionado. Santo Tomás habla de la *trabazón mutua*.

¹¹ F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 270.

¹² Ver F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 103-119.

Para desarrollar una semántica del lenguaje religioso es inevitable una triple tarea¹³; una teoría de la comprensión analógica, una teoría de la experiencia religiosa y una justificación de la racionalidad del acto de fe. F. Ferré las señaló de la siguiente manera: lógica de la analogía, lógica del encuentro y lógica de la obediencia.



a) *La teoría de la comprensión analógica*, referida a la posibilidad de un lenguaje literal sobre Dios. Por lenguaje literal entendemos una forma de emplear las palabras y las expresiones que se opone al discurso simbólico, el principal ejemplo es la metáfora. No puede ser confundida la palabra «literal» con «empírico»¹⁴ o con «unívoco»¹⁵. La filosofía de la época medieval señaló la analogía como modo apropiado de predicar algo de Dios. Es verdad que Dios es trascendente al mundo pero podemos referirnos a Él de forma indirecta, por medio de las realidades llamadas mundo, criaturas, hombre. Con la analogía se pretende trascender, superar los límites que acompañan al lenguaje humano cuando intenta referirse a Dios.

¹³ F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 283-289.

¹⁴ Cfr. W. BRUGGER, Voz «Empirismo», *Diccionario de filosofía*, 177-178. Se propone de un modo especial explicar conceptos y juicios universales mediante la pura experiencia. La experiencia es fuente de conocimiento.

¹⁵ Cfr. J. M. BELLOSO ROVIRA, *Tratado de Dios uno y trino*, 112-115. «Unívoco» supone un uso de los términos siempre en el mismo sentido porque señala siempre una misma realidad específica, un mismo nombre y según una misma noción. «Equivoco», según un mismo nombre y diversa noción. Supone el uso de unos mismos términos en sentidos totalmente diversos, porque señalan realidades completamente diversas. La analogía supone el uso de unos términos en sentido que es parte semejante y parte diferente, porque señalan realidades que son asimismo semejantes, pero fundamentalmente diversas. «Literal» supone que respeta la exactitud de las palabras de la fuente original.

La analogía supone el uso de términos en un sentido que es en parte semejante y en parte diferente, ya que señalan realidades esencialmente diversas. Tal analogía como dialéctica contiene el sí y no. En parte igual y en parte diferente:

La *analogía* es un modo de predicación que se da cuando se atribuye un nombre común a varios sujetos en sentido que son en parte diversos y en parte idénticos. Se dice, por ello, que la analogía es el término medio entre las proposiciones unívocas y equivocas. Se distingue de la predicación unívoca, que predica algo de varias cosas con el mismo significado en todos los casos y de la equivoca, que predica un nombre diversos sujetos con distintos significados.¹⁶

Es por ello que podemos hablar de Dios literalmente, pero de modo analógico. La limitación en el lenguaje religioso a la hora de referirnos a Dios tiene su raíz en que nuestro conocimiento de Dios es limitado. Por eso, en los enunciados referentes a Dios existen afirmaciones, negaciones y eminencias. Afirmamos de Dios una perfección¹⁷ que vemos en las criaturas, al tiempo que negamos la manera limitada en que se encuentra en las criaturas y la atestiguamos de Dios como infinita y eminente.

James Ross, filósofo eminente de clara orientación analítica, ha encauzado la analogía desde la semántica y la pragmática. En este sentido explica la doctrina de la analogía desde la semántica contemporánea y mantiene que la analogía es una manera de trasladar el significado desde los contextos lingüísticos que son familiares en el contexto religioso, en el que nos referimos a Dios. La incidencia de su doctrina permite hablar de Dios evitando el antropomorfismo y el agnosticismo.

La analogía, además de explicar cómo se puede predicar un nombre, también explica la realidad. Esta cuestión *semántica* conduce así a la *ontología*. Supongamos que la realidad designada con la palabra Dios no existiera; el discurso del hombre religioso dejaría de referirse a una realidad trascendente y se referiría a sentimientos de tal sujeto. El hombre religioso no podría tener sentimientos de una realidad trascendente sino lo percibiera de algún modo en los encuentros cotidianos con los hombres y con el mundo. En ningún modo el hombre religioso hace hablar a Dios, sino que Dios se da a conocer por medio de diferentes vivencias humanas que no son

¹⁶ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 285.

¹⁷ CEC, 5: «¿Cómo se puede hablar de Dios? Se puede hablar de Dios a todos y con todos, partiendo de las perfecciones del hombre y las demás criaturas, las cuales son un reflejo, si bien limitado, de la infinita perfección de Dios. Sin embargo, es necesario purificar continuamente nuestro *Lenguaje* de todo lo que tiene de imaginativo e imperfecto, sabiendo bien que nunca podrá expresar plenamente el misterio de Dios».

meros sentimientos, sino aquella experiencia que penetra todo el ser del hombre religioso, es decir, un sentimiento de absoluta dependencia.

b) *La teoría de la experiencia religiosa.* El lenguaje sirve al hombre religioso para expresar su sentimiento con el totalmente otro, a la vez que le crea la consciencia de insuficiencia y debilidad. Las expresiones del lenguaje creyente se fundamentan precisamente en esta experiencia religiosa y por referencia a ella van adquiriendo significado.

Entendemos la experiencia religiosa como el conocimiento de Dios en relación con determinadas expresiones humanas acerca del mundo y del mismo hombre. Si Dios puede ser objeto de conocimiento, lo es sobre la base de la experiencia que el hombre religioso tiene, ya sea del mundo visible, ya sea del mundo interior. Experiencia en sentido de comprensión inmediata de una realidad singular obtenida a través de una relación ejercida y vivida con el objeto de ese conocimiento. Es en un contexto de apertura y reconocimiento a un horizonte extenso donde puede obtener la palabra Dios un significado que no es comprobado empíricamente, sino que va más allá de lo que acontece en la realidad. El lenguaje religioso explicita estas experiencias con su propio lenguaje; suelen ser expresiones ininteligibles sino se ponen en relación con la experiencia religiosa. Es una osadía decir que este lenguaje es una isomorfía de las realidades trascendentes que el hombre religioso usa en su lenguaje.

Parafraseando a San Agustín, el hombre religioso muestra el significado de las palabras por las mismas palabras de su experiencia con el trascendente. En el segundo capítulo *De Magistro*, titulado «El hombre muestra el significado de las palabras por las mismas palabras», muestra que las palabras son signos y al mismo tiempo estos signos no pueden explicarse de otra forma que no sea por medio de las mismas palabras¹⁸. Esto se muestra cuando San Agustín pide a Adeodato que le explique el significado de cada palabra que hay en una frase: «¿Cuántas palabras hay en este verso: *Si nihil ex tantis superis placet urbe religui*: “Si es del agrado de los dioses no

¹⁸ El *Peri Hermeneias* 1,16^a 4-9 nos lo aclara: «Las palabras habladas son símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas lo son de las palabras habladas. Las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle un nombre» (La traducción es de P. Quintanilla, citado en P. QUINTANILLA, «Lenguaje y pensamiento: Aristóteles y el modelo de la melodía» 27).

dejar nada de tan gran ciudad»?»¹⁹, y Adeodato lo hace expresando con las palabras que él entiende que pueden expresar esa realidad:

Agustín: La segunda palabra no es un signo, pues nada significa; y falsamente hemos asentado que toda palabra es signo o significa algo.

Adeodato: Me estrechas demasiado; pero advierte que, cuando no tenemos que expresar algo, es una tontería completa proferir cualquier palabra; y yo creo que tú, al hablar ahora conmigo, no dices ninguna palabras en vano, sino que todas las que salen de tu boca me las ofreces como signo, a fin de que entienda algo; por lo cual, tú debieras proferir hablando estas sílabas, si con ellas no significabas nada. Mas si, por el contrario, crees ser necesaria su enunciación, y que con ellas aprendemos o recordamos algo cuando suenan en nuestros oídos, ciertamente verás también lo que quiero decir, y que no sé cómo explicar²⁰.

En el tercer capítulo, «Si puede mostrarse alguna cosa sin el empleo de signos», se señala que el significado de una palabra no puede expresarse sin las mismas palabras, a lo que Nubiola y Conesa llaman *Reflexividad o capacidad metalingüística*²¹.

Esto quiere decir que con el lenguaje podemos decir cualquier cosa sobre la misma lengua. San Agustín pregunta a Adeodato si existe una forma de buscar el significado de una palabra sin recurrir al signo del lenguaje, o mejor dicho de la palabra, a lo cual concluyen que, aunque se usara gestos para expresar o mostrar cosas, y no solo cosas sino también sonidos, sabores, colores etc., se requiere de signos para enseñar. Así, cuando se apunta incluso con el dedo alguna cosa para decir lo que significa, esto ya es un signo por medio del cual puede verse.

Agustín: Confieso que el sonido, el olor, el sabor, la gravedad, el calor, y otras tantas cosas pertinentes a los sentidos, no pueden mostrarse con el dedo, si bien no pueden sentirse sino en los cuerpos, y, por tanto, son corporales. ¿No has visto nunca cómo los hombres casi hablan gesticulando con los sordos, y los mismos sordos preguntan con el gesto no menos, responden, enseñan, indican, todo lo que quieren? No solo las cosas visibles se muestran sin palabras, más también los sonidos, los sabores y otras cosas semejantes. En los teatros, los histriones manifiestan y explican, por lo común, todas sus fábulas sin necesidad de palabras, representando una pantomima.

¹⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, Capítulo II.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, Capítulo II.

²¹ Es el cuarto de los elementos distintivos del lenguaje humano: 1. En el habla humana no hay una base instintiva apreciable. 2. El lenguaje animal no es un vehículo de comunicación. 3. El lenguaje humano, frente al lenguaje animal, goza de universalidad semántica. 4. El lenguaje humano posee *Reflexividad o capacidad metalingüística* (Ver F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 12-15).

Adeodato: Nada tengo que contradecirte, sino que el significado de aquel *Ex*, no te puede mostrar sin palabras ni un histrión saltarín.²²

c) La justificación de la racionalidad de la palabra Dios

Ciertamente, la experiencia religiosa representa el conocimiento de Dios en relación con determinadas expresiones a través del lenguaje humano. La reflexividad o capacidad metalingüística es una característica propia del lenguaje humano que ni los defensores de la comunicación animal pueden descubrir en la misma. Es una propiedad del lenguaje que se encuentra en íntima conexión con la capacidad de abstracción y generalización propia de los seres racionales. Indiscutiblemente, la experiencia religiosa es una experiencia en el sentido de conocimiento inmediato de una realidad singular obtenido a través de una relación vivida y realizada con el objeto de ese conocimiento. Solo en esa disposición es posible aplicar la palabra Dios, y la empleamos según lo que el nombre significa en su sentido propio, atendiendo a la perfección en sí misma considerada, y no según el modo de significar, que se establece a partir de esa perfección:

San Ambrosio: hay nombres que, sin género de duda, muestran las propiedades de la divinidad otros que expresan la verdad indudable de la majestad divina, y hay, en cambio, otros que se aplican a Dios por acomodación basada en una semejanza. Por consiguiente, no todos los nombres se aplican a Dios, en sentido metafórico; algunos también en sentido propio.²³

Puesto que Dios es incorpóreo, los nombres de los cuerpos existentes solo se le pueden aplicar en sentido analógico; como venimos hablando, esta es la forma de referirnos a Dios, haciendo la distinción entre el modo de significar y lo que un nombre significa. Las palabras pueden decir, significar cosas en virtud de unas establecidas reglas, según las cuales, dichas palabras se articulan entre sí constituyendo frases, que a su vez se articulan entre sí. Son reglas que operan incluso a un nivel no consciente.

La teoría racionalista sostenida por el estructuralismo contemporáneo y por Chomsky señala que hay unos universales del lenguaje²⁴ y unas estructuras

²²Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, Capítulo III.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.13, a.3.

²⁴ J. FERRATER MORA, Voz «Universales Lingüísticos», *Diccionario de Filosofía*, 3607-3608: «Los universales lingüísticos forman parte de un aparato de adquisición del lenguaje y son función de la llamada “competencia”, a diferencia de la “ejecución”. Chomsky distingue entre universales

elementales que aparecen de golpe y que entonces, solo entonces, el universo entero se vuelve significativo. La explicación para Chomsky está en la existencia de los universales del lenguaje innatos. Tenemos internalizados de manera inconsciente los esquemas mediante los cuales se realiza la competencia lingüística.

Esta teoría de Chomsky ha sido refutada por el filósofo y matemático estadounidense Hilary Putnam, que afirma que la teoría es admisible si por universales innatos se entiende la capacidad de adquirir conocimiento. Pero si entendemos que existen unos contenidos innatos, que están ahí, que vienen con nosotros, rechaza la hipótesis y la considera innecesaria. Para él hay otras hipótesis más clarificadoras con respecto a este problema. Hilary Putnam²⁵ subraya que es empíricamente discutible que en todas las lenguas se den las mismas condiciones sintácticas. Subraya lo inseparable de la comprensión de un idioma de la inteligencia, como lo hace Chomsky. Es verdad que los niños saben hablar en torno a los cinco años, pero lo hacen con mayor o menor perfección. Quine, filósofo estadounidense, en su teoría conductual del significado remarca que:

El lenguaje se aprende al relacionar las palabras con observaciones sensibles y que la noción de significado es confusa e innecesaria para la semántica porque conduce a admitir entidades abstractas, ideas, entes posibles, que no son susceptible de observación experimental²⁶.

lingüísticos formales y universales lingüísticos sustantivos. Los primeros son propiedades abstractas y tienen la forma de reglas; los segundos son descripciones concernientes a rasgos que se encuentran en todas las lenguas, de modo que, dada la lengua, las expresiones de la misma poseerán rasgos determinados que figuran en la descripción de los universales lingüísticos. La tesis de los universales lingüísticos en cualquiera de sus formas, pero especialmente en la forma del innatismo lingüístico que le ha dado Chomsky, han sido objeto de muchas discusiones».

²⁵ Conesa y Nubiola retoman el ejemplo de Helen Keller en su teoría racionalista en acuerdo con Putnam: Casos como el de Helen Keller, sordomuda ciega norteamericana, inducen a pensar que esta teoría es cierta. En su libro biográfico *Historia de mi vida* dice así: En la fuente comprendí que todas las cosas tienen un nombre, y cada nombre engendra un nuevo conocimiento, pensamiento. Supe entonces que «a-g-u-a» significaba esa maravillosa frescura que rozaba la mano. Esa palabra viviente despertó mi alma, le dio luz, esperanza, alegría y la libero. El lenguaje te forma la estructura humana el pensamiento. El lenguaje es la puerta para acceder al mundo de lo humano. Es la herramienta principal a través de la cual te integras al mundo que vives. Si no hubiese aprendido algún tipo de lenguaje con el cual comunicarme, quizás estaría más cerca de la animalidad que de la humanidad, sería como un animal doméstico integrado en la cultura. El lenguaje es la manera de integrarte en la sociedad, la manera de acceder a las costumbres, sufrimiento, amor, educación, cultura, creencias, etc. A partir de ese día «el milagro de la fuente» aprendí palabras. Aún recuerdo cuáles eran: «madre», «padre», «hermana» y «maestra». Estaban esas palabras que harían florecer y brillar el mundo para mí, ese mundo hasta ahora «negro», donde me sentía asfixiada, donde solo había oscuridad, donde no puedes escuchar absolutamente nada, ni sentir nada (Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 69-81).

²⁶ Quine es citado en F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 133.

Por tanto, el significado de determinadas proposiciones a veces es independiente de la estructura lingüística, independiente de la realidad empírica; por otro lado, es utilizado en diferentes contextos y tal significado es provocado por los términos, pero no se encuentra en el mismo término. No obstante, el estudio del significado es indispensable para llegar a comprender cómo usamos el lenguaje y el acto de comunicarnos: Acto signifiante «pragmática»²⁷ del lenguaje».

3. Pragmática del lenguaje religioso

En este apartado nos ocuparemos de averiguar la forma en que los hombres religiosos emplean el lenguaje. Es sabido que el uso del lenguaje influye en el significado, en los agentes pragmáticos, ya que tal significado no solo es un acto descodificador del lenguaje, sino la forma en que activamos un lenguaje que conlleva una serie de conocimientos los cuales evocan signos, acontecimientos, palabras, etc. y los activan a ser usadas. No simplemente a enunciarlos o a emitir conocimientos, sino que llevan a la acción a ser usados, a realizar algo.

Wittgenstein, en sus *Investigaciones Filosóficas*, en cuanto al uso de las palabras como teoría del significado, cree que existe una gran diversidad de fenómenos lingüísticos. La expresión “juegos del lenguaje” o “juegos lingüísticos”:

En sustancia, consiste en afirmar que lo más primario del lenguaje no es la significación, sino el uso. Para entender el lenguaje hay que comprender cómo funciona. Entender una palabra en un lenguaje no es primariamente comprender su significación, sino saber cómo funciona, o cómo se usa, dentro de unos de esos “juegos”. La noción de significación, lejos de aclarar el lenguaje, lo rodea con una especie de niebla. En suma, lo fundamental en el lenguaje como juego del lenguaje es el modo de usarlo. El lenguaje es una actividad o, mejor dicho, un complejo o trama de actividades regidas por reglas (las reglas del juego). Por eso, hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida²⁸.

²⁷ Cfr. LAROUSSE, Voz «Pragmática» y «Pragmatismo», *Diccionario de Filosofía*, 237: Rama de la semiótica que estudia la relación de los signos con los usuarios de los mismos. El pragmatismo atribuye la importancia de los conceptos a la utilidad que pueda tener para la conducta humana.

²⁸ J. FERRATER MORA, Voz «Lenguaje (juegos de)», *Diccionario de Filosofía*, 2108.

Continúa diciendo Ferrater Mora que un juego del lenguaje presupone un contexto lingüístico: lenguaje es una parte característica de un extenso grupo de acciones: hablar, escribir, viajar, etc. A esto se refiere Wittgenstein con la expresión «forma de vida»; hablar del lenguaje es parte de esta forma de vida. Para entender el significado de una palabra nos tenemos que fijar tanto en el contexto lingüístico, como en el contexto pragmático de la «vida real» (*Ibid.*). Sin embargo, Conesa y Nubiola retoman a Wittgenstein en sus juegos de lenguaje pero se refieren a la diversidad de actividades lingüísticas: dar órdenes, actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Relatar sucesos. Especular sobre sucesos. Formular y comprobar una hipótesis. Presentar los resultados de un

Expresado de manera diferente: la semántica concede protagonismo a la pragmática, ahora ya no solo significan cosas las proposiciones, sino que se hacen cosas con las palabras. A su vez, la pragmática es una de las dimensiones de la semiótica que reside en el estudio de la relación que existe entre los signos y los sujetos que usan los signos. Esta perspectiva pragmática del lenguaje afectó a la teoría del lenguaje religioso y le llevó a proporcionar mayor cuidado a las diversas actuaciones que el lenguaje tiene en la vida real del hombre religioso, porque es en su conducta donde el lenguaje alcanza sentido.

En el uso religioso del lenguaje el hombre recurrirá a diversos «juegos del lenguaje», como *rezar*: «Padre nuestro, que estás en el cielo» (Mt 6,9); *suplicar*: «Ten piedad de mí, Señor, atiende a mi súplica» (Sal 85,6); *agradecer*: «Gracias te damos, Señor Dios omnipotente, el que eres y el que eras» (Ap 11,17); *bendecir*: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, porque nos ha bendecido con toda clase de bienes espirituales» (Ef 1,3); *preguntar*: «¿Cómo será esto? (Lc 1, 34); *confesar la fe*: «No os inquietéis. Creed en Dios y creed también en mí. En la casa de mi padre hay lugar para todos; si no fuera así yo mismo te lo habría dicho» (Jn 14, 1-2); *exhortar*: «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, que os ofrezcáis como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Rom 12, 1); *exclamar*: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva» (Lc 1, 47-48); *absolver*: «Dichoso el hombre que esta absuelto de su culpa. Dichoso el hombre a quien el Señor no le imputa delito» (Sal 31, 1-2); *cantar*: «Cantad al Señor un cántico nuevo; cantad al Señor, bendecid su nombre, proclamad día tras día su salvación» (Sal 95, 1-2). Otros juegos del lenguaje religioso cristiano serían *ruego*, *amparo*, *grito* y *llanto*.

