

Diàlegs místics: Heinrich Seuse i Simone Weil

Francesc Agustí Bickart

NIA: 229250

Dirigit per: Amador Vega

Any acadèmic: 2023-2024

Facultat d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra

Agraïments

A Amador Vega per als anys de mestratge, per fer-nos descobrir autors apassionants, i per suggerir l'estudi d'aquest tema inèdit, sense l'ajuda del qual no hi hauria arribat.

Als professors del grau d'Humanitats que han fet d'aquesta carrera un repte intel·lectual i acadèmic, com ara Fernando Pérez-Borbujo, Raquel Bouso, Eduard Cairol, Carles Besa, Miquel Cabal, José-Luis Corazón, Antonino Firenze, Tomas Macsotay, Manel Ollé, Hélène Rufat, Núria Rius, Víctor Farías i Pablo Hernández Sau.

Als meus pares, per la paciència mostrada al llarg de la redacció d'aquest TFG.

Als companys de classe, amb els quals hem fet de l'aprenentatge una experiència d'amistat, de descoberta intel·lectual i humana.

I als amics, Marc, Paul, Isabella, Nit, Clara, Guillem, Elies, Till, Sara, Francesc, Lucía, Anna, Pol, Hugo, Magalí, Oriol, etc., amb els quals espero seguir compartint aquesta passió per viure i aprendre.

Resum

Aquest treball sorgeix a partir de la lectura de dos pensadors místics europeus: Heinrich Seuse, dominic renà del segle XIV, i Simone Weil, pensadora francesa del segle XX. Ens consta que durant la Segona Guerra Mundial, Weil, durant el seu exili a Nova York en 1942, tradueix uns fragments de Seuse sobre mística especulativa. Malgrat estar distanciats per quasi sis segles i viure en contextos històrics, religiosos i intel·lectuals totalment diferents, constatem que aborden temàtiques similars, com ara l'Home, Déu i el camí que ens pot portar cap a la divinitat. El nostre treball té per objectiu principal estudiar quines són les seves similituds o dissimilituds a través de la lectura i comparació de *Vida* de Seuse i de *La pesanteur et la grâce* de Weil. Aquesta exploració ens demostra que, tot i tenir diferències radicals, els pensadors presenten semblances profundes, unides principalment per la preocupació per la conceptualització del món, per l'ésser humà, per l'amor de Déu, i per la unió mística, entesa com fonamental per als dos.

Paraules claus: Heinrich Seuse, Simone Weil, Misticisme, Home, Déu, Amor, Apofatisme, Veritat, Abandó.

Sumari

Agraïments.....	1
Resum.....	2
Introducció.....	4
Biografia de Heinrich Seuse.....	5
Biografia de Simone Weil.....	7
Relació Seuse-Weil.....	10
Objectius.....	11
Materials i metodologia.....	12
Primer capítol: l'Home.....	13
Divisió cos-ànima.....	13
Patiment.....	13
Desig.....	17
Home creat i increat.....	20
Segon capítol: el camí cap a Déu.....	21
Ruptura i mort(s).....	21
Crist.....	23
Intel·ligència i veritat.....	25
Abandó del "jo".....	27
Tercer capítol: Déu o el No-Res.....	32
Ontologia de Déu.....	32
La via negativa.....	35
Amor de Déu.....	37
Conclusions.....	39
Annexos.....	43
Bibliografia.....	46