Esquirol, en su capítulo IX «La esencia del lenguaje como “amparo”» afirma lo siguiente:

experimento mediante diagramas. Inventar historias y leerlas. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos. Contar chistes y hacerlos. Resolver problemas de aritmética aplicada. Traducir de un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. Es atrayente comparar la diversidad de las herramientas del lenguaje y de sus formas de empleo, variedad de géneros de palabras y oraciones, con los que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. Wittgenstein describe el lenguaje usando la metáfora de una «caja de herramientas» con diversas piezas, cada una con un uso determinado dentro del contexto funcional para el que sirven (Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 127).

Finalmente, Manuel Cruz dice que el lenguaje no tiene otra realidad que la de sus usos, variados y múltiples. Solo hay lo que está a la vista: *Juegos de lenguaje*, que son en el límite *formas de vida*. No puede hablarse de una función del lenguaje como puede hablarse de una función de una «caja de herramientas». El mundo está hecho de innumerables clases de expresiones e innumerables modos de usarlas (Cfr. M. CRUZ, *Filosofía contemporánea*, 59).

La primera palabra es el «ruego», y la segunda «amparo». La pregunta es hija del ruego. Después de rogar, de pedir, de rogar, nos interrogamos. La filosofía es como reflexividad del ruego: nos interrogamos. El llanto y el grito: «no puede haber grito de angustia mayor que el de un hombre», ha escrito Wittgenstein. El grito y el ruego, y el ruego y la interrogación, son expresiones del movimiento de la existencia; de la primera fase de este movimiento, a la que sigue todas las expresiones de acogida. Para rogar no hace falta decir nada.²⁹

El lenguaje religioso posee una multitud de juegos que es necesario comprender en referencia a las diversas formas de vida religiosa. Nosotros hemos usado ejemplos bíblicos y existenciales sin pensar en alguna religiosidad concreta. Es oportuno decir que el lenguaje religioso es lenguaje ordinario usado, en cierta forma, en función de las formas de vida específicas. A continuación explicaremos por qué decimos esta afirmación.

4. Discurso del lenguaje religioso

Los juegos del lenguaje que se dan en el hombre religioso no están desconectados de los juegos del lenguaje general. Si fuera así, perdería sentido hablar de juegos de lenguaje cristiano, juegos de lenguaje budista, juegos de lenguaje musulmán, etc. Resultaría inconveniente pretender aislar los diferentes tipos de discurso como si fueran realidades independientes que no se relacionaran entre sí. Sin embargo, el lenguaje que emplea un político en su discurso suele ser comprendido por todo el que lo escucha. Si esto no fuera así, resultaría imposible el diálogo entre un político y un filósofo; entre un científico y un hombre religioso.

Gadamer recurre a la síntesis platónica de filosofía y política, que suele ser entendida a partir de la indiferencia supuestamente inseparable al concepto de lo bueno, como si se tratara de las matemáticas. Tal universal se trataría de una misma comprensión tanto del mundo como del actuar humano:

²⁹ J. M. ESQUIROL, *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*, 138.

La comprensión, no obstante, no es un mero carrusel ya que en el encuentro con razones distintas a las nuestras los prejuicios pueden volverse conscientes, correr el riesgo de perder y permitir así que prevalezca el punto de vista ajeno. De ahí que el horizonte de la situación de todo comprender esté siempre en movimiento expansivo y que ese horizonte se traslape y converja con horizontes de los muchos temas históricos a comprender.

Al abrirnos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir por los otros, a que ellos tengan la razón y no la tengan nuestras viejas opiniones. Se trata pues de hacer a estas conscientes a fin de que otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Darle la razón al otro es, sin duda, algo difícil de aceptar. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder un «juego de la comprensión». Las reflexiones de Gadamer de acuerdo a la alteridad ponen en evidencia que frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la hermenéutica representa la cultura del descenso. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y recuperar el sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final³⁰.

La expansión y fusión de horizontes representan este choque de prospectivas culturales, religiosas, políticas, filosóficas que suelen darse en el momento en que el individuo se aproxima a algún tipo de conocimiento. Cada persona tiene un conocimiento diferente dependiendo de su contexto histórico, social, económico, político, cultural, etc., adquirido en su forma de estar y actuar en el mundo. Por consiguiente, ha marcado su conocimiento respecto a cada experiencia vivida. De esta forma se abrirá a otros horizontes individuales que les llevarán a la expansión e interpretación de otros horizontes desconocidos, aunque comprendidos en su generalidad. Porque, en primera instancia, se trata del mismo lenguaje, ya que hablar supone una actividad constitutiva de todo ser humano³¹, en cuanto que el lenguaje es la expresión sensible de su pensamiento.

Por tanto, hablamos de un mismo lenguaje con diferentes usos. Más que decir «lenguaje político» o «lenguaje filosófico», es preferible referirnos al «uso político del lenguaje» o «uso filosófico del lenguaje» o «uso religioso del lenguaje».

³⁰ Carlos B. GUTIÉRREZ, *Temas de hermenéutica: conferencias y ensayos*, 196-197.

³¹ El ser humano se manifiesta como un ente que habla precisamente porque tiene inteligencia y conoce. El hombre, a diferencia de los animales, no está obligado instintivamente a responder al mundo de la naturaleza; su mundo es mucho más amplio y rico que el mundo animal. Gracias al lenguaje, la religión y la ciencia, los seres humanos han construido su propio universo simbólico, que le posibilita entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia (Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 24).

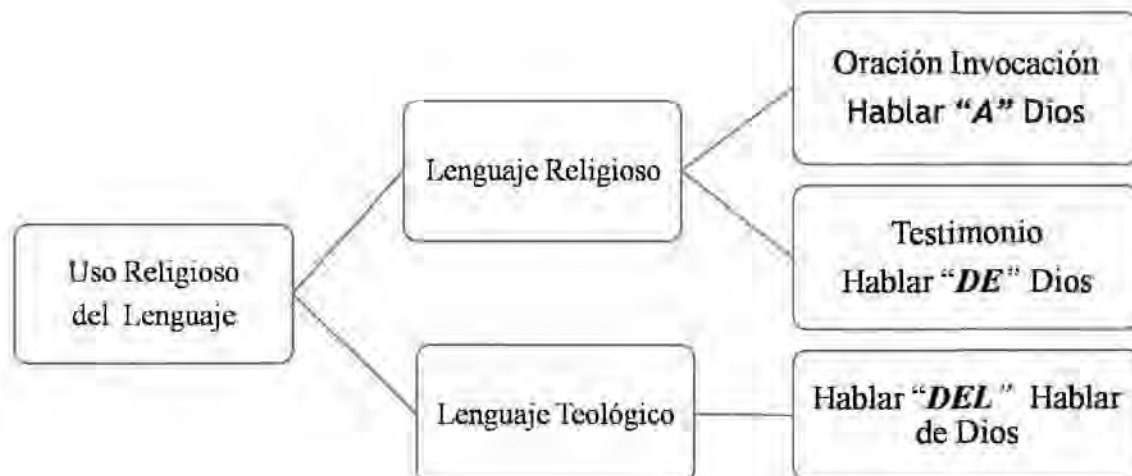
En concreto nos referimos al empleo que el hombre religioso hace del lenguaje: «*el lenguaje del hombre religioso*». Existen diferentes usos religiosos del lenguaje: lenguaje religioso o lenguaje de la fe. Lenguaje que usan los hombres religiosos para expresar sus creencias. Está también el lenguaje teológico, lenguaje que emplean los hombres religiosos en su reflexión intelectual acerca del conocimiento de Dios. Otro aspecto importantísimo es que no existe el lenguaje religioso en general, sino el «uso que el hombre cristiano hace del lenguaje», el «uso que el hombre musulmán hace del lenguaje», «el uso que el hombre budista hace del lenguaje», etc. Porque el hombre religioso es *el ser-ahí* de Heidegger, en el cual Gadamer sentía la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial, comprendiendo correctamente la posición de cada uno y la forma de no perecer a la finitud viviendo adecuadamente en apertura constante al diálogo:

El mundo existe como horizonte. “Horizonte” evoca la experiencia viva que conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y ese infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre a otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación³².

Por tanto, las características del uso religioso del lenguaje dependen especialmente de la particularidad del ser de Dios y de la naturaleza del acto de fe. Conesa y Nubiola, por cultura y formación, afirman que el lenguaje religioso que más conocemos es el cristiano y los dos fines primordiales en los que el hombre religioso utiliza el lenguaje son los siguientes: «Hablar *a* Dios» y «hablar *de* Dios», distinguiendo así el lenguaje de oración y la invocación, y el lenguaje de testimonio. El lenguaje de testimonio adquiere casi siempre forma de confesión, revelando así el compromiso existencial de quien habla. La fórmula «Yo creo», llamado también lenguaje de fe está presente de manera evidente o implícitamente.

El lenguaje religioso ha sido utilizado con diferentes propósitos, como rezar, orar, demostrar la existencia de Dios, revelar, pedir, invocar, en los diferentes juegos del lenguaje. El siguiente esquema representa de modo gráfico lo dicho anteriormente:

³² H. G. GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, 122.



Cabe decir que el lenguaje religioso no difiere del lenguaje técnico, como el de los filósofos, lingüistas, economistas, etc. No usa un vocabulario especial, ni una gramática diferente al lenguaje común, sino por el uso que el hombre religioso hace para acercarse a su Dios en un plano de la realidad distinto al cotidiano y de quien dependerá en gran parte la respuesta o revelación al hombre religioso. Los lenguajes utilizados en distintos ámbitos y creados en cierta manera por los especialistas provienen del lenguaje natural que manejamos en la vida ordinaria, pero usados en ámbitos diferentes y de formas distintos como *jerga* en los grupos sociales, políticos, médicos, donde cada persona se desenvuelve profesional o cotidianamente en su día a día.

Efectivamente, existen numerosos elementos de las jergas, «términos», «palabras», «lenguajes técnicos», que no todas las personas comprenden, al igual que no cualquiera entiende necesariamente lo que quiere expresar el hombre religioso con la totalidad de su lenguaje. Solo en este sentido se puede decir que el uso que hace el hombre religioso del lenguaje tiene una forma propia, específica, original, auténtica, como la de cada ámbito profesional.

Hacemos hincapié en la afirmación de «el uso que el hombre religioso hace del lenguaje». Así como nadie se convierte en médico por utilizar la jerga del lenguaje médico, tampoco nadie se convierte en un hombre genuinamente religioso por emplear el lenguaje religioso. No es el empleo del lenguaje lo que hace al hombre religioso, sino que es el hombre religioso el que utiliza ese lenguaje para acercarse a su Dios, y esto va acompañado de una profunda actitud religiosa como decisión

interior después de la experiencia religiosa, como elemento de esencialidad, autenticidad, sinceridad,³³ etc.

Por otro lado, es posible que cualquier persona haga un discurso religioso, político, médico, sin tener mucha noción de ello o sin ser, en el caso del discurso religioso, «persona religiosa». Esto se hace y se puede seguir haciendo. Sin embargo, al emplear el lenguaje religioso de esa forma no se comunica, no se transmiten creencias profundas, a veces se dicen barbaridades que dejan estragos en quienes escuchan, porque se puede decir algo y no creerlo de verdad, no estar comprometido con la verdad. Dicho de otra manera, a veces el hombre religioso no actúa en concordancia con lo que cree. Por ello hay que evitar los abusos y las desventuras del lenguaje, para que no quede desacreditado cuando el lenguaje se deshonra y queda convertido en charlatanería.

El lenguaje religioso no es religioso porque se hable de Dios, o porque se hable en las iglesias, sino por la actitud religiosa del hombre creyente. A veces, el lenguaje religioso se habla con mayor autenticidad, esencialidad y sinceridad profunda en las universidades, en las artes, en la cultura, por personas con una actitud profundamente religiosa. Un ejemplo claro es el de Simone Weil, filósofa francesa en la que centramos nuestra atención en el tercer capítulo.

Las creencias religiosas deben mostrar la forma de estar en el mundo, ya que las expresiones del lenguaje religioso no existen en estado puro, ni en sí mismas. Lo que regula la forma de vida, de estar en el mundo, no son los contenidos dogmáticos bien formulados, sino la forma de vida en relación con todo el entorno, la relación con los demás, con la misma vida. Se trata de una actitud profundamente mística ante todo lo que nos rodea y nos hace tener una vida contemplativa con lo que nos sobrepasa, con el misterio que nos merece un profundo respeto y del cual tendríamos que guardar silencio; sin embargo, debemos decir algo que tenga alcance no solo significativo sino también participativo.

5. Alcance participativo del lenguaje religioso en la vida

El acto significativo reclama la participación del hombre religioso en su marco histórico-cultural actual, integrando en sí mismo el signo lingüístico, la semántica y la

³³Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 177- 181.

pragmática. Estos tres elementos adquieren significado cuando la actividad lingüística se entreteje con los actos vitales humanos.

La acción del hombre religioso manifiesta su actitud religiosa ante la vida, ante Dios y es solo aquí cuando el lenguaje adquiere sentido por la conducta del hombre religioso, que tiene carácter de testimonio, porque el lenguaje religioso no es un mero cúmulo de información neutral o de dogmas que se deben seguir teóricamente. Es imposible separar la teoría del lenguaje y la realidad, no se puede separar la persona del hablante y la cosa hablada. La persona que afirma algo de Dios es consciente de que está diciendo algo decisivo para el hombre. El hecho de hablar a Dios, de creer en Él, admite un compromiso acerca de las palabras que se testifican, y no solo eso, sino que se compromete con lo que dice y realiza acciones sucesivas.

Creer en lo que uno dice implica sus actos vitales y el compromiso de su vida con el mundo y los que le rodean. El uso del lenguaje religioso conlleva efectos especialmente delicados en la práctica de la conducta de todos los participantes. El lenguaje religioso lleva implícita la verificación del comportamiento del sujeto religioso que actúa según sus convicciones profundas y su compromiso con la verdad. Lo que dice el hombre religioso resulta creíble por su acción; lo irrenunciable de la credibilidad del lenguaje religioso es la unidad indisoluble del hablar y obrar: «Hay una auto implicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble»³⁴. Un ejemplo de esta conexión entre el lenguaje religioso y los actos vitales humanos lo encontramos en la Carta de Santiago:

Hermanos míos, ¿de qué le sirve a uno alegar que tiene fe, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarlo esa fe? Supongamos que un hermano o una hermana no tiene con qué vestirse y carece del alimento diario, y uno de ustedes le dice: «Que le vaya bien; abriguese y coma hasta saciarse», pero no le da lo necesario para el cuerpo. ¿De qué servirá eso? Así también la fe por sí sola, si no tiene obras, está muerta. Sin embargo, alguien dirá: «Tú tienes fe, y yo tengo obras». Pues bien, muéstrame tu fe sin las obras, y yo te mostraré la fe por mis obras. ¿Tú crees que hay un solo Dios? ¡Magnífico! También los demonios lo creen, y tiemblan. ¡Qué tonto eres! ¿Quieres convencerte de que la fe sin obras es estéril? ¿No fue declarado justo nuestro padre Abraham por lo que hizo cuando ofreció sobre el altar a su hijo Isaac? Ya lo ves: Su fe y sus obras actuaban conjuntamente, y su fe llegó a la perfección por las obras que hizo. Así se cumplió la Escritura que dice: «Le creyó Abraham a Dios, y esto se le tomó en cuenta como justicia», y fue llamado amigo de

³⁴ F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 295.

Dios. Como pueden ver, a una persona se la declara justa por las obras, y no solo por la fe. De igual manera, ¿no fue declarada justa por las obras aun la prostituta Rajab, cuando hospedó a los espías y les ayudó a huir por otro camino? Pues, como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta (Sant 2,14-26).

La significación del lenguaje religioso, lejos de juicios y prejuicios, requiere ser verificable en la realidad, debe acontecer en los hechos de los creyentes, y esto llenará de sentido la experiencia de Dios; dará contenido al término «Dios», dará credibilidad a la palabra «Dios». El lenguaje con el que nos referimos a Dios, hablamos *de* Dios, en cierta manera explícita e implícitamente está vinculado a la fórmula «Yo creo», pues el verbo «creer» implica la vida.

Formulaciones como estas no poseen su fin en propiedades meramente terminológicas, sino que, como ya hemos dicho, manifiestan la reciprocidad del sujeto que las pronuncia con su vida y la realidad que manifiesta esta expresión. En otras proposiciones meramente científicas la vida del sujeto se mantiene al margen de lo dicho en sus teorías. En las proposiciones religiosas queda comprometida la vida del hombre religioso al realizar aquello que dice. Estas proposiciones requieren la participación comunicativa del lenguaje religioso con la participación activa en el mundo; para ello es necesario que todos los hombres religiosos se muevan en un terreno común comprendiendo en la vida el sentido de los términos empleados. Esta comprensión no podría ser viable si no se participara de la misma vivencia en sentido estricto:

El lenguaje de la fe solo es estrictamente significativo para el creyente. El no creyente puede entenderlo solo hipotéticamente y por afinidad con el creyente, en un esfuerzo de comprensión y asimilación, tratando de percibir lo que estas proposiciones expresan y significan para el creyente dentro de su vida de fe. Aunque el no creyente pudiera aprender del ambiente a usar algunos de los elementos del lenguaje de la fe (un ateo puede muy bien saber que en el ámbito cristiano no tiene sentido hablar de las cejas de Dios), no podría entender el significado de ese lenguaje porque no participa de las formas de vida cristiana. Wittgenstein ha subrayado este abismo que se da entre el creyente y no creyente: su visión

de la realidad es muy distinta. No sé siquiera si uno podría entender al otro. Acentúa la diferencia entre el creyente y no creyente: existe un abismo entre ellos, en su forma de concebir la vida ya que mientras el no creyente la contempla solo desde la razón natural, el creyente cuenta con la luz de la fe.³⁵

El lenguaje religioso en sus expresiones posee un carácter testimonial y no solo fáctico, basado y limitado a los hechos. Es verdad que se reconocen límites, incluso fijan límites, a la vez que se abren a la experiencia infinitamente dialógica y universalmente respetuosa abierta al sinfín de posibilidades que presentan los juegos del lenguaje. Es testimonial porque son transmisoras de sentimientos, emociones que traslucen vivencias absolutas de un ser infinito, son «idénticas» y advierten estados de ánimo que pertenecen a un modo característico de situarse en la realidad. Expresan la forma de apropiarse la existencia en perspectiva trascendente. Su único aval de este testimonio es la vida capacitada, dotada de experiencias generosas, donación de sí. Aquí es donde reside su credibilidad como contestación de la posibilidad de usar un lenguaje religioso, con el inconveniente de que no es verificable; sin embargo, la credibilidad de la vida del hombre religioso se presenta como irrefutable.

Como muestra de lo anteriormente dicho abordaremos enseguida la vida de una gran filósofa francesa, Simone Weil, que vivió la incapacidad de describir a Dios con el lenguaje ordinario. Sin embargo, la experiencia de su amor era irrefutable en ella, hasta el punto de no haber accedido nunca a la iglesia y de haberse quedado solo en el umbral, a la espera.

³⁵ F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, 299-300.

Capítulo III

Simone Weil: segura del amor de Dios y de la inadecuación del lenguaje

1. Vida de Simone Weil¹

Simone Weil nació en 1909 en París, en el seno de una familia agnóstica de procedencia judía. Su madre, Selma, era ama de casa²; su padre, Bernard, médico; y su hermano André destacó siempre por sus dotes intelectuales³ y sus éxitos; era un ser dotado de una gran capacidad para cuestiones abstractas, por lo que llegará a ser uno de los matemáticos más importantes, fundador del grupo Bourbaki. A los catorce años, Simone se deprime por no tener la brillantez de su hermano André. En 1925, cuando tiene dieciséis años, asiste al liceo Henri IV donde tiene como profesor a Alain (Émile Chartier), filósofo pacifista de gran popularidad, considerado la «voz moral de Francia». En 1927, a los dieciocho años, estudia filosofía en la escuela Normal Superior y recibió la *agrégation*.

A partir de esa fecha enseña en liceos femeninos de provincias (Le Puy, Auxerre, Roanne, Bourges y Saint-Quentin) hasta que sus dolores de cabeza la obligan a abandonar las tareas docentes en 1934. En 1931 es destinada como profesora de filosofía y griego en el instituto femenino de Le Puy, donde se une a las luchas

¹ Cfr. J. FERRATER MORA, Voz «Weil, Simone», 3746-3747.

² Cfr. T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, 125-135: Su madre sufre apendicitis y pierde la leche, por lo que deja de amamantar a Simone Weil a los diez meses de edad. Además, Simone fue una niña prematura, nació a los ocho meses de gestación, dato importante que probablemente influyó en su desarrollo, que no ocurrió con normalidad y tuvo problemas de alimentación. A los tres años sufre apendicitis y pasa seis meses en la cama. Es operada a los cuatro años y pasa casi un mes en la clínica. De esta época le queda el miedo a los microbios y la falta de apetito.

³ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 39: André tenía como profesora a Sinor, que le hacía leer a Platón. Sinor decía: Cuando a veces me hablan de un niño que a esa edad leía griego de corrido, siempre pensaba: ¡Qué cosas cuentan las madres! Pero ahora, cuando he visto a André leer el Platón que le he traído, me he dado cuenta de que no me habían contado todo.

obreras del pueblo hasta que se la traslada por escándalo. En 1933, a sus 24 años, es profesora en Roanne, donde se une a las movilizaciones del sindicato minero; por estas fechas acoge a Trotski⁴ y a su esposa, Natalia Sedova, en casa de sus padres. En 1935, a sus 26 años, es destinada como profesora a Bourges.

Vinculada a grupos pacifistas y al sindicalismo revolucionario, trabaja como obrera en la fábrica Renault con el fin de conocer la condición obrera. Por esta cuestión, llevada por esa necesidad interior de exponerse a la realidad, asumirá a lo largo de su vida distintos trabajos manuales. En su diario de fábrica experimenta como su alma fue aplastada por la conciencia de la desgracias, marca de la esclavitud, cual marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente a sus esclavos. A partir de ahí se consideró para siempre como esclava, siendo la prueba superior a sus fuerzas.

Participará por breve tiempo en la guerra civil española (1936). Con 27 años se une como voluntaria internacional a la Columna Durruti y regresa a París tras quemarse el pie con aceite hirviendo. Es considerada bastante torpe en sus movimientos, y dirán de ella que tiene una torpeza innata en tareas manuales⁵, quizás por su miopía, pues desde la corta edad de 13 años empieza a utilizar gafas. En 1937, con 28 años, y destinada a ser profesora en Saint-Quentin, experimenta una profunda crisis religiosa que la lleva al cristianismo. Entre 1935 y 1938 tienen lugar sucesivos encuentros con el cristianismo en los que profundizaremos más adelante. No obstante, Simone no quiere renegar de su condición de israelita y por razones intelectuales no recibió el bautismo.

Con la ocupación alemana, abandona París en 1940,acompañando a sus padres a Marsella, donde conoce al padre Perrin. Luego viaja a Nueva York en 1942. En contra de su deseo de volver a Francia para participar en la Resistencia, es destinada a labores burocráticas por los servicios de Francia Libre. Todavía no terminada la

⁴ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 19: En los primeros días de exilio en París de Natalia Sedova y su esposo Trotsky (1879-1940), político revolucionario ruso de origen judío, es acogido por Simone Weil en casa de sus padres. Pero cuando Trotsky intenta convencer a Simone Weil de que el Estado soviético es un estado obrero, ella se confronta con él acaloradamente acusando al comunismo soviético de totalitarismo y defendiendo la libertad individual. La madre de Weil recuerda la despedida de la pareja: «Señora, gracias por su hospitalidad. En el futuro podrá decir que en su casa se ha fundado la Cuarta Internacional».

⁵ Cfr. *Ibid.*, 36-37: Su madre, la señora Selma, llega a decir que Simone es muy desigual, demasiado avanzada en ciertas cosas y algo retrasada en otras. Por ejemplo, escribe con mucha lentitud y casi nunca acaba al mismo tiempo que sus compañeras. Esta lentitud en la escritura no es sospecha absoluta de retraso alguno, sino de una cierta debilidad y torpeza manual. Sus manos parecían demasiado pequeñas para su estatura. De adulta tenía manos y muñecas de niña. Seguramente nunca hubo manos menos obreras que las suyas.

segunda guerra mundial, falleció en 1943 en el sanatorio de Ashford, en Inglaterra, consumida por la pena y por una anorexia voluntaria.

2. Pensamientos filosóficos

Simone Weil una filósofa que suscita polémica entre críticos, comentaristas y biógrafos. A gusto personal, una obra excepcionales la titulada *Vida de Simone Weil*, escrita por Simone de Pétrement, filósofa francesa (1907-1992), compañera de estudio de Simone, y especializada en los orígenes cristianos del gnosticismo. En esta obra nos acerca de manera fidedigna a la vida de Simone Weil. Pétrement expresa su temor a escribir sobre ella por miedo a entorpecer la veracidad de su vida y escritos; miedo a no ser capaz de representarla sin alteraciones, debido a nuestra insuficiencia:

La vida de un escritor no explica en absoluto lo que haya de verdad en su pensamiento, de la misma manera que no explica tampoco las razones de la belleza de su obra. Ciertamente es que en caso de Simone Weil la vida tiene su propio valor, y qué valor. Pero querer dar una imagen de ella más o menos fiel, resulta una empresa desesperada. Lo que en ella ocurre está demasiado cerca de nosotros; impresiones subjetivas y la propia abundancia de los hechos que todavía es posible encontrar, la abundancia también de los recuerdos que tantas gentes han guardado de este ser extraordinario, velan la imagen y entorpecen el relato. Y difícil distinguir entre lo que merece decirse y lo que puede olvidarse; es difícil seleccionar, entre los rasgos fortuitos y superficiales que se borrarán, lo que permanecerá y revestirá más importancia cada día.⁶

De hecho, Pétrement se arrepiente de no haber escrito cuando la señora Selma Weil le pedía confiadamente que escribiera una biografía sobre su hija:

Me rehusé por miedo de no poder representarla sin alteraciones; esto durante mucho tiempo. Desgraciadamente, no le di esta satisfacción durante su vida, sino hasta después de ocho años tras la muerte de Selma Weil.

Pero me había contado tantos recuerdos y entregado tantos documentos con la esperanza de que finalmente me decidiera a escribir esta biografía, que llegó un momento en que pensé que ya no podía dejar que se enterrara conmigo lo que me había sido confiado, que en cualquier caso tenía que darlo a la luz, según mis posibilidades.

Para completar los recuerdos de la señora Weil y los míos propios, he llevado a cabo más de una investigación y preguntado a muchos de quienes mejor conocieron a Simone. No obstante, es verdad que podría haber realizado aún más investigaciones y recogido aún

⁶ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 11.

más información. Pero el trabajo de ordenar el material que ya había reunido ha resultado para mí un largo trabajo; retrasar la publicación de lo que ya sé o creo saber, suponía el riesgo de ya no poder hacerlo nunca y de que esas informaciones se perdieran.

Esta biografía, tal y como la he podido escribir, y por imperfecta que resulte, permitirá a los numerosos testigos que han conocido a Simone Weil detectar sus posibles inexactitudes u omisiones importantes.⁷

Como escribe la misma Pétrement, la señora Selma relató por escrito y oralmente anécdotas de la infancia de su hija, compartió correspondencia familiar, proporcionó documentos, etc. No solo ella, también André Weil proporcionó textos inéditos. La autora de la biografía se entrevistó en varias ocasiones con el hermano de Simone Weil, hasta el punto de que este autorizó la publicación al testificar que la biografía escrita por Pétrement era un reflejo fiel de los recuerdos de infancia. La autora expresa lo siguiente: «ante todo, gracias a André Weil por haberme autorizado la publicación de numerosos textos inéditos de su hermana»⁸.

El filósofo francés, también de origen judío, Gabriel Marcel rechaza el pensamiento de Simone Weil, quizás por la rareza espiritual, de sincretismo, en lo que considera falsos conceptos de humildad, o por los fuertes contrastes que destila su obra. Flanner O'Connor, novelista norteamericana, considera ridícula la obra de Simone Weil, pues combina en proporciones casi perfectas elementos cómicos y trágicos. El norteamericano Robert Coles desune las diferentes actitudes de Simone Weil como si brotaran de personas distintas: la mística, la política revolucionaria, la intelectual antijudía; todo ello procede de una misma persona, de un mismo pensamiento. Albert Camus capta la profundidad del pensamiento de Simone Weil existente en varias de sus obras: *Echar raíces*, *El conocimiento sobrenatural*, *La condición obrera*⁹.

Resulta evidente que para los biógrafos y estudiosos no es tarea fácil acercarse a la vida de Simone Weil porque existe demasiado material, tanto de datos y temas esenciales, como de detalles menos importantes, por lo que escribir sobre ella implica un estudio serio. Como dirían algunos biógrafos, implica una vinculación seria entre vida y pensamiento.

⁷ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 12.

⁸ *Ibid.*, 13.

⁹ Cfr. T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, 131-132.

El pensamiento de Weil evoluciona con el tiempo. En sus escritos vemos que van perdiendo interés los temas históricos y políticos y crece en la reflexión directamente espiritual, lo cual es inusual en la política. Este hecho se debe a una serie de decepciones¹⁰ que va teniendo a lo largo de su vida en los diferentes ámbitos y que queda expresado en sus escritos. Con lo que respecta al ambiente político, viaja a Alemania para tener conocimiento sobre las luchas obreras y la resistencia al nacional socialismo, y allí sufre un gran desencanto por los ambientes con que se encuentra y la actitud que prevalece. Por ello, se decide a escribir su crítica al totalitarismo, incluyendo fascismo y estalinismo.

Desde la infancia, mis simpatías han ido hacia los grupos políticos que se decían pertenecientes a las capas más menospreciadas de la jerarquía social, hasta que cobré consciencia de la naturaleza de esos grupos, capaz de desanimar toda simpatía por ellos.¹¹

También nos relata su experiencia en la fábrica que, probablemente, fue la más decisiva al no descubrir una verdadera fraternidad humana, como ella se había imaginado. Al contrario, se encontró con que las relaciones entre compañeros reflejan la dureza siempre dominante en el trabajo. Entre sus compañeros de trabajo no parece haber encontrado verdadera fraternidad, pues apenas la percibió. Al parecer, detrás de esa simpatía de la gente, no había una verdadera fraternidad. Esto es algo que ella percibía en el encargado del almacén de utillaje, obrero cualificado, al que le pedía ayuda alguna vez que caía en desesperación por no poder hacer bien el trabajo. Según sus palabras, era más agradable y más inteligente que los ajustadores. Simone expresa que, lo que rebaja la inteligencia, degrada al hombre, y añade que en la fábrica el trabajo obrero es inhumano por lo que implica la atención al trabajo que obliga a centrarse segundo a segundo sobre problemas miserables, siempre el mismo, con variantes: hacer cinco piezas en cinco minutos en lugar de seis, o cualquier cosa de ese tipo. En cuanto se liberó del trabajo, como ella lo expresa en sus escritos, hizo balance de su experiencia:

¿Qué he ganado yo con esta experiencia? En lo que respecta expresable, el sentimiento de que no poseo ningún derecho, cualquiera que sea, y sobre lo que sea. La capacidad de

¹⁰ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 487-488: El persistente dominio, sobre todo del partido comunista sobre los obreros, defraudado sus esperanzas. Así lo escribe en una carta a Posternark a finales de marzo 1936: «El espíritu de junio del '36 ha muerto. O más bien se ha podrido. Muere lentamente. El persistente dominio del partido sobre los obreros es algo doloroso, lo más doloroso de todo para quien ha depositado parte de su amor y su esperanza en la clase obrera».

¹¹ *Ibid.*, 486.

bastarme moralmente por mí misma, la capacidad para vivir en ese estado de perpetua humillación sin sentirme humillada; de gozar intensamente de cada instante de libertad o de camaradería. Me levantaba angustiada, iba a la fábrica con miedo; la pausa de medio día era un desgarramiento [...].

Hay multitud de cosas que tengo que decir y la imposibilidad de expresar lo esencial [...]. Esta experiencia, aunque en muchas cosas corresponda a lo que yo esperaba, difiere pese a todo enormemente de lo que pensaba [...]. No es que haya cambiado esta u otra de mis ideas (al contrario, me he confirmado en muchas de ellas), sino infinitamente más; es toda la perspectiva sobre las cosas, el propio sentimiento que tengo de la vida. Pues, aunque pueda conocer todavía la alegría, hay una cierta levedad de corazón que, creo, ya siempre me resultará imposible¹².

Unida a la experiencia de la fábrica, encuentra un gran desencanto cuando quiere ayudar a un pordiosero en una ciudad italiana. Su desencanto llega a tal grado que se expresa sobre él diciendo más o menos lo siguiente: «hablando un día con un pobre diablo, hambriento y desmoralizado, a quien la vida y sus dificultades le habían hecho bastante cínico, quizás porque comprendió que con quien hablaba era antifascista, la advirtió de que los fascistas pagaban bien por denunciar a cualquier antifascista; y ella lejos de mostrarse prudente, dejó claro que había luchado en España en las filas antifascistas». Cuando se le preguntó a Simone que porqué había hecho eso, expresó que, quizás, mostrándose confiada, podía despertar en el pordiosero el sentimiento de orgullo, honor y dignidad. Tal vez el pordiosero no carecía de principios, ya que no la denunció o, simplemente, porque surgió el efecto esperado por Simone y su actitud con él. No sabemos la razón y quizás nunca lo sabremos, pero lo cierto es que no la acusó.

Otra posible causa de su desencanto es la soledad¹³ que vivió en momentos determinados, aunque es algo paradójico como toda su vida, pues siempre estuvo rodeada de personas, pero de pocas amistades profundas. Una de ellas fue Suzanne Gauchon, a la que estuvo siempre muy unida. Gracias a ella, más tarde llegará a conocer a Edwige Copeau, que llegó a ser religiosa y superiora general de las misioneras benedictinas, y con quien Simone mantendrá conversaciones sobre

¹² S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 375.

¹³ Cfr. R. COLES, *Simone Weil*, 13: Coles considera que Simone Weil era una persona aparentemente «ciega, tercamente obtusa y aborrecible», a causa de los conflictos político sociales que le tocó afrontar en su época como lo fueron la carencia de comunicación, falta de amor, una profunda soledad que llevó su vida al fracaso evidente, por ello algunos biógrafos se preguntan ¿Cómo situarse para mirarse en ella? ¿qué clase de ejemplaridad trata de transmitir su vida y obras?

religión; en una ocasión hablaron de san Pablo y santo Tomás mientras caminaban por una calle de París. Suzanne dirá de ella que cada vez se fue haciendo más solitaria: «Tenía un deseo inmenso de ternura, de comunión de amistad, y no siempre encontraba el secreto para colmar ese deseo que tanto anhelaba»¹⁴.

De hecho, Pétrement firma en su biografía que, según en un pasaje de sus cuadernos, formuló la imagen del «amigo desconocido» por la necesidad vital de amistad; y, al no encontrar entre sus conocidos el amigo ideal, forjó esa figura de un amigo lejano, escondido, no aparecido, que podría aparecer realmente algún día.

Otra probable situación es el complejo de inferioridad que vive al lado de su hermano André, pues se encuentra en una desesperación sin fondo por la que creía morir. Fue en el año de 1922 cuando ella misma expresa que cambió la perspectiva sobre las cosas, sobre el sentimiento que tenía de la propia vida, etc. Este punto lo desarrollaremos más adelante.

Queda al descubierto la amplitud y lo basto del pensamiento de Simone Weil. Llama la atención la capacidad que tiene para hacer conexiones de filósofos griegos con los actuales, sobre diversos temas. Weil llega a decir cosas tales como: «Para ser estable, un poder tiene que aparecer como algo absoluto, intangible. Si Príamo y Héctor hubieran devuelto a Helena a los griegos, habrían podido inspirarles en mayor medida aún el deseo de saquear una ciudad aparentemente tan mal para defenderse, corriendo así el riesgo de un levantamiento general en Troya»¹⁵.

Por hacer una lista de algunos de sus pensamientos, por exagerado que parezca, podríamos señalar los siguientes: amistad, justicia, fraternidad, política, religión, dignidad, economía¹⁶, porque se dijo que la situación económica causó la caída de Léon Blum, sobre dos aspectos del racismo¹⁷, Marxismo¹⁸, sobre reformas de la enseñanza¹⁹, igualdad de posibilidades e igualdad real²⁰, sobre estética, literatura y

¹⁴ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 50-51: Weil se hizo muy amiga de Suzanne Gaucho. Fue con seguridad una de las dos o tres personas a las que más unida estuvo, sin contar su familia, hasta aproximadamente los 25 años. Por Suzanne conoció a Edwige Copeau, a quien llamaba Edi, y quien posteriormente abrazaría el estado religioso con el nombre de madre François durante el año de preuniversitario Weil no pudo ver a Edi, solo quizá ya al final del año escolar. Pero oía a Suzanne hablar de ella y simpatizaba a priori con su rectitud y nobleza moral. Admiraba, asimismo, la amistad que la unía a Suzanne y de la que Weil hacía, sin perjuicio de su autenticidad, una especie de mito. Posteriormente, Weil rodearía su persona de una «ardiente, casi tierna adhesión».

¹⁵ *Ibid.*, 462.

¹⁶ *Ibid.*, 459 y 467.

¹⁷ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 467.

¹⁸ *Ibid.* 471 y p. 473.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 474-475: Piensa igual que Alain sobre la enseñanza. Afirma que todos los niños, y durante el mayor tiempo posible, deben recibir enseñanzas; que hay que esforzarse en elevar el nivel

poetas metafísicos²¹, escultura²², cine, teatro, matemáticas²³, música, comida-vinos-arquitectura, trabajo²⁴, de pintura le habló a Posternak sobre el fresco de Sant'Angelo y le pidió que le hiciera llegar un informe completo sobre ello, ya que existe una carta inédita donde describe el fresco explicando las razones de su hipótesis²⁵. Para continuar con la lista basta decir que la *Carta a un religioso* está llena tanto de simbolismos, como de uniones entre pensamientos de los filósofos con los santos, los religiosos, Maquiavelo, Galileo, la liturgia²⁶, etc. Al inicio de la carta y con toda

incluso de aquellos que no parezcan especialmente dotados; que la enseñanza está hecha para el hombre y no solo para garantizar un buen reclutamiento de clases dirigentes en la sociedad.

²⁰ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 475.

²¹ En cuanto a su actividad literaria, estaba en contacto con *Cahiers du Sud* y escribía con el pseudónimo de Emile Novis; (anagrama de su nombre); aparecieron varios artículos suyos: «La *Iliada* o el poema de la fuerza», «La agonía de una civilización contemplada a través de un poema épico» o «En qué consiste la inspiración occitana», además de algunos poemas. También realizó traducciones de Platón, de la *Iliada*, de textos pitagóricos, y elaboró textos que constituyen el libro *A la espera de Dios* y que transmiten su amor por Grecia y las experiencias vividas por los grandes místicos (Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 632-633).

Cfr. *Ibid.*, 627: Algunos poemas escritos por Weil: «Necesidad», «La puerta», «El mar», «Los astros». Algunos de sus poemas hacían alusión a los estoicos.

Cfr. *Ibid.*, 632: «La agonía de la civilización vista a través de un poema épico». Ese poema épico es una canción de cruzada contra los albigenses. Weil muestra la existencia en ese poema de todo tipo de indicios que atestiguan el valor de la civilización que la cruzada destruyó.

²² Cfr. *Ibid.*, 451: En el museo del Vaticano ve varias estatuas griegas y escribe a sus padres: «solo esto es más bello que Miguel Ángel, por lo menos las de estilo absolutamente puro». Estas estatuas griegas, juntamente con la misa de Pentecostés, serán el principal recuerdo que conserve de Roma. Al igual, habla de Electra.

²³ *Ibid.*, 464 y 624-625: «Pienso que a Platón habría que alinearlos con los místicos, y que las matemáticas para él eran material de contemplación mística». En una carta del 21 de mayo de 1941 cuestiona a su hermano y le dice que ha leído una colección de conferencias de Planck, uno de sus manuales de física contenida en cuatro tomos, a la vez que menciona más obras leídas por ella.

²⁴ Sabemos que uno de sus pensamientos más amplios es sobre el trabajo, pero hay un aspecto que en particular me llama la atención: «La espiritualidad del trabajo», la cual queda expresada a lo largo de su obra *Echar raíces*. En la página 82 versa así: «Sería necesario que este mundo y el otro, en su doble belleza, estuvieran presentes y fueran asociados al acto de trabajo, como el niño que tiene que nacer a la costura de la canastilla. Esta asociación puede realizarse mediante una presentación de las ideas que las ponga en relación directa con los gestos y las operaciones particulares de cada actividad, con una asimilación lo suficientemente profunda para que penetre en la sustancia misma del ser, y con un hábito impreso en la memoria que vincula las ideas a los movimientos del trabajo. Hoy en día no somos capaces ni intelectual ni espiritualmente de operar semejante transformación. Nuestra época tiene por misión propia, por vocación, la constitución de una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo. Las ideas relativas al presentimiento de tal vocación, diseminadas en Rousseau, George Sand, Tolstoi, Proudhon, Marx, las encíclicas de los papas, etc., son las únicas originales de nuestro tiempo, las únicas que no hemos tomado de los griegos» (S. WEIL, *Echar raíces*, 82).

También Dorothy Day, periodista estadounidense y gran activista social, conocida gracias a sus campañas por la justicia social en defensa de los pobres, habla de una filosofía del trabajo: «Sin saberlo, había interiorizado una “filosofía del trabajo”, disfrutando de sus aspectos creativos y obteniendo íntima satisfacción por haber hecho bien un trabajo duro y necesario». Citado en T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, 38.

²⁵ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 490 y 466. Gaya, Giotto, Rembrandt son algunos de los pintores que le hablan al alma, por eso aprovechó las vacaciones para ir a Ámsterdam a visitar el museo donde exponen las pinturas de estos grandes pintores.

²⁶ *Ibid.*, 450-451.

razón dice: «No pido respuesta rápida. No hay urgencia. Pido una respuesta categórica»²⁷.

Resulta imposible profundizar en algún pensamiento de Simone Weil en este trabajo por la evidencia de lo basto en cualquiera de ellos. Por tanto, conscientes de lo inabarcable del pensamiento y los temas principales de Simone Weil, nos centraremos en la excelente síntesis de J. Ferrater Mora, considerando que son como los hilos de oro que tejen sus temas fundamentales, enunciados en forma de anotaciones y que los abrevia en un aforismo suyo: «Dos fuerzas reinan en el universo: la luz y la gravedad»²⁸.

La luz es lo sobrenatural, la gracia; la pesantez, como ella lo llama, es la naturaleza. Pero no se refiere a un dualismo de tipo maniqueo, ya que la luz ilumina la pesantez, atrayéndola hacia sí, exaltándola hacia sí. Se hace ligera por medio de la caridad, que es a la vez religiosa y humana, porque es capaz de transformar las almas y las condiciones de la vida. La experiencia religiosa no es algo que solo puedan vivir los doctos o intelectuales; es algo que pueden vivir todos los hombres por humildes que se consideren; los obreros, por ejemplo. El universo entero experimenta una fuerza *defuga*, necesaria, porque de lo contrario todo sería Dios. Pero nada, sino Dios, es Dios, y lo que no es Dios se aproxima a Él solo en la medida en que se convierte en una nada. La luz y la gracia no hacen desaparecer la bajeza y la miseria, pero las transfiguran, de modo que dejan de ser lo que son sin dejar de ser.

Es significativo en las reflexiones de Weil que podrían llamarse «motivos griegos», como la caridad, contra los «motivos romanos», como el poder, la experiencia contra la organización, la mística contra la práctica. Estos «motivos» no están bien perfilados. «La mística clara» sería una fórmula apropiada para determinar el modo de pensar de Simone Weil, no obstante, su pensamiento rehúye toda fórmula e identificación. Sin embargo, es un pensamiento que consiste en enraizarse en vez de desplegarse, pero al enraizarse se supone que no pierde, sino que gana luz y claridad.

Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos pensamientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene

²⁷ S. WEIL, *Carta a un religioso*, 16.

²⁸ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, 32.

necesidad de echar raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente²⁹.

Esta cita sintetiza uno de los pensamientos fundamentales que se recogen con gran profundidad en su obra *Echar raíces*. Nosotros no nos detendremos a profundizar en ello, ya que sería motivo de una investigación diferente y de un arduo trabajo. Ahora nos tendremos que conformar con lo dicho hasta aquí para centrar nuestra atención en la actitud religiosa y las experiencias de Simone Weil con el cristianismo. A continuación nos ocuparemos de ello.

3. Actitud religiosa y tres experiencias con el cristianismo

Para Simone Weil, como para la mayoría de los mortales, por no decir para todos, la vida se encarga de llevarnos por caminos inesperados, nunca antes planeados. Somos conscientes de ello en el recorrido de su biografía, pues la vida se ha encargado de llevar a nuestra autora por caminos desconocidos; dicho en expresión cotidiana: la vida la lleva por donde quiere. De esta forma forjará su forma de estar en el mundo, de situarse en la realidad que la rodea y que la mantendrá constantemente activa, despierta, inquieta ante los signos de los tiempos, con disponibilidad de espíritu siempre nueva. Es una actitud que, por lo visto, le viene de familia, como a continuación veremos.

Se trata de una actitud que la conducirá por caminos desconocidos y la llevará a cambiar de rumbo constantemente; una forma de estar ante la realidad que, en palabras de Gómez Caffarena y Martín Velasco, se traduciría en la disposición fundamental de cada sujeto ante el Misterio, disposición que se expresa en la experiencia, en la conducta y en los diferentes actos concretos que surgen de ella, por eso calificados también de religiosos. Son religiosos en cuanto a lo que Ortega y Gasset se refiere al decir: «Cuando el hombre cree en algo, le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello, es cuidadoso de esa realidad»³⁰. Este cuidado era propio de Simone Weil en cuanto a lo que para ella era incuestionable y se hacía manifestación en su vida humana, entendida como permanente actitud religiosa.

La religión dicha en este sentido no le supondrá ruptura con su vida ordinaria, sino que, al contrario, su actitud religiosa emerge precisamente del seno de la vida

²⁹ S. WEIL, *Echar raíces*, 49.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* VI, 64.

ordinaria. Reconoce a Dios como parte de la realidad, pues se da a conocer en los acontecimientos, en la realidad y nunca fuera de ella. Mircea Eliade dirá que *hacerse hombre significa ser religioso*. Nos disponemos por ello a seguirlo³¹ presenciando a grandes rasgos los acontecimientos de su vida personal, familiar, socio-política, etc. La misma Simone Weil, en una de sus cartas escritas en Marsella, en torno al 15 mayo dice lo siguiente:

Pensaba que lo importante, puesto que estábamos en este mundo, era adoptar la mejor actitud posible respecto a los problemas de este mundo. Y esto no dependía del problema de Dios.

Esto era verdad al menos para mí, pues jamás he dudado a la hora de adoptar una actitud; siempre he optado por la cristiana como única actitud posible. Por decirlo de algún modo, he nacido, he crecido y he permanecido en la inspiración cristiana. Aunque el nombre mismo de Dios no formaba parte de mis pensamientos [...]³².

A continuación sugeriremos algunos acontecimientos de su vida familiar que nos permiten presenciar que esta actitud religiosa de Simone Weil se fue cultivando desde niña dentro del seno familiar. Fue una actitud vivida por cada miembro de los Weil, incluso desde sus abuelos³³:

Entre los amigos de los niños había dos hermanos, Yves y Pierre Barnéoud. En 1960 Jean Des Cognets vio a Yves Barnéoudy le preguntó si se acordaba de esa época. Y se acordaba muy bien. Recordaba sobre todo la gran simpatía, la afabilidad y modestia de ambos, Simone y André, tan extraordinarios los dos. Era una familia, le dijo, que formaba un solo cuerpo, una familia realmente unida, tanto por sus nexos espirituales como por sus vínculos naturales. Con mucha alegría y con mucha invención en la alegría. Inventaban charandas y juegos. [...] En ese medio provinciano un poco gris, era una familia desbordante de inteligencia y alegría, de luminosidad de alma³⁴.

³¹ Digo a seguir presenciando porque, desde que nos estamos refiriendo a Simone Weil, reconocemos que su actitud ante la vida es profundamente religiosa.

³² S. WEIL, *A la espera de Dios*, 38.

³³ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 17-19. Por los escritos se cree que Weil conviviría más con la abuela materna y que viviría largos periodos con ella. Era amante de la música, cantaba muy bien y tocaba el piano, era apacible, afable y muy inteligente. Los abuelos maternos eran una familia culta, aficionada a la música y al arte; eran judíos liberales que habían abandonado la práctica religiosa. El abuelo era poeta; escribía versos en hebreo. Por otra parte, la abuela paterna, la señora Eugénie, era muy respetuosa respecto de las prácticas de la religión judía. Iba casi todos los domingos a misa. El padre del doctor era también piadoso, pero no de forma tan rigurosa.

³⁴ *Ibid.*, 37. Según la señora Weil, era sobre todo Pierre quien frecuentaba su casa, ya que era muy amigo de Simone.

Al parecer, en la familia de Simone Weil se respiraba un calor humano de sentimientos naturales, eran personas sencillas y cercanas que no se veían debilitadas por las influencias de refinamientos de culturas y asperezas de la vida, porque los vínculos familiares eran muy fuertes. Prevalecía la delicadeza, la unidad³⁵, la ternura que unía a los miembros de la familia, dispuestos a acoger a los demás con generosidad y afecto. Pétrement llega a decir que Simone era acogedora, cordial con todas sus amigas, como lo eran también sus padres. Solían invitarlas a su casa y parecía que a la señora Weil no le importaba que le desordenaran la casa. En cuanto llegaban las amigas, los Weil desaparecían para dejar a los niños en libertad de movimiento en casa.

Pétrement describe al doctor Weil diciendo que había en él mucha dulzura, bondad, modestia, que era un hombre franco, incluso a veces sin límites, y que también tenía un cierto aire irónico y de gran honestidad. Estas serán las características que lo acompañen a lo largo de su vida con sus pacientes, con los cuales nunca tendrá muestras de egoísmo. Al contrario, siempre se esforzaba en amoldarse a los demás y a las circunstancias, y hacía lo que le pedían. En los hospitales por los que pasaba lo recibían con muestras de afecto. Por su misma sensibilidad, si alguien lo hería o agredía, tardaba en olvidarlo.

La esposa del doctor, la señora Weil, se dejará sentir por su pasión por la vida, la fuerza en sus afectos y la alegría que la caracterizaba. En 1914, cuando el doctor Weil fue movilizadado como médico militar, mientras él atendía a los pacientes en los hospitales, que estaban a rebosar de enfermos y heridos, la señora Weil, sin permiso del doctor, se iba ayudar. Llevaba naranjas, magdalenas, periódicos, y también se dedicaba a confeccionar ropa de abrigo, remiendos tanto de ropa de cama, como camisas, pantalones, etc. Aun así, expresaba el sentimiento de vergüenza por hacer tan poco en tan grande miseria.

Al parecer, Simone y André se enviaban cartas con ahijados de guerra, a quienes les enviaban azúcar, chocolate y, en ocasiones, un enorme huevo de pascua. Simone ponía gran empeño en recoger leña y sus padres le pagaban, así ahorraaba para las compras de los soldados. Se preocupaba por los grandes problemas y pensaba en la guerra. Los hermanos vivían con la dicotomía del dolor y lo que conlleva la etapa de

³⁵ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 26. Los oficiales no podían llevar a sus mujeres, les estaba prohibido. Un día, uno de los oficiales dijo a sus compañeros: Weil no solo se ha traído a su mujer, sino a sus hijos, a su suegra y su perro.

la infancia, llenos también de ilusiones, por lo que a veces creaban un mundo exclusivo para ellos en los que no admitían a nadie más. Era una verdadera dicotomía entre la responsabilidad y las travesuras propias de la infancia, acompañadas de complicidad entre los dos. De esta época se cuentan dos anécdotas:

Un día, cogidos de la mano, decidieron ir a tocar los timbres de cierto número de villas. Y a las personas que abrían la puerta les decían: «Nos morimos de hambre; nuestros padres nos están dejando morir de hambre».

En una época, André decidió dejar de llevar calcetines. Quería endurecerse. Simone le imitó. Y en la calle, la gente los miraba con extrañeza. Avergonzada, la señora Weil intentaba que por lo menos Simone volviera a ponerse calcetines. Pero como ambos aprendían a llorar la voluntad, la madre, vencida por las lágrimas, acabó desistiendo. Un día, al ver las pantorrillas de Simone casi azules de frío, una voluminosa mujer se dirigió a la señora Weil increpándola: ¡Miserable! En vistas de lo cual los dos hermanos inventaron el juego del entrechocar de dientes: cuando iban en el tranvía, fingían castañear los dientes de frío diciendo: ¡Tengo mucho frío, tengo mucho frío! Y nuestros padres no quieren comprarnos calcetines [...]. La gente miraba, furiosa, a la señora Weil.³⁶

Esto suponía vergüenza para los padres que, por supuesto, se indignaban. Sin embargo, estas experiencias que parecen solo anécdotas, travesuras de niños, centran nuestra mirada en la capacidad de los padres de acompañar las etapas de sus hijos; sobre todo de la madre, capaz de acompañar sus bromas y forjar en ellos un perfil de personas sin saltar ninguna etapa. Los niños hacían esto cuando se aburrían, así que los padres intentaban mantenerlos ocupados ya que, si no, se volvían insoportables.

Su infancia y adolescencia transcurrió, como es natural, entre mil aventuras, aprendizaje y responsabilidades, hasta que llegó un momento decisivo en la vida de Weil que más adelante comentaremos. Ahora nos detendremos un poco en el papel que jugaban los padres de Weil en la vida de sus hijos. Se trata de un papel importante, decisivo a la vez que desconcertante para algunos, admirable para otros, así como en otros provoca cierto misterio. Como podemos observar, hay diversas opiniones de los biógrafos al respecto, pues no logran ponerse de acuerdo, no lo han hecho y quizás nunca lo harán.

En nuestra opinión es mejor así, ya que, cuando nos acercamos a leer su pensamiento, existe un margen para el misterio que conlleva la propia vida, pues no es necesario saberlo todo, controlarlo todo y, mucho menos, pretender decir a la historia

³⁶ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 26 y 33.

o a los pensadores algo que simplemente no es, que no ha sucedido. Muchas veces nos vemos como queriendo cambiar, forzar la historia, el pensamiento, dar otro sentido que tenga un desenlace feliz, y caemos en la decepción intelectual, a veces hasta las últimas consecuencias: no ser honestos intelectualmente. Así que lo dejamos a responsabilidad del propio lector. Es mejor ser conscientes, avanzar con dudas intelectuales, problemas no resueltos, y en este caso será así: tendremos que renunciar a respuestas categóricas, como la misma Weil le pedía al padre Perrin.

La misma madre de Simone tiene un cierto desconcierto ante la actitud de su hija y queda expresado en una carta que envía a una profesora de André con quien sostiene cierta relación, ya que la mantiene al tanto del desarrollo intelectual de sus hijos, en este caso de Weil:

El 26 junio, la señora Weil escribía a la señorita Chaintreuli: «Está atravesando un período de irritabilidad y de caprichos que no entiendo bien, puesto *que no hay nada en su estado físico que pueda explicarlo*. No hay quien pueda con ella. Su obstinación es realmente indescriptible y ni su padre ni yo nos explicamos a qué pueda deberse. Se enfrenta con nosotros sin amilanarse, con un aplomo y una seguridad más bien cómicos, pero que, si esto sigue así, acabará resultando penoso. Seguramente la he mimado mucho, e incluso ahora, cuando está simpática, sigo mimándola, no puedo evitarlo, y besándola mucho más de lo que debería hacerlo. Y lo mismo pasa con mi marido, ya que esta Simonette es como una verdadera mujer y, cuando quiere, sabe ejercer su encanto a las mil maravillas».³⁷

Dicotomía-mistérica que durará toda su vida. Algunos biógrafos opinan que esa sobreprotección se dará por el miedo al estado de Weil, que era enfermiza y débil, y que no se desarrollaría de una manera normal como los demás niños, por lo que se verá envuelta en escrúpulos y miedos. Esto lo expresaban tanto de la niña como de su madre. La señora Weil tuvo una crisis de apendicitis. Sometida a guardar cama, y siguiendo un riguroso tratamiento, siguió dando de mamar a la niña, por lo cual su salud se resintió, a tal punto que los médicos no creían que la niña sobreviviría; no fue así y posteriormente la crianza fue difícil.

Siendo adulta Weil, se llegará a quejar diciendo: «He sido intoxicada desde mi primera infancia, por eso soy una persona tan frustrada»³⁸. La llenaron de cuidados. En compañía de André y de una doncella, la madre tomaba el tranvía con cubierta imperial para llevar a la niña al jardín de Luxembourg, a fin de que pudiera respirar

³⁷ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 29.

³⁸ *Ibid.*, 21.

aire. Tomaban el imperial, pensando que allí había menos gente, ya que tenían miedo a los microbios, dada la fragilidad de Weil. Por todas sus convalecencias conservaría durante mucho tiempo horror a los médicos y una exageración hacia los microbios. Un día fueron a la casa de un médico que los había invitado. Cuando él se acercó a besarle la mano, ella se echó a llorar gritando: «¡Agua! ¡agua!» Quería lavarse, pues se había introducido en la familia un temor exagerado a los microbios. Era tan insoportable que no querían que los besaran, comer ciertos alimentos, tocar ciertas cosas... Si André tenía que abrir una puerta después de haberse lavado las manos, la habría con el codo³⁹. Desde niños era desconcertante la actitud de sus padres, pero, como ya dijimos, se queda a responsabilidad de los propios lectores. Lo cierto es que la actitud tanto de su padre como de su madre era generosa y abierta. Creo que nunca llegaremos a comprender lo que conllevan los misterios de la propia vida familiar.

Otro momento que marcaría la vida de Simone Weil fue a sus catorce años. Durante esta etapa hacía recuento. Durante su infancia, los hermanos se protegieron, se ayudaron, aprendieron juntos, etc. Simone admiraba a André, estaba orgullosa de él, pero reconocía que ella era más lenta que su hermano, y creía no sentir celos, ni tener complejo de inferioridad. Otra incógnita no resuelta, ya que algunos acontecimientos entre ellos dejan mucho margen a la interpretación, como lo son las mismas peleas. Ellos peleaban como todos los hermanos y, cuando esto pasaba, Simone no tenía miedo de su hermano, no quería ceder ante él, la furia le sacaba fuerzas que no tenía. Al parecer, peleaban en silencio para no despertar la atención de sus padres, que correrían a separarlos, como efectivamente sucedía cuando escuchaban ruidos como pataleos, pero no gritos. Al entrar a la habitación, los encontraban sujetándose por el pelo y sacudiéndose a tirones. Un día la pelea llegó a gritos, lo que significa que fue muy fuerte.

Por este suceso y algunos más Weil fue cayendo en un lugar sin fondo, como ella misma lo expresa en una de sus cartas. La transcribo tal cual, también por las diferentes interpretaciones que se han hecho de esta etapa suya:

A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Las dotes extraordinarias de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de ellas. No lamentaba los

³⁹ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 21-26.

éxitos externos, sino el poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Prefería morir a vivir sin ella. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fuesen casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan solo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla. Ese ser humano se convierte entonces en un genio, incluso si por carecer de talento, tal genio pueda no ser visible al exterior. Más tarde, cuando los dolores de cabeza vinieron a añadir a las escasas facultades que poseo, una parálisis que enseguida supuse con toda probabilidad definitiva, aquella misma certeza me hizo perseverar durante diez años en unos esfuerzos de atención sin apenas esperanza de obtener resultados.⁴⁰

Tras semejante descripción de su propia situación, no podemos hacer otra cosa más que dejar al lector que se posicione ante tal evidencia de los hechos. Por mencionar algo, parafraseando lo que ella misma dirá: algunos éxitos de mi hermano, unidos al desprecio que la señorita P. tiene hacia mí, crean complejos de inferioridad, al lado de mi hermano, y me considero aún más torpe. Pero reconozco que el acceso a la verdad que siempre he perseguido no depende solo de los talentos intelectuales sino de la capacidad de atención, de vigilia, de espera, de mirada atenta:

Esta mirada es, ante todo, atenta; una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Solo es capaz de atención.⁴¹

A partir de esta experiencia, su vida estará marcada por esa mirada atenta que la caracterizará en los siguientes tres encuentros con el cristianismo.

3.1 *Primera experiencia cristiana en Portugal*⁴², 1935, a sus 26 años.

Después de la experiencia en la fábrica donde Simone Weil toca fondo, en la misma carta mencionada anteriormente escribe: «La prueba rebasó sus fuerzas»:

Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; mi alma fue como aplastada por aquella conciencia de la desgracia, el contacto con la desgracia había matado mi juventud. Hasta entonces no había tenido experiencia con la desdicha, salvo la mía, que, por ser mía, me

⁴⁰ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 38-39.

⁴¹ *Ibid.*, 73.

⁴² Cfr. T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, 20. Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 332-333, 343, 381; Cfr. S. WEIL, *A la espera de Dios*, 10 y 37-40.

parecía de escasa importancia y no era, y no era sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social⁴³.

Es a partir de esta experiencia de la fábrica cuando algo cambia en su vida, en sus ideas, en su carácter, incluso en el sentimiento que tenía de sí misma. Cambia su forma de estar en el mundo, tiene otra manera de percibir la realidad, pues hasta ahora se había enfrentado con su propia desdicha, por su crisis mencionada anteriormente, sus incapacidades físicas, a las que ella llama biológicas; sin embargo, aquí toca fondo en la realidad físico-social.

Sabía muy bien 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 otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente el pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quien quiera que sea y no importa que circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber un error y que, sin duda, ese error desgraciadamente va a disiparse. He recibido 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 considero una esclava.⁴⁴

Así pues, en ese estado de ánimo y con en esas condiciones físicas, sociales miserables, llegó a ese pueblo portugués, que para ella era tan miserable como ella. Allí caminó sola, por la noche, bajo la luna llena, el día de la fiesta patronal. El pueblo se encontraba al borde del mar. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Weil afirma: «Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores⁴⁵ del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la

⁴³ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 40.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Un sirgador es una persona cuya profesión es segar los campos, bien sea cortar la mies o hierba y recogerla. En este sentido, en el cuadro de los sirgadores vemos a un grupo de trabajadores, desde la orilla del río, con cuerdas entorno a sus dorsos como si fueran animales de tiro, remolcando a contracorriente una pesada embarcación. Hombres agotados por el día soleado que arrastran con lentitud pero sin descanso la pesada carga a la que están atados.

religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos»⁴⁶.

Sus biógrafos señalan que, a partir de la experiencia de la fábrica, empieza un periodo de su vida menos feliz, más sombría, por lo que algunos escritores llegan a decir que se identifica con San Juan de la Cruz por su noche oscura, por la sombría etapa que vivió después de la fábrica, cuestión que no está muy clara por el contenido de *Carta a un religioso*. Ella se identifica con san Pablo y con san Juan de la Cruz por la Encarnación de Jesucristo, y no por la noche oscura ni por la etapa sombría. A su vez, discrepa de santo Tomás, de santa Teresa de Lisieux y del concilio de Trento por cuestiones dogmáticas que llevan implicaciones prácticas ante la adhesión a la Iglesia católica. No lo desarrollaremos aquí por cuestiones metodológicas; tan solo mencionamos algunos puntos: Refiriéndose a 1 Jn 5,1:

San Juan dijo: “Cualquiera que crea que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios”. Pues cualquiera que crea eso, incluso sin suscribir nada más de lo que afirma la Iglesia, tiene la verdadera fe. Por eso, santo Tomás está completamente equivocado. Además, la Iglesia, añadiendo a la Trinidad, la Encarnación y la Redención otros artículos de fe, ha ido contra el Nuevo Testamento. De seguir a san Juan, no habría debido excomulgar más que a los “docetas”, aquellos que niegan la encarnación. La definición de la fe del catecismo del concilio de Trento está muy lejos de san Juan, para quien la fe pura es simplemente la creencia en la Encarnación del Hijo de Dios en la persona de Jesús. Parece como si, con el tiempo, se hubiera ido viendo no ya a Jesús, sino a la Iglesia como Dios encarnado en este mundo. La metáfora del “cuerpo Místico” sirve de puente entre las dos concepciones. Pero hay una pequeña diferencia: Cristo es perfecto, mientras que la Iglesia está manchada por cantidad de crímenes.

La concepción tomista de la fe implica un “totalitarismo” tan asfixiante o más que el de Hitler. Pues si el espíritu suscribe completamente no solo todo lo que la Iglesia ha reconocido como la fe estricta, sino también todo lo que reconocerá alguna vez como tal, la inteligencia debe ser amordazada y reducida a tareas serviles⁴⁷.

Su admiración por san Juan de la Cruz queda reflejada en esta misma carta en otros párrafos, donde expresa su admiración por él cuando compara la fe a los reflejos de la plata, siendo el oro la verdad, y por la elevada espiritualidad de san Juan de la Cruz, del que dice que ha sido capaz de captar simultáneamente y con una misma fuerza el aspecto personal y el aspecto impersonal de Dios.

⁴⁶ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 40.

⁴⁷ S. WEIL, *Carta a un religioso*, 36.

Weil realiza el parangón con Teresa de Lisieux, comparándola con una llama menos avanzada que lleva su atención y su fe a un aspecto más personal. En la identificación con san Pablo hace referencia a Heb 11, 6: «Creer que Dios existe y retribuye a quienes le buscan». En otra traducción: «Es necesario que el que se acerca a Dios crea que existe, y que recompensa a quienes lo buscan». Según Weil, esta concepción no tiene nada que ver con la de santo Tomás, ni con el concilio de Trento, ya que Cristo salva a todos los que se acercan a Él con fe. Utiliza la metáfora del velo aplicada por los místicos a la fe, algo que les permite salir de ese punto muerto aceptando la doctrina de la Iglesia, no como la verdad, sino como la cortina donde detrás se encuentra la verdad.

Regresamos a la identificación con la tristeza honda y antigua de los cantos de un ritual católico en un barrio de pescadores de Portugal, concretamente en Viana do Castelo, pueblo de clima lluvioso y suave. Ella había estado allí un año antes, en 1934, como lo describe Pétrement en su biografía. Se alojó en un hotel admirablemente situado sobre la ciudad, desde donde se veía el mar, la desembocadura de un río y la montaña. A Weil le pareció que aquel hotel era demasiado bueno para ella, por eso se instaló en una pensión más pequeña de un pueblo próximo; se veía con sus padres en Viana y paseaban juntos.

Decía la señora Weil, era un pueblecito encantador, todo de blanco. Un día, estando en la plaza, vieron llegar a un grupo de músicos que empezaron a tocar y a cantar; tras unas ventanas enrejadas vieron a hombres que escuchaban. Era la cárcel. Parece que iban frecuentemente a la plaza a dar conciertos para los encarcelados. Simone preguntó a un transeúnte si se les podía dar cigarrillos. «Por supuesto», contestó el hombre. En vistas de lo cual fueron a comprar grandes cantidades de cigarrillos y se los dieron a los encarcelados⁴⁸.

Es clara esa actitud de estar ante la vida que acompañaba siempre a Simone Weil. Sin embargo, hubo un cambio quizás poco perceptible exteriormente; tan solo después sería visible en Marsella en su interés por el catolicismo. La introducción de Pétrement versa así: «pasando así del plano filosófico al filosófico-religioso». El cambio no visible o poco expresable está, ante todo, en el sentimiento de estar condenada a la esclavitud y a la desgracia, lo que ella misma denomina «mi primera experiencia

⁴⁸ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 382.

significativa del cristianismo». En esa experiencia descubrirá el cristianismo como la religión de esclavos.

Su vida continuó siendo alegre en palabras, no perdió el humor, pero era menos gozosa. Seguía luchando contra la injusticia, pero de otra manera, casi sin irritarse. Después de haber sido extremista, cada vez se encolerizaba menos, su actitud era menos desafiante, y empezó a sentir menos turbulencia juvenil. Antes de la experiencia en la fábrica, se la consideraba con la obstinada ingenuidad del niño que no quiere renunciar a sus exigencias por el hecho de que no sean razonables. Por tanto, un año de trabajo en la fábrica le sirve como lección para ver la realidad de una manera diferente. Puede decirse que es el comienzo de la segunda parte de su vida aunque, desde algunos puntos de vista, apenas hubo cambio, porque se considera que fue poco perceptible.

La evolución de sus pensamientos religiosos fue bastante lenta; primero empezó a estar menos absorbida por la política y la lucha social. Se acentuó su interés por las artes, la estética, y por todo lo que tuviera relación con este ámbito. Desde su primer viaje a Italia piensa en la belleza de las obras de arte, siente nostalgia por ese país y piensa en él, en la poesía, en el teatro, en las artes: «El sentimiento con el que pienso en Italia solo puede expresarse por la palabra nostalgia»⁴⁹.

3.2 Segunda experiencia cristiana en Asís, 1937, a sus 28 años.

Por consejo de su padre en calidad de médico, ya que persisten sus dolores de cabeza y cada vez se van asentando más y de forma más fuerte e intensa, a tal grado que no los soporta, no le queda más remedio que aceptar los consejos de su padre de seguir un tratamiento. Para ello tenía que mudarse a una clínica de Montana, situada de camino a Italia, donde se lo aplicarían. El tratamiento estaría dirigido por el doctor Ducrey, a quien el doctor Weil escribió dándole algunas recomendaciones respecto al tratamiento de su hija. Así fue como Simone Weil emprendió su viaje a la clínica Mourbra.

Una vez situada, conoció a Jean Posternak, un estudiante de medicina que estaba entre los enfermos y con quien, posteriormente, tendrá mucha relación. Como Posternak conocía Italia, le dio información a Weil, ya que ella deseaba conocer. Al terminar el tratamiento, al parecer sin gran resultado, salió rumbo a Italia. De camino

⁴⁹ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 461.

tuvo algunos contactos previos con la población italiana. El primero de ellos fue con un conductor de una carreta que transportaba sacos de harina. Le fue difícil comunicarse con él, ya que no hablaba italiano, y solo comprendió que no era fascista. El segundo contacto fue con una familia italiana, apasionadamente fascista, y este contacto le resultó menos simpático que el primero⁵⁰.

En el tren de Roma a Terentola, con empalme para Asís, supo que había un oratorio en una antigua ermita de san Francisco, mostrada por un franciscano de fe radiante. El lugar era precioso, expresa Weil. San Francisco sabía elegir los lugares de sus viviendas. Ese lugar le provocó mucha impresión. Le contará a Posternak en una de sus cartas que Asís la deslumbró con sus paisajes suaves, milagrosamente evangélicos y franciscanos hasta tal punto que los demás lugares por los que había pasado, Florencia, Milán y Roma, se borraron sus recuerdos, por esos paisajes y esos nobles ejemplares de la especie humana como los campesinos de Umbría, a los que consideró una raza bella, sana, gozosa, dulce. Pero encuentra un problema, que todo en Asís y sus alrededores es franciscano. Se quedó encantada con los campos naturales de Asís diciendo «es como si la Providencia hubiera creado esos campos felices, esas humildes y emocionantes capillas preparando así su aparición». Maldice a una gran iglesia que al parecer rodea una pequeña capilla, que sería la de *Santa María degli Angeli*, a la cual describe como una pequeña maravilla arquitectónica.

En las cartas a Posternak, con quien mantiene correspondencia en esa etapa, no le cuenta nada de su experiencia mística, como algunos la llaman, o de su encuentro con el catolicismo. A sus padres, con quienes siempre mantuvo contacto en cada viaje, tampoco les cuenta nada de ese encuentro. Se limita a expresar la belleza de los paisajes y de la arquitectura. A esta experiencia, sin embargo, se la considera como uno de esos tres contactos con el catolicismo. Ella lo afirmará más tarde, en 1942, cuando se lo cuenta al padre Perrin, a quien conocerá en 1940:

En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola en la pequeña capilla románica del siglo XII de Santa María degliAngeli, incomparable maravilla de pureza, donde a menudo

⁵⁰ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 446. Al tomar el barco para ir de Pallanza a Stresa conoce a una maestra de escuela italiana que la invita a pasar la noche en su casa, porque al parecer era tarde cuando llegaron a Stresa. La maestra vivía en un pueblecito de la montaña. Simone se encontró allí con una familia apasionadamente fascista que le hizo una ardorosa propaganda a favor del régimen. Pudo ver cómo vivían y en qué condiciones se alojaban, comían y pensaban gentes de un pueblo, pobres, pero un poco por encima de los campesinos.

rezó san Francisco. Algo más fuerte que yo me obligó, por vez primera en mi vida, a ponerme de rodillas⁵¹.

Allí fue el detonante. En contraste con la experiencia de Portugal, no fue la tristeza de los cantos, el dolor de la miseria y la inquietud que tenía por la justicia lo que le impactó, sino la pureza que encontró en el lugar, su quietud, la paz que se respiraba en el ambiente, la belleza de las personas buenas, la amistad que genera inspiración, lo sano de su persona y su alegría natural. Simone Weil siente por primera vez el deseo de arrodillarse ante tanta belleza, la experiencia confabulada como de golpe en el momento de llegar a la capilla.

Sus palabras: «algo fue más fuerte que yo y me obligó por primera vez en mi vida a ponerme de rodillas»⁵², nos dan a entender que se arrodilló sin saber muy bien por qué y ante qué o quién, por el simple impulso que le obligó a ello. Ese lugar cree Simone que es fuente de inspiración para almas santas o sabias que sean dignas de ese espectáculo.

Sin embargo, los dolores de cabeza la atormentaban cada vez más. Hasta el punto de que, a mediados de febrero, tuvo que pedir una baja por enfermedad, que se le concedió por dos meses. Pasando estos, renovaría la baja porque no sentía mejoría, primero durante el resto del año escolar, después para el año siguiente, 1938-1939, y se lo volvieron a renovar para el año 1939-1940, porque seguía inestable. De hecho, ya no volvería nunca a la enseñanza. Entre tanto, Simone expresó a sus padres el deseo de escuchar canto gregoriano. Se enteraron de que en Solesmes, en las festividades de Semana Santa, tenía lugar un espectáculo de canto gregoriano impactante.

3.3 *Tercera experiencia cristiana, en 1938.*

El doctor Weil sabía que no era fácil asistir a los oficios que tienen lugar durante la liturgia de Semana Santa en Solesmes, que se encuentra cerca de Saint-Quentin. Lo dificulta la cantidad de fieles que acuden por su afición a la música, por lo cual se reserva con gran antelación un puesto. No obstante, el doctor Weil, queriendo conceder ese gusto a su hija, se las arregló y buscó a alguien que conocía, y así consiguió dos entradas, una para su mujer y otra para Simone, ya que él, por su

⁵¹S. WEIL, *A la espera de Dios*, 40-41.

⁵²*Ibid.*, 41.

profesión de médico, no podía ausentarse por mucho tiempo de París. Él regresó a Francia y Weil se quedó con su madre en Solesmes.

La experiencia que ahí tuvo Simone Weil quedará escrita en la misma carta dirigida al padre Perrin. La escribió en Marsella, en torno al 15 de mayo. A continuación, la transcribimos tal cual por la riqueza que tienen sus palabras y por la capacidad de transmitir la experiencia de una manera que inspira a día de hoy

En 1938 pasé diez días en Solesmes, del domingo de Ramos al martes de Pascua, siguiendo los oficios. Tenía intensos dolores de cabeza y cada sonido me dañaba como si fuera un golpe; un esfuerzo extremo de atención me permitía salir de esta carne miserable, dejarla sufrir sola, abandonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la insólita belleza del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió comprender mejor, por la analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios, el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre.

Se encontraba allí un joven católico inglés que me transmitió por vez primera la idea de la virtud sobrenatural de los sacramentos, mediante el resplandor verdaderamente angélico de que parecía revestido después de haber comulgado. El azar —pues siempre he preferido decir azar y no providencia— hizo que aquel joven resultara para mí un verdadero mensajero. Me dio a conocer la existencia de los llamados poetas metafísicos de la Inglaterra del siglo XVII y, más tarde, leyéndolos, descubrí el poema del que ya le leí una traducción, por desgracia muy insuficiente, y que lleva por título Amor. Lo he aprendido de memoria y, a menudo, en el momento culminante de las violentas crisis de dolor de cabeza, me he dedicado a recitarlo poniendo en él toda mi atención y abriendo mi alma a la ternura que encierra. Creía repetirlo solamente como se repite un hermoso poema, pero, sin que yo lo supiera, esa recitación tenía la virtud de una oración. Fue en el curso de una de esas recitaciones, como ya le he narrado, cuando Cristo mismo descendió y me tomó⁵³.

A continuación de este importante relato, Weil transcribe el poema antes mencionado, cuyo original es del sacerdote anglicano George Herbert, con una traducción que le brindaron:

El Amor me acogió, mas mi alma se apartaba,
culpable de polvo y de pecado.
Pero el Amor que todo lo ve, observando
mi entrada vacilante
se acercó hasta mí, diciéndome con dulzura:
¿Hay algo que eches en falta?
Un invitado, respondí, digno de encontrarse aquí.

⁵³ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 41.

Tú serás ese invitado, dijo el Amor.
 ¿Yo, el malvado, el ingrato? ¡Ah, mi amado!
 Yo no puedo mirarte.
 El Amor tomó mi mano y replicó sonriente:
 ¿quién ha hecho esos ojos sino yo?
 Es cierto, señor, pero yo los ensucié; que mi vergüenza
 vaya donde se merece.
 ¿Y no sabes, dijo el Amor, quién ha tomado sobre sí la culpa?
 ¡Mi amado! Entonces, podré quedarme....
 Siéntate, dijo el Amor, y degusta mis manjares.
 Así me senté y comí⁵⁴.

La madre de Simone y ella pasaron en Solesmes diez días, del Domingo de Ramos al martes de Pascua. La madre, a diferencia de Weil, no siguió todos los oficios. A los presentes les extrañaba la actitud de Simone y decían: «¡No es católica y, sin embargo, sigue todos los oficios más que nadie!». Como ella misma expresa en su carta, aún con los dolores de cabeza no faltaba a ningún oficio. Aunque sus sonidos eran intensos y molestaban a su cabeza, no se dejó vencer por ellos, disfrutando como podía de la belleza de los cantos, y asociándolos a la Pasión de Cristo, que se apoderaba de ella. Esta actitud le permitió vivirlo con intensidad y sin desfallecer, por lo que pudo acceder a la experiencia profunda del amor de Dios y su pertenencia a él y de alguna manera a la Iglesia: «Jesús descendió y me tomó»⁵⁵.

Después de esta experiencia, no dejará nunca la convicción profunda de pertenecer a Cristo, y tampoco la hará desertar las incoherencias de la Iglesia, católica romana, que ella experimentará como un hogar que la arrebató y la espanta al mismo tiempo.

A estas experiencias le seguirá otra que marcará su vida. A causa de la inminente llegada del ejército alemán a París, la familia Weil huye a Marsella en 1941, año en el que su hermano André es encarcelado durante seis meses como desertor. Es aquí donde, a sus 31 años, conoce al padre dominico Joseph-Marie Perrin, con quien mantendrá conversaciones personales y por correspondencia cuando esté en Estados Unidos. Con él habla de sus inquietudes respecto al catolicismo y su posible pertenencia, por lo que mantendrán largas discusiones sobre su bautismo.

El padre Perrin era una persona de sólida formación teológica. Unido a una ceguera casi total, lo habían dotado de una delicadeza de espíritu capaz de motivar a cualquier persona que se acercara a él a confiarle sus inquietudes respecto a la religión. Por ello, Weil, de personalidad reservada, experimentó tal confianza hacia su persona que le confió sus experiencias místicas. Nuestra autora hallará en Perrin un

⁵⁴ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 41.

⁵⁵ *Ibid.*

confidente, un amigo ante quien, quizás por primera vez en su vida, puede abrir el corazón sin miedo a ser herida. Por medio de él, Weil se acercará a las comunidades de la Juventud Obrera Cristiana, JOC, movimiento fundado en 1925 por el sacerdote belga Joseph Cardijn y quedará impresionada por estas comunidades.

Esta experiencia de correspondencia con el padre Perrin es digna de un capítulo aparte a causa de la profundidad de la experiencia y el lenguaje religioso que marcan pautas para nuestros días.

4. Alcance participativo del lenguaje religioso en el intercambio con el padre Perrin

Desde Toulouse, el doctor, la señora Weil y su hija fueron a Marsella⁵⁶. Si se puede hablar de otro periodo en la vida personal y el pensamiento de Weil, es este del plano filosófico-religioso; por eso, algunos estudios son más hagiográficos que biográfico- filosóficos. En este periodo, Weil se puso en contacto con la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella, animada por Gaston Berger, y daría una conferencia en el instituto Thiers sobre la concepción de lo bello en Platón, durante el invierno 1941-1942. En esta sociedad de filosofía asistirá a dos conferencias, una de Marcel Brion sobre la pintura y la filosofía chinas; y la otra sobre Hipócrates, impartida por el decano de la facultad de medicina, Lucien Cornil. También acude a la presentación en Aix, por Gaston Berger, presidente de la sociedad, de su tesis de doctorando. Sobre estas tres cuestiones escribirá Simone un artículo titulado «La filosofía», publicado en mayo de 1941 en *Cahiers du Sud*.

Durante este tiempo estudia sánscrito, profundiza en la experiencia religiosa de las culturas pre cristianas, discute su bautismo con Perrin y escribe textos sobre el cristianismo. En Marsella la introduce en los medios católicos marseleses Hélène Honnorat, ferviente católica, hermana de un amigo de su hermano André, llamado Pierre Honnorat, que también era matemático. Con Hélène Honnorat hablaba de religión. Un día Simone le diría: «Estoy lo más cerca que pueda estarse del catolicismo sin llegar a ser, sin embargo, católica». Pero, poco antes de irse de Marsella le confiará: «No creía que pudiera estarse más cerca del catolicismo y, sin embargo, me he acercado aún más».

⁵⁶ La descripción que sigue tiene su fuente en Weil misma y en el relato de Pétrement. Cfr. S. WEIL, *A la espera de Dios*, 25-55 y Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 549-647.

Fue a través de Hélène Honnorat como conoció al padre Perrin, entregado a la ayuda de la gente refugiada en Marsella, a quien conoció poco después de su llegada. Empezó a ir al convento de los dominicos a conversar con él, y allí emprendieron sus largas conversaciones, discusiones y disertaciones. Weil quedó impresionada por la delgadez ascética de este sacerdote casi ciego, y porque hablaba con gran dulzura. Se acostumbró a visitarlo para exponerle sus problemas religiosos y gestiones relativas a su proyecto. Los temas que trataron son muchos y arduos; mencionaremos algunos sin profundizar en ellos, ya que cada una de sus dudas nos ocuparía un tema particular. Empezaremos por lo que estaba más reciente en su vida personal cuando llegó a Marsella, en cuanto a palabras y contenido religioso, por el alcance participativo del lenguaje religioso que tendrá en su vida.

Según el ministerio de Educación, Weil había sido nombrada profesora en el instituto de Constantine a partir del 1 de octubre de 1940. Nombramiento del que ella nunca tuvo conocimiento; no se saben las razones del porqué no recibió nunca la noticia. Debido a este desconocimiento, escribió al ministerio de Educación pidiendo una explicación de por qué su petición se había quedado sin respuesta, a lo cual ella misma saca sus conclusiones —propio de sus escritos. Recuerda haber leído un texto llamado «Estatuto de los judíos», el cual podría tener relación con la ausencia de la respuesta a su petición. Escribe que le gustaría aclararse respecto a su situación, ya que ella desconocía la definición de la palabra *judío*, pero entendía que cualquier persona que tuviera tres abuelos judíos, como era su caso, automáticamente se consideraría judía. Se preguntaba: «¿La palabra *judío* designa una religión o una raza?».

Efectivamente, se preguntaba con una cierta ignorancia real del tema, a la vez que con cierta ironía por la evidencia del contexto en el que vivía, como víctima de su huida a Marsella a causa de la inminente llegada del ejército alemán a París. Si designaba una raza quedaba comprendido, pero si designaba una religión tenía sus dudas, porque ella nunca había asistido a una sinagoga, ni presenciado ninguna ceremonia; no practicaba religión alguna y, evidentemente, no había heredado en ese sentido religión judía:

En cuanto a mis abuelos, recuerdo que mi abuela paterna iba a la sinagoga; creo haber oído decir que también mi abuelo paterno; sé que los padres de mi madre eran, los dos, librepensadores. Así, pues, si se trata de la religión de los abuelos, no parece que tuviera dos abuelos judíos, lo que me situaría fuera de las disposiciones del estatuto.

Si hay una tradición religiosa que considere la mía, esa tradición es la tradición católica. La tradición cristiana, francesa, helénica, esa es mi tradición; la tradición judía me es ajena; ningún texto legal puede cambiar esto. Y, si a pesar de todo, la ley exige que considere el término “*judío*”, cuyo sentido desconozco, como un epíteto aplicable a mi persona, estaría dispuesta a someterme a esa ley, como a cualquier otra. Pero deseo entonces oficialmente se me informe de ello, puesto que personalmente carezco de todo criterio que pueda resolver este punto.

Si no fuera así, quiero beneficiarme de los derechos que me otorga mi título de catedrático⁵⁷.

Sus dudas respecto al judaísmo tenían una clara unión con respecto a sus dudas sobre el catarismo, cristianismo, helenismo y gnosticismo, en el cual se situaba ella. Después de las discusiones con el padre Perrin al respecto de estos temas, dirá este último que Weil no había tenido tiempo para estudiar estas doctrinas y, sin embargo, escribe un artículo sobre el catarismo en *Le Genied’Oc*, donde queda en evidencia que no ignora los temas, o que, al menos conocía lo esencial.

Del gnosticismo señala que el corte entre Dios y el mundo es más profundo que el que aparece en el cristianismo corriente, sobre todo más hondo de lo que parece mostrar el Antiguo Testamento. Por mundo, los gnósticos entendían lo carnal y lo social, como el evangelio de Juan. Weil confiesa al padre Perrin lo siguiente:

Yo misma vengo estudiando desde hace treinta años, no propiamente el catarismo, sino el gnosticismo, con el cual el catarismo se relaciona. Probablemente esta relación es por filiación histórica y por analogía de ideas. Tras los acercamientos de algunas teorías me convenzo de que el gnosticismo ha surgido del cristianismo, siendo intento de desarrollar lo que de helénico hay en él, disminuyendo lo poco que de judaísmo conserva. Algunos manejan la hipótesis o mejor dicho el mito de una religión gnóstica precristiana, de la que habría florecido no solo el gnosticismo de la era cristiana, sino una parte importante del cristianismo de la Iglesia, religión que influyó seguramente en las teologías de san Pablo y de san Juan Evangelista. Las ideas gnósticas han penetrado en el judaísmo de la Cábala, en

⁵⁷ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 555-556. La carta no obtuvo respuesta.

la religión persa tardía y en ciertas corrientes del Islam. Pero esa generalización de la gnosis ha sido el coronamiento de la doctrina gnóstica y no aparece en sus principios⁵⁸.

Weil leyó que el catarismo puede considerarse como pitagorismo o como un platonismo cristiano. Sin embargo, cree que, para poner en contacto el pensamiento de Pitágoras con el de Platón, no basta con la simple curiosidad intelectual, puesto que el conocimiento y la adhesión son una sola operación de espíritu. Esto lo pensaba porque, prácticamente, aprendió a leer en los escritores franceses del siglo XVII, como Racine y Pascal, en los que se empapó de textos que impregnaron su alma cuando nunca había oído hablar apenas de los judíos.

Simone exponía a Bercher, un médico amigo suyo, y al padre Perrin los problemas mencionados anteriormente y otros, tales como el dogma de la virginidad de S. María o el tema del pecado y la pureza, ya que esta última idea se apoderó de ella a sus dieciséis años, tras haber atravesado las inquietudes sentimentales propias de la adolescencia. Otros de los temas que trataba con los hombres citados eran los siguientes: la realidad tocante a la relación entre las gracias y el deseo que veía englobado en la palabra «verdad», que abarca belleza, virtud y toda clase de bien. Sobre la traducción del Padre nuestro, defendía la traslación de la palabra *epiousios*: el sentido de la palabra «pan» le provocaba confusión, porque decía que la expresión «ganarse el pan» era una expresión noble, mientras que «ganarse el bistec», era un enunciado bajo; ella había recibido la certeza de que, cuando se desea pan, no se reciben piedras.

Sobre estos temas a veces parecía que se abstraía, intentando encontrar respuestas convincentes a las contradicciones de sus ejemplos. Al parecer, en esta época todavía no leía el evangelio y no se explica cómo sacaba estas conclusiones. Weil plantea que es mejor exponer toda duda con honestidad, sin suprimir nada de ellas. Por tanto, planteará el problema de la significación y el signo. En el problema del lenguaje religioso, trata de la semántica y la pragmática en un ensayo que escribió a Gastón Berger:

Se refiere al misterio de la significación. Lo que las cosas significan para nosotros, es lo que nosotros leemos en ellas, algo a la vez que nos pertenece y no es nuestro. Es claro que cuando algo es un signo para nosotros, lo es en relación a nosotros, es un signo con relación a nuestro pasado, a nuestra memoria, a nuestra inteligencia; la cosa no contiene en

⁵⁸ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 563.

sí misma la significación. Y, sin embargo, esa significación parece estar fuera de nosotros, en las propias cosas; nos prende como algo real con independencia de nuestro pensamiento.

¿Por qué intentar resolver esta contradicción, cuando la más alta tarea del pensamiento en esta tierra es la de definir y contemplar las contradicciones insolubles que, como decía Platón, tiran de nosotros hacia arriba?⁵⁹.

Por esto se plantea que el hecho de hablar en una asamblea y no utilizar el lenguaje adecuado, confrontando frases, se podría acusar de contradicción y mentira, pues habría dos lenguajes completamente distintos, aunque compuestos de la misma palabra, un lenguaje colectivo y un lenguaje individual. Utilizando el ejemplo de otro dominico alemán, Eckhart, un auténtico amigo de Dios, dice palabras que ha escuchado en lo secreto, en el silencio en comunión con el amor, y están en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Esto se debe, simplemente, a que el lenguaje de la plaza pública no es el mismo que el del aposento íntimo, haciendo alusión a Mateo 6,6: «Mas tú, cuando ores, entra en tu habitación y, cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público».

Dios hizo promesas a su Iglesia, pero la que contiene la mayor fuerza de expresión es esta: *Vuestro Padre que está en lo secreto os recompensará*. Para que la actitud actual de la Iglesia fuera verdadera, efectiva y penetrante en la sociedad, habría que cambiar en individualidad para que fuera eficaz socialmente. Los sentimientos sociales tienen mayor fuerza que los sentimientos individuales, pero se necesita comprender muy bien esto. Cuando se trata de cinco o seis, el lenguaje colectivo empieza a dominar. Por ello, se incide en un contra sentido incuestionable cuando se aplica a la Iglesia la siguiente cita bíblica: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, ahí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Cristo no dijo doscientos cincuenta ni diez, sino dos o tres, donde él se cuenta como tercero en la intimidad de la amistad cristiana.

Al respecto de esta reflexión, le seguía otra cuestión más central: saber si la salvación era posible fuera de la Iglesia; quería conocer qué decía el dogma católico al respecto. Simone afirmaba que, dada la reflexión anterior, aquella persona que no había escuchado esa palabra en lo secreto de su aposento, aunque manifestara su adhesión a todos los dogmas enseñados por la Iglesia, no estaba en contacto con la

⁵⁹ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 579.

verdad. Y viceversa, es decir, aunque no formaras parte de los dogmas de la Iglesia, si habías escuchado esa palabra de Dios secreta, estabas en la verdad. Esta cuestión suscita mucha polémica hasta nuestros días. Esta idea esencial, junto a la que posteriormente le seguirá la del bautismo, le resultarán a Simone Weil problemas prácticos; sobre todo, la pragmática del lenguaje religioso. El padre Perrin escribe:

Venía a verme con bastante frecuencia, según sus posibilidades y sobre todo las mías. Con extrema delicadeza, esperaba impasible en el pasillo, dejando antes pasar a dos o tres personas, y después hablábamos según el tiempo que quedara. Alguna vez, muy raramente, me pidió que fuera a verla a casa de su amiga, para tener allí más tiempo y libertad de espíritu.

Al principio, apenas hablaba de la cuestión del bautismo, de la adhesión formal a la Iglesia. Su amor por Cristo parecía bastarle⁶⁰.

Pero la cuestión del bautismo no tardó en surgir. El bautismo, lo mismo que la comunión, empezarían a plantearle cuestiones prácticas. Un día expresó a Bercher que deseaba participar de la comunión. Le confesó que, en una Iglesia, un día del 41, le impulsó de pronto un deseo profundo de ir también ella a comulgar, como lo hacía la mayoría. Bercher le contestó: «A comulgar no se va así como así. Hay que estar en gracia». Se lo dijo con palabras que significan «lo estaba» o «lo estoy», no en sentido ocasional, sino de continuidad. Pero después afirmará Weil: «para mí, todo es pecado». Estas afirmaciones parecen contrastarse unas a otras sin llegar a oponerse:

Aquellos que poseen las dos virtudes, amor personal e impersonal, aun cuando vivan y mueran ateos, son santos.

Cuando unos se encuentran con tales personas es inútil pretender convertirlas. Están convertidos, aunque no lo estén visiblemente; han sido engendrados de nuevo a partir del agua y el espíritu, aun cuando nunca hayan sido bautizados; han comido el pan de vida, aunque nunca hayan comulgado.⁶¹

Por estas cuestiones, habrá algunos estudiosos que afirmen que Simone Weil fue bautizada poco antes de morir, ya que, al inicio, no quería recibir el bautismo. Esta cuestión la expresará de la siguiente manera en su carta al padre Perrin:

Después de todas las reflexiones he llegado a una resolución simple: no volver a pensar más en el tema de mi eventual entrada a la Iglesia, sino dejarlo y, si después de que tarde años sin reflexionar al respecto, quizás sienta un impulso irresistible de solicitar

⁶⁰ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 585.

⁶¹ S. WEIL, *Carta a un religioso*, 34-35.

inmediatamente el bautismo y vaya corriendo a pedirlo, lo haré, aunque hay una cosa que considero cierta si llega el día que ame a Dios lo suficiente para merecer la gracia del bautismo, recibiré la gracia el mismo día y será bajo la forma que Dios así lo quiera, por medio del bautismo propiamente dicho o por medio de otra forma.

Así le escribe más adelante al padre Perrin:

Me apena que me diga que mi bautismo sería para usted de gran alegría. Después de haber recibido tanto de usted, está pues, en mi mano, causarle una alegría; sin embargo, ni por un segundo abriga mi mente ese pensamiento. No puedo hacer nada sobre eso. Creo realmente que solo Dios tiene sobre mí poder de impedirme que le cause esa alegría. Incluso considerando nada más el plano de las relaciones estrictamente humanas, le debo una gratitud infinita⁶².

Ante el planteamiento que proponía Weil al padre Perrin, sobre si fuera de la Iglesia hay salvación, los estudiosos ofrecen diversas respuestas. El Catecismo de la Iglesia Católica, en el número 1258, lo plantea con una pregunta: ¿Hay salvación posible sin el Bautismo? Los no bautizados pueden salvarse porque Cristo murió por todos. Hay tres vías de salvación desde el Bautismo: Bautismo de *agua*, Bautismo de *sangre*, Bautismo de *deseo*. Este último es el que viviría Weil, pues sintió un deseo ardiente de bautizarse, lo mismo que de recibir la comunión. En este sentido quedaría justificada la postura de quienes consideran que Weil se bautizó.

Sin embargo, su planteamiento al padre Perrin es mucho más profundo que una pertenencia institucional, pues es pertenencia a alguien cuando expresa que su imaginación está mutilada por el sufrimiento, que ha sido demasiado largo e ininterrumpido y no puede acoger el pensamiento de salvación como algo posible para ella. De esta manera especifica que no le falta nada. Cree tenerlo todo con el amor que de Dios experimenta. Dirá también en su carta que, lo que le contesta Perrin, no puede surgir otro efecto en ella, sino solo el de persuadir, porque la gracia es otra cosa según ella lo entiende. Surgirá solo el efecto de persuasión y no el de integrarse a la Iglesia. Weil agradece la carta que le resulta valiosa por su amistad, pero que no puede operar otra cosa en ella.

También expresará que los impedimentos de orden intelectual que hasta ese momento posee y que le han tenido en el umbral de la Iglesia se ven disminuidos gracias a la tolerancia del padre Perrin y de acogerla tal como ella es, con todos sus

⁶² S. WEIL, *A la espera de Dios*, 57.

pensamientos que tiene respecto a la Iglesia, ya que algunas veces había sido rechazada por sus ideas en ámbitos católicos. Apelando a que el cristianismo, puesto que es católico, debe contener todas las vocaciones sin excepción alguna, y lo debe ser de hecho, no solo de derecho; a la idea de católico como un ser universal que no está ligado a nada creado, sino a la totalidad de la creación. Por eso, se considera católica de derecho y no de hecho, y por ello lo ha sido durante toda su vida, y no lo será solo en un momento determinado, no hasta que Dios dicte lo contrario. Si fuera así, solo entonces lo haría, como la Iglesia en la tierra lo exige.

La idea de Universalidad para Weil exige incluso la propia conciencia, el alma, la creación, el prójimo, etc. Cita a san Francisco de Asís en su cántico del hermano sol⁶³. Hace mención también a san Juan de la Cruz. Por si fuera poco, hace alusión a la carta a los Colosenses 1, 15-20: «Cristo imagen de Dios invisible, existe antes que todo lo creado y todo tiene su consistencia en él. Él es la cabeza del cuerpo de toda la Iglesia. Por eso, Dios tuvo a bien hacer habitar en él la plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, tanto del cielo como de la tierra, trayendo la paz por medio de la sangre derramada en su cruz».

Weil no duda de que su inteligencia le juegue malas pasadas. Ella tiene incluso motivos suficientes para dudar, incluso en algunos momentos llega a experimentar odio y repulsión hacia su imaginación. Por eso pone a disposición de Perrin sus pensamientos; ya que él tiene paciencia sobrenatural y generosidad infinita, porque el elemento que considera más fuerte ante su resistencia de pertenecer a la Iglesia por medio de los sacramentos es que no los reconoce como voluntad de Dios. Parece ser que, en una carta anterior, el padre le expresa su pesar porque no desea el bautismo:

No me ha sido posible evitar causarle una gran decepción. Pero hasta ahora, aunque a ni siquiera un segundo, la sensación de que Dios me quisiera en la Iglesia. Ni siquiera he resplandor que queda en el alma después de la misa, jamás he tenido, ni tan solo una vez, ni siquiera un segundo, la sensación de que Dios me quisiera en la Iglesia. Ni siquiera he

⁶³ ...A ti solo, Altísimo, corresponden,
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.
Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano Sol,
el cual es día y por el cual nos alumbras.
Y él es bello y radiante con gran esplendor,
de ti, Altísimo, lleva *significación*...

tenido una sensación de incertidumbre. Creo que en este momento puedo, por fin, concluir que Dios no me quiere en la Iglesia. No tenga, pues ningún pesar.

No lo quiere al menos por ahora. Pero, a no ser que me equivoque, me parece que su voluntad es que permanezca fuera también en un futuro, salvo, quizás, en el momento de la muerte. Sin embargo, estoy siempre dispuesta a obedecer toda orden, cualquiera que sea. Obedecería con alegría la orden de ir al centro mismo del infierno y permanecer allí eternamente. No puedo decir, claro está, que tenga preferencia por este tipo de órdenes. No tengo tal perversión⁶⁴.

La inhibición que le retiene fuera de la Iglesia, como menciona Weil, es debida o bien a su estado de imperfección o bien a que su vocación y la voluntad de Dios o se oponen a ello o se encuentran en ello. Cree Weil que su vocación es estar dentro y fuera de la Iglesia; su posición así sería de equilibrio inestable por fidelidad a su vocación que le exige el campo de la inteligencia. Así, por un lado, evitarían las faltas en el ámbito de las cosas naturales y, por otro, pondría más atención y amor en el pensamiento de Dios libre de todo dogma: «Si la voluntad de Dios es que entre en la Iglesia, él libremente impondrá su voluntad en mi inteligencia en el momento que considere preciso»⁶⁵. La voluntad de Dios no le exige que entre en este momento, ya que no se siente extraña con el espíritu que habita la Iglesia, sino con la pertenencia a la Iglesia propiamente como ella entiende lo Universal, que conlleva también que la voluntad de Cristo es que existan hombres y mujeres entregados a él fuera de la Iglesia.

El padre Perrin le pregunta que cuál cree que sea su situación personal respecto a la voluntad de Dios. Esto se vislumbra entre líneas en una carta del 19 de enero de 1942. Distingue tres ámbitos. Primero, lo que depende exclusivamente de Dios; lo que no depende de ningún modo de los hombres y que incluye los acontecimientos que tienen lugar en el universo y además en este instante, y todo lo que esté por realizarse posteriormente más allá del alcance del hombre. Es decir, todo lo que se produce por voluntad de Dios; necesidad exterior, acontecimientos que no dependen de nosotros. Es preciso sentir la realidad y la presencia de Dios a través de todas las cosas exteriores sin excepción.

Segundo, lo que depende del hombre en cuanto a su inteligencia rectamente utilizada, lo situado bajo el imperio de la voluntad. Comprender las cosas naturales,

⁶⁴ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 45.

⁶⁵ *Ibid.*, 27.

cercanas, fácilmente respetables por medio de la inteligencia e imaginación entre las que podemos disponer, elegir, cambiar para los fines finitos; es el deber que concierne a las cosas cercanas y que, normalmente, es claro y manifiesto. A la vez es una de las formas más peligrosas, ya que consiste en llevar lo ilimitado a un plano esencialmente finito.

Tercero, aquello que, sin estar situado bajo el imperio de la voluntad, no es enteramente independiente de los hombres, sino que sufrimos una coacción por parte de Dios, en la medida que merezcamos sufrirla. Son inspiraciones que Dios nos manda para que el alma se acostumbre a la atención divina, recompensa ejerciendo sobre ella coerción. Dios recompensa el alma que piensa en él con atención y amor.

Llegados a este punto, Weil plantea que, de no haber conocido al padre Perrin, jamás se habría planteado todos estos problemas, ni el bautismo como problema práctico, y que mucho menos habría dirigido la palabra a Dios, mentalmente o en voz alta, ya que nunca había pronunciado una plegaria litúrgica. Solo en ocasiones había recitado una *Salve Regina*, pero solo como se recita un hermoso poema porque, para ella, este lenguaje litúrgico le era desconocido. Sin embargo, poco a poco fue llenando de significado las palabras que estudiaba o recitaba. Las palabras para Weil fueron tornándose ya no solo en contenidos pragmáticos de la vida cotidiana, sino que se llenaron de contenido hasta convertirse en experiencias místicas, que son de las que a continuación hablaremos.

5. Experiencias místicas e imprudencias

Sobre estas experiencias místicas escribe Weil en una carta autobiográfica al padre Perrin. El Salve Reina y más aún el Padre nuestro griego tornaban en su interior experiencias fuera de este mundo:

A veces ya las primeras palabras arrancan mi pensamiento de mi cuerpo y lo trasladan a un lugar más allá del espacio en el que no hay ni perspectiva ni punto de vista. El espacio se abre. La infinitud del espacio ordinario de la percepción es reemplazada por una infinitud a la segunda o a la tercera potencia. Al mismo tiempo, esa infinitud de infinitud se llena por entero de silencio, un silencio que no es ausencia de sonido, sino el objeto de una sensación positiva, más positiva que la de un sonido. Los ruidos, si los hay, solo me llegan después de haber atravesado ese silencio.

A veces también, durante esta recitación o en otros momentos, Cristo en persona está presente, pero con una presencia infinitamente más real, más punzante, más clara y más llena de amor que aquella primera vez en que se apoderó de mí⁶⁶.

De igual manera que le dice al padre Perrin que, de no haberlo conocido, quizás nunca se habría planteado problemas respecto a la religión, como el bautismo o la gracia, tampoco habría escrito esta experiencia con respecto al Padrenuestro de no estar de por medio un viaje. Weil se marcha de Marsella con un presentimiento de su probable muerte y, por tanto, se ve en la casi obligación de dejar escrito su camino espiritual, afirmando que no tiene derecho a callarse estas cosas que le pasan.

Esta experiencia la tuvo estudiando griego con Thibon, amigo del padre Perrin, quien enseñaría a Simone Weil por amistad y recomendación de este último, y a la que definiría como «obrero agrícola» y «criada de granja». Weil añoraba tener experiencias en este terreno laboral, lo cual se le concedió, pues, estudiando griego, Thibon le pidió que le tradujera del griego el Padrenuestro palabra por palabra. Los dos hicieron el pacto de aprenderlo de memoria y recitarlo. Weil afirmó que ella no lo hizo en un primer momento. Sin embargo, sí lo haría semanas más tarde. Después de hojear el evangelio, recordó su promesa y se propuso llevarlo a cabo. Así que lo empezó a repetir y, como ya se dijo antes, la dulzura de aquel texto griego le impresionó de tal modo que no podía dejar de repetirlo. Después de repetirlo cada día antes del trabajo en la viña, se impuso por práctica recitarlo cada mañana con «total atención» y, si se distraía, volvía a empezar hasta conseguir una atención absolutamente pura. Así es como la experiencia supera sus expectativas, sobrepasando el límite de lo meramente humano.

Su infancia también estuvo marcada de estas experiencias que superaban los límites humanos, a pesar de que Simone Weil no era consciente de ello. Sin embargo, por los datos biográficos tenemos conocimiento de ello: «Al caer la tarde, miraba largamente la puesta de sol. A veces Raymonde la tomaba del brazo para llevársela a jugar, y el doctor le decía “Déjala, eso le gusta”»⁶⁷.

En otros escritos llegarán a expresar sus familiares o conocidos que se perdía en horizontes infinitos como si de arrobos de la naturaleza se tratara. Raymonde, ama de llaves y prima de André y de Simone, vivía con ellos y recuerda vivencias de su infancia de las cuales ella no se enteró hasta que era mayor, llenándola por completo

⁶⁶ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 43.

⁶⁷ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 38.

de sorpresa. Por ese entonces, en la puesta del sol en la playa, conocieron a dos niños que se pegaron a ellos tres y los seguían infatigablemente; pero a ellos les parecían bastante molestos y, para quitárselos de en medio, a Raymonde se le ocurrió una maravillosa idea y dijo en voz alta: «Vaya, sigo con la tos ferina». Por lo cual los niños se alejaron enseguida de ellos y ya no los volvieron a ver más. Pero los padres fueron a quejarse al doctor Weil, y la reprimenda, sin lugar a dudas, se la llevó Raymonde como responsable primera del cuidado de los niños y responsable del acontecimiento, pues, como ama de llaves, no podía cuestionar de ninguna manera el reproche del doctor. Raymonde reprochó a Simone el haberla delatado, y ella, sin muestras de reparo, acogió el reproche. Solo más tarde, Raymonde se daría cuenta de la verdad y la sorprendería mucho porque no es normal que un niño, como lo era Simone en ese tiempo, se dejara acusar por una razón injusta y no quisiera ser reconocida como inocente.

Otra experiencia que se considera como mística es cuando Thibon fue testigo de un acontecimiento fuera de lo común. Este hecho tuvo lugar cuando Simone llegó a su casa y la tuvo que dejar un momento para recibir a un visitante.

Tras dejarla unos instantes para recibir un visitante, la vi ante la casa sentada sobre un tronco y extasiada ante la contemplación del Valle del Ródano. Vi entonces cómo su mirada emergía poco a poco del sueño para volver a la realidad: la intensidad, la pureza de esa mirada eran tales que, mientras contemplaba el espléndido horizonte que se abría frente a ella, se sentía que, al tiempo que miraba el horizonte, contemplaba también abismos interiores, se percibía la correspondencia de su alma con la tierna majestad del paisaje⁶⁸.

Era la primera vez que Thibon veía a Simone; este fue su primer contacto con ella. Él no necesitaba ningún trabajador, y menos mujer, pero solo por amistad y atención al padre Perrin, que se la recomendó, la aceptó, pero más bien fue por hacerle un favor. Así fue que consintió que viniera Weil a su casa, a su campo. Desde el primer momento le inspiró un respeto incondicional, el de un ser cuya grandeza singular se da fuera de este mundo a través de todas las divergencias. Apenas adivinaba como un sentimiento de veneración sin saber por qué, ya que su primera impresión fue totalmente opuesta a su manera de sentir, de pensar, a todo lo que para Thibon constituía el sentido y el sabor de la vida. Al encontrarse con Simone, le suscitó un

⁶⁸ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 599.

sentimiento diferente a la antipatía, pero tan penoso por lo menos como la antipatía. Su aspecto físico fue chocante, no era fea, sino prematuramente encorvada por el ascetismo y la enfermedad; solo sus ojos eran admirables pues emergía de ellos un naufragio de belleza; su vestimenta y maleta, inadmisibles, no solo parecían ignorar absolutamente los cánones de la elegancia, sino incluso esos usos elementales que permiten pasar desapercibidos.

Estos y más detalles fueron la impresión de Thibon en su primer encuentro. No obstante, a medida que pasaba el tiempo, esas primeras impresiones desaparecieron por la forma de estar de Weil ante la vida, con sus compañeros de trabajo, ya que, fuera del trabajo, parecía radiante de caridad; se acercaba a dos o tres jóvenes vendimiadores y les daba clases; a los de más edad les aconsejaba según sus ocupaciones. Llegarán a mantener el contacto después de terminar⁶⁹ su contrato de trabajo con él y Thibon la recomendará a otro colega.

El patrón Rieu y su familia la consideraban una persona misteriosa, pensaban que era alguien que tenía bastantes conocimientos, pero no sabían en realidad si su percepción era acertada, no sabían cómo era ella en realidad. A la familia le parecía como un enigma, no la comprendían por algunas ideas que tenía y, sin embargo, la admiraban por su voluntad de hierro en el trabajo y su ilimitada caridad. Ellos se dieron cuenta de que tenía interés por la religión, ya que un día preguntó si sus hijos oraban cada mañana y cada noche. Asistió con ellos a misa el primer domingo, después ya no. Las noches de los domingos salía fuera y, sentada sobre un banco, pasaba largos momentos contemplando las estrellas.

Así pues, la vida de Weil y sus experiencias místicas siguen pareciendo hasta nuestros días un tanto misteriosas. Lo cierto es que las personas que estuvieron a su lado y por quienes conocemos su vida de primera mano presenciaron la profundidad que encerraba su vivir. Son ellos quienes atestiguan lo insólito, a veces incomprensible de su misticismo, ya que muchas veces tocaba el límite de la imprudencia, como a continuación veremos. Solo mencionaremos algunos acontecimientos.

⁶⁹ La vendimia terminó el 23 de octubre. Al día siguiente, el patrón entregó a Simone un certificado atestiguando que había trabajado del 22 de septiembre al 23 de octubre y realizado satisfactoriamente su trabajo. Aunque en realidad el trabajo no le era fácil, pues ella lo compararía con el infierno. Después, le confesaría a Thibon: «Un día me pregunté si no habría muerto y estaría en el infierno sin darme cuenta, y si el infierno no consistiría en vendimiar eternamente» (Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 617).

Primero, en lo tocante a ella y a su salud ya que, como bien sabemos, murió por tuberculosis e inanición. Cada persona que se acerque a leer su pensamiento le dará el valor que en buena medida comprenda: «Al final, la cuestión de saber lo que verdaderamente quería sigue siendo oscura y probablemente nunca la sabremos»⁷⁰. Por una de las cartas al padre Perrin se conoce que ella intuía su muerte prematura, pues, al marcharse de Marsella, tenía el presentimiento de que no duraría mucho tiempo. Pero, al parecer, le causaba cierta tristeza darse cuenta de ello, ya que, cuando le preguntaban sus conocidos sobre la cuestión, percibían en ella un dolor profundo sin poder evitarlo, como algo que estaba fuera de su misma voluntad, aunque bromeaba al respecto.

Al preguntarle la misma Pétrement por qué se infligía tal abstinencia de alimento, de comodidades y de bienestar, afirma «no me dio ninguna razón». La madre de Weil le contó a Pétrement que dormía en el suelo, si es que dormía porque, al parecer, utilizaba poco la cama y se confirma por todos los escritos que dejó, que eran muy abundantes, que empleaba gran parte de la noche para escribir.

Me habló de una investigación que quería hacer sobre una cuestión de biología. Me pareció comprender que intentaba averiguar si los seres podrían vivir sin comer o, más bien, nutriéndose exclusivamente de la luz solar y de ciertos cuerpos minerales. Esta orientación de esas investigaciones no me gustaban (Pétrement), como tampoco a Bercher; sospechaba que había allí algún peligroso designio. Aunque presentara su investigación como algo que para ella solo tendría un interés teórico.

Cuando se le hablaba de salud, bromeaba. Pero, como ya he dicho otras ocasiones, tras esas bromas había un sonido triste, como si, a pesar suyo, algo en ella se doliera⁷¹.

Otros muchos, como el señor Rieu, recuerdan las dificultades que tenían para hacerle comer: «Había que forzarla pues, por sí misma, apenas hubiera probado bocado, ya que se privaba de alimento». Kirby recuerda haber hablado con ella de Dios y del infortunio. También le hacía saber que no comía lo bastante para vivir adecuadamente, a lo que Weil contestaba, no solo a él sino a más personas, que no se consideraba con el derecho a comer más que sus compatriotas que permanecían en Francia. Todos los que la conocieron coinciden en que estaba obsesionada por la situación de Francia y la poca implicación directa que ella podía tener. Con respecto a

⁷⁰ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 722.

⁷¹ *Ibid.*, 611.

su salud, habría muchos episodios de esta índole, y algunos renunciarían a ayudar a Simone por su terquedad:

El doctor Chevalier, oficial, médico también en el hospital de Neufchateau. El mismo que posteriormente diría al doctor Weil: «Mira, prefiero no tratar ya a tu hija». Pues le había prescrito un tratamiento que Simone no quiso seguir.⁷²

Descuidaba también sus dolores de cabeza, llegados a tal grado que su padre le tenía que aconsejar que se aplicara los tratamientos, pues sino empeoraría cada vez. Simone no paraba nunca, era incansable. Un descuido que sobrepasó a sus padres fue el accidente que tuvo a sus 27 años, en 1936, tras estallar la guerra civil española. Ella se unió como voluntaria y, para su sorpresa, Berthomieu la envió a la cocina supuestamente para que no corriera peligro, aunque lo cierto es que no está clara cuál fue la intención. Simone se resignó la primera vez, pero después protestaría reivindicando querer correr el mismo peligro que los demás.

Un día por la mañana, hora en que su miopía le jugaba malas pasadas, encendió fuego para la cocina en un gran agujero cavado en la tierra, con el objetivo de evitar cualquier luz que pudiera revelar que estaba ahí. El agujero estaba al mismo nivel del suelo y, sobre el fuego enterrado de brasas, había plantado una enorme sartén con aceite hirviendo para frituras. Simone no lo vio y metió todo el pie, sufriendo graves quemaduras en toda la parte de la pierna izquierda y en la corva. Aunque el calzado la protegió un poco, fue inevitable la gravedad del asunto. Cuando Carpentier le retiró la media, la piel se adhería al tejido. Tuvo que ser trasladada inmediatamente hasta la embarcación y la mandaron de regreso a Pina. Por la noche, ya vendada, volvió con los hombres del abastecimiento, a pesar de sufría mucho porque las heridas eran muy profundas. Al verla sus compañeros castañear los dientes a causa del dolor, se dieron cuenta de lo grave de su estado y Carpentier la reenvió a Pina, no sin dificultad, pues se necesitó mucha diplomacia de sus compañeros para obligarla a reembarcar.

Sus padres, después de toda una travesía siguiendo las pistas para encontrar a Simone, lograron pasar la frontera y llegaron a Barcelona el 4 de agosto. Allí la buscaron sin éxito. Una pareja les dio pistas, pero sin poder afirmar nada concreto con respecto a dónde pudiera estar su hija: «Se ha ido con un grupo de periodistas pero les ha dejado por el camino, y después no sabemos qué ha sido de ella». Los Weil fueron a la sede de una organización obrera de solidaridad y dejaron su dirección por todas

⁷² S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 27.

partes. Al parecer, un periodista les preguntó: «¿Son ustedes los padres de Simone Weil? Me temo que ya no la volverán a ver». Sus padres recordaban con desconcierto y confusión que ellos mismos habían acompañado a su hija hasta la estación para que se fuera a España.

Una noche, devuelta de una reunión, dijo a sus padres: «Me voy a España». Ante la desesperación, añadió, podéis estar tranquilos, me voy como periodista. En efecto, había logrado hacerse con un carnet de periodista.

La llevaron a la estación, yéndose ellos después a la sede de los ferroviarios. Había ahí sindicalistas que conocían a Simone; hablaron con ellos diciéndoles: «Simone ha salido para España y queremos seguirla». A los sindicalistas les pareció muy bien: «Sí, es mejor que la sigáis, para que no haga tonterías»⁷³.

Desde entonces, Simone causaba controversias y desasosiego a quienes más la querían. La desesperación e incertidumbre de sus padres al no tener noticias de dónde estaba, con quién, cómo se encontraba y en qué condiciones vivía, estaba causando en sus padres un gran estado de impotencia, hasta que recibieron una carta de una vieja anarquista a la que llamaban la «Tía Louise». Ella les escribió lo siguiente: «He visto a Simone. Le he dado un jalón de orejas, hace muchas tonterías; está herida, pero la volverán a ver». Los Weil pasaban sus noches en las Ramblas esperando que llegaran los convoyes procedentes del frente, con la esperanza de ver aparecer a Simone. No obstante, llegó de día. Cuando estaban sentados a la mesa en la que comían, apareció ella, sonriente, feliz. Les contó lo que había pasado. Subieron a la habitación y el doctor le revisó la pierna. Quedó horrorizado al ver la llaga, muy extendida e infectada. Fueron deprisa a ver a Miravitles, y les dijo que había que hospitalizarla, por lo que los llevó a Sitges, al hospital militar.

El médico que la atendió mostró cierta hostilidad desde el primer momento. Días después, a Simone le seguían castañeando los dientes y llegó a supurar. El doctor Weil le tomó la temperatura y, al comprobar que tenía fiebre, fue a buscar a su colega español y le pidió que alguien viniera inmediatamente a ver qué había debajo de aquella venda. Esperaron y nadie llegaba. Entonces, el doctor Weil pidió a Michel Collinet que los llevara en su coche a la pensión donde ellos se hospedaban y ahí, por fin, su padre pudo cuidar de ella. De haber permanecido ingresada, creen que hubiera sido necesaria la amputación de la pierna.

⁷³ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 410.

Los padres de Simone tuvieron que realizar una gran labor para convencerla de que tenía que volver con ellos a Francia. A todos los que venían a verla les pedían que la aconsejaran y unieran esfuerzos para que ella aceptara el viaje, ya que allí la podrían cuidar y su pierna curaría enseguida. Esta labor tuvo éxito el 25 de septiembre, día en que cruzaron la frontera los tres. Su pierna no sanaba, por lo que tuvo que seguir pidiendo permisos cada trimestre ante el ministerio de Educación, a su pesar. Pero su herida y los dolores de cabeza la mantenían impedida, debido a que cada vez eran más intensos e impedían que terminara los trabajos intelectuales que se proponía, porque los interrumpía constantemente por esta situación⁷⁴.

El certificado atestigua que sufría quemaduras de segundo grado, gran fatiga general y cefaleas, razón por la que fue liberada de toda obligación profesional e imposibilitada para volver por el momento a España.

Otra situación de imprudencia a causa de su compromiso social y su constante ayuda a los pobres, ocurrió estando en el piso de sus padres en París los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1934. Trabajaba arduamente, ya que tenía que terminar la redacción de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Tardó más tiempo del previsto pues, aunque al principio había previsto que sería una redacción corta, en forma de artículo, se fue ampliando hasta convertirse en libro. Además, sus continuos dolores de cabeza le impedían escribir, y tenía que interrumpir el trabajo, retrasando así la redacción y las conclusiones. Cuando le pedían el trabajo, alegaba que necesitaba unos días más, luego otros días y otros días más, y así hasta concluir con dificultad su redacción.

Mientras tanto, sus padres, deseosos de volver a ver a su hija, fueron en tren para encontrarse con ella. Llegaron al piso hacia la media noche y descubrieron que no había nadie. El doctor Weil fue al cuarto de baño y regresó después junto a su esposa diciendo: «No comprendo muy bien lo que está pasando, en el cuarto de baño hay cosas que no son nuestras». También en su dormitorio encontraron ropa que no reconocían y una mochila sobre la cama. Esperaron impacientes y, cuando por fin llegó Simone, a la una de la mañana de una de sus reuniones, se sorprendió por

⁷⁴ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 719-722: Esta situación también supera cualquier elucubración que se haga de ella. Al parecer, estaba realmente impedida por los dolores, pero hasta el final no dejó de escribir. Tenemos conocimiento de ello por sus cartas y por la doctora que la atendió en la última etapa de su vida en el hospital. La doctora Broderik dice que hablaba a menudo con ella y que conservaba lucidez mental; sin perder el resplandor de su mirada, podía leer y escribir. Dijo que parecía sufrir más moralmente que físicamente. De las últimas cosas que contó a la doctora, encontramos esta bonita afirmación: *que ella era filósofa y que se interesaba por la humanidad*.

encontrar a sus padres allí, ya que ella no los esperaba ese día. Exclamó riendo: «Menuda faena que os he hecho», y les explicó que se había encontrado con un alemán en la calle, refugiado, sin domicilio, por lo cual le brindó un alojamiento provisional. Por lo visto, al principio, se había alojado en el Ejército de Salvación, pero no podía seguir allí porque no tenía dinero pagarlos tres francos que le cobraban cada día.

La sorpresa de sus padres fue enorme, al igual que la intranquilidad que vivía Adèle, la asistente de los Weil desde que estos se instalaron allí en el año 1930. Su intranquilidad era por ver a un desconocido en casa, con aspecto bastante desagradable e incorrecto. Simone pidió a Adèle que fuera a comprar dos buenas chuletas para sus padres, otra para ella y otra para ese hombre. Los Weil, ante la incertidumbre de la situación, lo único que hicieron fue cambiar las pertenencias del alemán al séptimo piso, donde había una habitación vacía. El doctor Weil esperó a que regresara el alemán y lo condujo a su nueva habitación. Es notable el hecho de que Simone no medía los peligros para ella y los suyos.

Otra de sus aventuras fue en su tercera semana de trabajo en la Renault, donde hablaba con uno de los obreros. Uno de sus temas era lo penoso que resultaba caminar bajo el sol cuando no se comía lo suficiente. Ella, por su parte, había decidido no gastar más de trescientos francos diarios, con la correspondencia incluida. Ambos se preguntaban qué sería más penoso, tener hambre o trabajar. La señora Weil contó a Pétrement que Simone, en una ocasión, había dado un paseo imprudente por los muelles de abajo, situados junto a la orilla desierta, con un obrero al que no conocía mucho y que no tardó en hacerle ciertas proposiciones. Este, al ver que se había equivocado, no insistió. No obstante, Simone tenía miedo de abrir la puerta de la casa cuando llamaban al timbre, puesto que había dejado todos sus datos junto con la dirección de su casa.

La misma situación vivió con uno de los obreros que volvía de Abisinia, en un tren de Roma a Terentola. Él hablaba francés y se pusieron a conversar amablemente. El hombre le dijo a Simone que pronto volvería a París, por lo que ella le dio su dirección por si necesitaba ayuda. Él le propuso matrimonio cuando llegó a Francia, a lo que Simone respondería que no le conocía lo bastante como para contraer matrimonio con él. La madre de Simone cuenta muchas imprudencias de su hija, siempre envuelta en ellas por ayudar a los pobres y por su elección de sufrir, antes que

vivir con un horizonte estrecho y limitado, como ella consideraba que era una vida monótona, sin ayudar a los demás, sin sufrir por una causa.

Es preciso decir, como diría Weil de los jóvenes campesinos de Rávena: «Existe una hermosa humanidad, su nobleza, su sencillez de aspecto y una actitud que obligan a la admiración»⁷⁵. En el caso de Weil, podemos afirmar que su actitud sencilla e imprudente por ayudar al que sufre, obliga a la admiración.

La evidencia de estas imprudencias, más que contradecir sus experiencias místicas las confirman, pues el grado de amor al prójimo entrelazado con la concepción de Dios señalan una actitud religiosa auténtica que va más allá de un comportamiento humano que se pueda explicar de forma totalmente racional.

⁷⁵ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 448.

CONCLUSIÓN

Hablar del Ser superior ha sido tarea difícil, más aún si renunciamos a hablar de ese Ser solo de manera teórica, lo que para nosotros hubiese resultado tarea imposible ya que partimos de la actitud religiosa al lenguaje religioso, siendo así que nuestro primer acercamiento parte del hecho humano, de alguien, de una persona que se posiciona ante el mundo con cierta actitud. Sobre esto diría Simone Weil que es: «Lo importante, puesto que estamos en este mundo. Y esto no dependía del problema de Dios. Esto era verdad al menos para mí, pues jamás he dudado a la hora de adoptar una actitud; siempre he optado por la cristiana como única actitud posible»¹.

Así pues, la actitud es una forma de posicionarnos ante el mundo, ante la realidad que nos rodea, ante las situaciones. Esta forma de estar en el mundo conlleva una serie de acontecimientos que te hacen adoptar un tipo de lenguaje, como hecho meramente humano en palabras de Heidegger². Citando a otro autor el filósofo alemán dijo que «El hombre es hombre en cuanto es capaz de hablar»³. Se es religioso solo cuando el hombre, si cree en algo que le es incuestionable a su realidad, se hace religioso, cuidadoso de ello. Porque hacerse hombre es, en cierta medida, ser persona religiosa, ya que esta actitud ante la vida tiene consecuencias pragmáticas. El hablar sobre un Ser superior no es un simple decir religioso, sino que es un lenguaje que conlleva significado (semántica), praxis vital (pragmática) y signos (semiótica) necesarios ante el

¹ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 38.

² Hablamos en la vigilia y en el sueño. Hablamos sin parar, incluso sin pronunciar palabra, cuando escuchamos o leemos; hablamos tanto si nos dedicamos a una tarea o nos abandonamos en el ocio. Hablamos constantemente de una u otra forma. Hablamos, porque hablar es connatural al ser humano. El hablar no nace de un acto particular de la voluntad (M. HEIDEGGER, «El habla», 127).

³ *Ibid.*

actuar de la vida. Simone Weil afirmó: «Debe impregnar el lenguaje y toda la manera de ser»⁴.

Hablar desde la teoría del lenguaje religioso es hablar de los sentimientos que alberga ese Ser superior en el modo misterioso de su obrar en el mundo y en la persona; en la persona a través de su mundo interior y exterior en cuanto a su relación con él. Se trata de una relación entre lenguaje, pensamiento y mundo, como ya lo hemos probado en las teorías filosóficas del lenguaje.

En conclusión, y refiriéndonos a nuestra filósofa Simone Weil a partir de aquí, en esta realidad del lenguaje religioso cristiano: es la Encarnación de Dios, que sigue participando de manera pragmática en nuestra condición sufriente hasta llegar a comprender con Él su extremo de amor no teórico, sino en su lenguaje de amor meramente práctico y comprometido con esas realidades. El acierto del lenguaje en cualquier forma religiosa que se simbolice es el lenguaje del amor práctico: «Aunque hablara la lengua de los hombres y de los Ángeles, sino tengo amor de nada sirve» (Cfr. 1 Cor 13, 1-13). Apela al término «caridad», «fe», aunque son diferentes formas de expresar el lenguaje religioso en distintas palabras. Las dos formas de caridad lo son todavía más en cualquiera que sea capaz de movimientos prácticos de compasión para los desdichados. Esta compasión, si es pura, es más eficaz, ya que posee implícita y realmente el Amor puro de Dios como germen de la naturaleza en los gestos de bondad humanos. Dios salva a quienes, con corazón limpio, dan un trozo de pan sin pensar en absoluto si recibirán beneficio alguno, solo por el hecho de amar de verdad.

Y los que amaron así, sin interés ni siquiera de servir a Dios, sino por un amor puro, absolutamente puro, se preguntarán: Señor, ¿Cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer, o sediento, y te dimos de beber? En verdad os digo que cuando lo hicisteis a uno de estos hermanos míos, aun a los más pequeños, a mí me lo hicisteis (Cfr. Mateo 25, 37-45). Es así como, según Simone, se concretaría la pragmática de la palabra Encarnación⁵ del hijo de Dios vivo que viene a las realidades y que se encarna con todas las consecuencias humanas, redundando en el lenguaje cristiano, en el lenguaje de la Encarnación del Verbo Divino: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único» (Jn 3, 16); «Al principio existía la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1-14).

⁴ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 579.

⁵ Con respecto a la Encarnación realiza un planteamiento, pues, en su opinión, había habido encarnaciones del Verbo anteriores a Jesús; y cita a Melquisedeq, Osiris y Krishna.

A esta forma infalible del lenguaje religioso apelaba Simon Weil en cuanto a sus cuestiones prácticas de la vida cristiana, el hecho de la palabra amor en las realidades de sufrimiento. El hecho significativo del amor lo experimentó tan radicalmente de Dios que fue otra de sus realidades indestructiblemente cuestionables, aunque no pudiera verbalizarlo con la limitación del lenguaje humano y apelara al lenguaje de la experiencia: *El pensamiento de la Pasión del Amor de Cristo se apoderó de mí para siempre. Jesús vino y me tomó.*

La otra idea práctica de la palabra, la de adherirse a la Iglesia, tiene consecuencias para ella prácticas, ya que unirse a la Iglesia, en este caso la católica, debería ser de hecho y no de derecho. Hay que ser católico, es decir, no estar ligado por un hilo a nada creado (Iglesia institucional), sino a la totalidad de la creación; Universalidad que solo puede darse en alguien que está fuera y dentro, que es católico, que es Universal: «Nunca se ha hecho limpieza filosófica de la religión católica, para hacerla habría que estar dentro y fuera de ella»⁶. Libre de tiempo, libre de todo, libre de todos, incluso con una libertad absoluta de espíritu para acoger la voluntad de Dios.

Esta idea la llevó en su vida práctica hasta las últimas consecuencias de no aceptar el Bautismo, porque no lo comprendió como voluntad de Dios. Su actitud religiosa en cuanto que era incuestionable realidad no le hizo cambiar de opinión ni al límite de sus deseos, pues anhelaba comulgar y deseaba ser bautizada, pero creía que la voluntad de Dios era que no entrara a la Iglesia en ese momento. Y no se puede decir que estuviera fuera, porque ella misma consideraba que pertenecía al cristianismo: «Yo sabía muy bien que mi concepción de la vida era cristiana y por tal motivo jamás me vino a la mente la idea de entrar en el cristianismo. Tenía la impresión de haber nacido en su interior. Pero, si entrar, era añadir dogmas y aceptar todo lo prescrito al punto de sentirme obligada a ello, entonces me parece improbable que yo pueda adherirme con dichas condiciones»⁷. Simone cuestionaba así al padre Perrin:

Al respecto, ese apego es quizás para usted como un hilo muy delgado del que habla san Juan de la Cruz, que, en tanto no se ha roto, mantiene al pájaro ligado a la tierra tan firme como pudiera hacerlo una gruesa cadena de hierro. Debe romperlo, es difícil, pero la obligación es imperiosa si realmente católico para usted significa Universal; por ello, no veo cómo evitar la conclusión de mi vocación, es decir, ser cristiana católica fuera de la Iglesia. La posibilidad de tal vocación implicaría que la Iglesia no es tan católica de hecho como lo

⁶ S. WEIL, *Carta a un religioso*, 11.

⁷ *Ibid.*, 39.

es de nombre, y que deberá serlo algún día, si está destinada a cumplir su misión y bautizarlos a todos en el nombre del Padre, del Hijo y del espíritu Santo. El agua y el Espíritu es, pues, un sentido simbólico al igual que simbólica es el *agua* en el sentido al que refiere esta realidad de hecho y de derecho⁸.

La experiencia de Simone Weil tiene mucho que decir a este nuevo modo de estar ante el mundo. Se trata de revalorizar el lenguaje religioso desde la inteligencia en su justa medida, afrontar estos problemas con una mirada nueva, limpia y, sobre todo, con una actitud comprometida, en su diario vivir, sin acomodarse al tiempo presente. Weil recupera, a mi modo de ver, la Actitud Religiosa, el Lenguaje Religioso desde su perspectiva intelectual pragmática para esta nueva época. Son conceptos indispensables de una filosofía que se entiende así misma como forma teórica de aquella razón que con libertad quiere devenir en práctica. Además, la acción es una característica del lenguaje cristiano indiscutiblemente propia: «La fe sin obras está muerta» (St 2,14).

Somos conscientes de que lo mejor de Simone Weil está por decirse. Para concluir nuestro estudio, podemos referirnos a nuestros dos puntos como ejes central es que han marcado la vida sobre todo en la segunda parte de su pensamiento, que era filosófico-religioso. Como afirma Pétrement:

Lo que más me asombró del encuentro con Simone fue su cambio de carácter, no solo de humor, sino que era un carácter, una actitud forjadas en la vida a lo largo de los años, ya no era la impulsiva, drástica, sino un carácter modelado por el sufrimiento y la gracia de un ser superior que se había apoderado de ella, su carácter era dulce, sereno, tierno, bondad sosegada. Se había convertido en alguien cuya compañía, más que nunca, resultaba encantadora. Nunca la había visto en ese punto, no se indignaba con facilidad como anteriormente le era propio de su carácter. Sus intereses eran cada vez más relativos a la religión, las charlas antes filosóficas, ahora se tornaban en religiosas. El cambio profundo en su filosofía se había producido y la penetración en ella era la idea de gracia⁹.

Dos palabras que para ella eran un obstáculo infranqueable en la encarnación del cristianismo eran: *anatema sit*. Simone afirmaba que por esas dos palabras ella permanecía al lado de todo aquello que no puede entrar en la Iglesia, ese espectáculo universal:

Y sigo tanto más al lado de la Iglesia cuanto mi propia inteligencia pertenece a esas cosas. *La función de la inteligencia exige una libertad total*. Para que la actual actitud de la Iglesia

⁸ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 60.

⁹ Cfr. S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 609- 618.

sea eficaz y realmente penetre, como una cuña, en la existencia social, con práctica de la *Doctrina Social* de una Iglesia verdaderamente católica es necesario un cambio, o por lo menos la actitud abierta al cambio, con el firme propósito de cambiar¹⁰.

Simone Weil toma posición ante la palabra monotonía: «Solo una cosa hace soportable la monotonía: una luz de eternidad, la belleza. Por tanto, el pueblo necesita poesía como necesita pan. Necesita que la propia sustancia cotidiana de su vida sea poesía. Y esa poesía sin más, no puede ser otra cosa que religión»¹¹.

Simone formula su gratitud al padre Perrin, y la asemeja a la de un mendigo. «Respecto a mi situación es parecida a la de un mendigo sometido por la indigencia del hambre que, habiendo ido durante años a una casa próspera en busca de pan, no hubiese sufrido ninguna humillación. Si ese mendigo tuviera una vida para dar por cada trozo de pan, las daría todas, no pensaría en ningún momento que su deuda hubiera menguado»¹². Así continúa nuestra filósofa:

Es el propio benefactor, como portador de Cristo, el que hace entrar al propio Cristo en el desdichado hambriento con el pan que le da. El otro puede o no dar su consentimiento a esta presencia, exactamente igual que quien comulga. Si el don es bien dado y bien recibido, el paso de trozo de pan de un hombre a otro es semejante a una verdadera comunión.¹³

Dar un pan al hambriento no es solamente una obra de caridad cuando se da con el corazón puro, libre de compromiso, generoso, sino que es un auténtico don. *El pan al hambriento es un don divino*, alimento espiritual, porque es portador del mismo Cristo.

Simone, en su carta biográfica espiritual, le deja claro a Perrin que su fe es implícita desde niña. El padre Perrin la considera digna de llamarse cristiana¹⁴, pero ella cree que lo ha sido de manera implícita durante toda su vida y le muestra el empleo de palabras, del lenguaje religioso: «Le aseguro que, cuando a propósito de mi infancia y mi juventud, empleo las palabras vocación obediencia, espíritu de pobreza, pureza, aceptación, amor al prójimo y otras semejantes, es rigurosamente con el significado que para mí tienen en este momento»¹⁵.

¹⁰ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 52.

¹¹ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 639.

¹² S. WEIL, *A la espera de Dios*, 58.

¹³ *Ibid.*, 88.

¹⁴ Existe el dato de enfermeras del hospital donde Simone pasó los últimos días (S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 720). Si bien, cuando se le preguntó para ponerlo en la carpeta, cuál era su religión, ella dijo que era judía y que quería ser católica, aunque tuviera puntos no resueltos. En este sentido, el lenguaje religioso práctico implica silencio, calma, paciencia, espera de Dios.

¹⁵ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 58.

En la palabra verdad engloba también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trata para mí de una forma de pensar la analogía entre gracia y deseo. Como ya hemos comentado, desde niña había recibido la convicción de que, si se deseaba pan, nunca recibiría piedras, y esto lo sabía sin haber leído el evangelio. También desde pequeña tuvo la idea cristiana de la caridad, a la que el evangelio varias veces da el nombre de justicia.

La idea de pureza, con todo lo que esta palabra puede implicar para un cristiano, se adueñó de mí a los dieciséis años, tras haber atravesado durante algunos meses las inquietudes sentimentales propias de la adolescencia.

La idea me surgió durante la contemplación de un paisaje de montaña y, poco a poco, se me ha impuesto de manera irresistible.¹⁶

Por esta y otras experiencia cree Simone que a veces se comete abuso de poder cuando se pretende obligar al amor y a la inteligencia a depender de su lenguaje por norma. Este abuso de poder en el lenguaje no procede de Dios, sino que proviene de la intención natural de toda colectividad, por mero placer de abuso. Por tanto, el lenguaje religioso implica silencio de Dios, la calma de Dios, nos mantiene en una actitud expectante. Nunca mejor dicho: *A la espera de Dios*.

Simone llegará a comprender, en su paciente actitud de espera, la voluntad de Dios, la existencia de un Ser superior que no se toma la justicia por sí mismo, sino que esa idea se impone con determinación a la inteligencia a través de la vía estética, como fue su segundo encuentro con el cristianismo en Asís. La vía de la estética, la belleza, expresada por san Agustín de la siguiente manera:

Entonces me dirigí a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne:

habladme de mi Dios, ya que vosotras no lo sois. Decidme algo de él.

Y me gritaron con voz poderosa: él es quien nos hizo.

Mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza”.

(SAN AGUSTÍN, *Confesiones* X, 6, 9)

¹⁶ *Ibíd.*, 39.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Simone Weil consultadas

S. WEIL, *A la espera de Dios*, Madrid 2014.

———, *Carta a un religioso*, Madrid 2011.

———, *Echar raíces*, Madrid 2014.

———, *La gravedad y la gracia*, Madrid.

Otras obras

ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso-Dios en la filosofía analítica*, Madrid 1979.

BELLOSO ROVIRA, J. M., *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1991.

BIBLIA de AMÉRICA, Madrid 2013.

BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, Barcelona 1972.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CEC).

COLES, R., *Simone Weil*, Barcelona 1990.

CONESA F. – NUBIOLA J., *Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1999.

CRUZ, M., *Filosofía contemporánea*, Madrid 2010.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1981.

ESQUIROL, J. M., *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*,
Barcelona 2015.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994.

FORCADES, T., *Por amor a la justicia*, Madrid 2015.

FRAIJÓ, M., *Filosofía de la religión*, Madrid 2010.

- GADAMER, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona 1990.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., – MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973.
- GUTIÉRREZ, C. B., *Temas de hermenéutica: conferencias y ensayos*, BOGOTÁ 2002.
- HEIDEGGER, M., «El habla», *Revista de filosofía* 8 (2-3) (1961), 127-140.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas VI*, Madrid 1964.
- LAROUSSE, Voz «Pragmática» y «Pragmatismo», *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 2003.
- LUCAS HERNÁNDEZ, J. de S., *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid 1999.
- OTTO, R., *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid 2016.
- PÉTREMENT, S., *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid 1997.
- QUINTANILLA, P., «Lenguaje y pensamiento: Aristóteles y el modelo de la melodía» , *Areté: Revista de Filosofía*, III (1) (1991), 23-40.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid 1979.
- , *De Magistro*, Madrid 2003.
- SANTO TOMÁS de AQUINO, *Suma teológica*, Madrid 2001.

ÍNDICE

RESUMEN	5
ABSTRACT	7
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I: La actitud religiosa	13
1. Las varias expresiones de actitud religiosa	17
2. Actitud religiosa en su expresión en el nivel racional	17
3. Actitud religiosa en su expresión en el nivel de acción	21
4. Actitud religiosa en su expresión de sentimiento y emoción	23
5. Actitud religiosa en su expresión comunitaria	25
CAPÍTULO II: Teoría del lenguaje religioso	29
1. El término «Dios» carece de sentido	29
2. Semántica del lenguaje religioso	32
a) <i>La teoría de la comprensión analógica</i>	34
b) <i>La teoría de la experiencia religiosa</i>	36
c) <i>La justificación de la racionalidad de la palabra de Dios</i>	38
3. Pragmática del lenguaje religioso	40
4. Discurso del lenguaje religioso	42
5. Alcance participativo del lenguaje religioso en la vida	46
CAPÍTULO III: Simone Weil: segura del amor de Dios y la inadecuación del lenguaje	51
1. Vida de Simone Weil	51
2. Pensamientos filosóficos	53
3. Actitud religiosa y tres experiencias con el cristianismo	60
3.1 <i>Primera experiencia cristiana en Portugal, 1935, a sus 26 años</i>	66
3.2 <i>Segunda experiencia en Asís, a sus 28 años</i>	70
3.3 <i>Tercera experiencia cristiana, en 1938</i>	72
4. Alcance participativo del lenguaje religioso en el intercambio con el padre Perrin ...	75
5. Experiencias místicas e imprudencias	84

CONCLUSIÓN.....	95
BIBLIOGRAFÍA	101
ÍNDICE.....	103