Introducció

El treball que ens ocupa és de naturalesa complexa. Es pretén fer un estudi comparatiu entre el pensament de dos místics europeus separats per quasi sis segles: Heinrich Seuse i Simone Weil. El caràcter complex neix de l'aiguabarreig que trobarem en els textos estudiats que es mouen entre la filosofia, la teologia, la dogmàtica, l'espiritualitat i el misticisme (Bara Bancel, 2011). L'expert en religions, en mística germànica i hispànica, Alois M. Haas, ens adverteix sovint que cap d'aquestes branques del pensament pot ser menystinguda, i que sovint són mal enteses. De fet, en *Visión en Azul* (1999), llegim un capítol anomenat "Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa", en el qual avisa al lector: "en el título de este capítulo aparecen conceptos combinados que de ningún modo poseen la estabilidad semántica que uno desearía". També és cert que els mateixos termes "intel·lectualitat" i "espiritualitat", malauradament, segueixen sent vistos avui en dia com a incompatibles, o, en tot cas, se li dóna preeminència i més credibilitat a la intel·lectualitat. Precisament, un dels objectius del nostre treball serà el de revisar els possibles prejudicis que es tenen pel que fa a aquestes vies metodològiques híbrides.

Com a punt inicial definirem aquests termes, per tal d'oferir un marc conceptual clar abans d'endinsar-nos en la figura dels autors. La intel·lectualitat és la qualitat d'allò intel·lectual, relatiu a l'enteniment (IEC, 2023), però també es pot referir al conjunt d'intel·lectuals d'un espai físic, temporal o conceptual (p.ex. els intel·lectuals medievals o els intel·lectuals francesos). Per explicar el que és l'espiritualitat en el context cristià, Haas (1999) contempla el "*fides qua* (la fe per la qual se cree)" i la "*fides quae* (lo que se cree)", en altres paraules, l'espiritualitat pot tenir lloc en un quadre institucional, dogmàtic, eclesiàstic, acordat amb les normes, però també pot tenir lloc en un tipus de creença més personal, subjectiva, tot i que també subjecte a la dimensió històrica. Així mateix, Haas (1999) destaca dins d'aquesta mateixa separació en el cor de la cristiandat, un "divorcio entre teología [dogma] y mística [espiritualitat subjectiva]" en els primers segles del cristianisme, tot tenint en compte que hi ha intents repetits d'unificació entre la fe doctrinal i la fe experiencial. Pel que fa a la dicotomia entre intel·lectualitat i espiritualitat, constatem que ambdós conceptes poden ser vies en el cultiu d'una vida interior –que, com veurem, no necessàriament s'exclouen mútuament–. Vet aquí una part de la discussió i de la terminologia que ens acompanyarà al llarg de la nostra recerca.

Aquesta exploració prendrà com a principals autors Heinrich Seuse (1295-1366) i Simone Weil (1909-1943), dos personatges que, malgrat la separació temporal, solquen aquestes aigües complexes, cadascun amb les seves particularitats però també amb les seves semblances. Necessitem, primerament, exposar els punts claus de la biografia d'aquestes figures: parlarem del seu recorregut vital, el context històric i intel·lectual, de les escoles de pensament relacionades, i de la seva obra. Comencem, lògicament, per Seuse.

Biografia de Heinrich Seuse

Heinrich Seuse (originalment *der Süß* en alt alemany mitjà, però també traduït com a *Suso* en llatí, *Suson* en francès i *Susón* en espanyol) és considerat un dels tres màxims representants de l'Escola Mística Renana, juntament amb Johannes Tauler i llur mestre, Eckhart von Hochheim (Garí, 2013). Neix probablement a Constança (actualment Alemanya) a finals de segle XIII (Jarczyk; Labarrière, 2002) i entra amb una edat molt jove –de fet, als tretze anys, edat canònicament il·legal, com assenyala Blanca Garí (2013)– en l'ordre dominicana en la seva ciutat. Allà, segueix una formació dominicana i esdevé monjo, iniciant-se en les “disciplinas propias de la espiritualidad de los Predicadores” (Garí, 2013). Entre 1319 i 1321 continuà la seva formació, ara de filosofia i teologia, en un convent dominic a Estrasburg, convent en el qual ensenya Eckhart. A partir de 1327 comença la seva funció de lector, però aquest període és marcat pels processos inquisitorials que pateix el seu mestre, Eckhart, que mor en 1328. Són condemnades en 1329, postmortem, 28 proposicions del Mestre sota la butlla papal de Joan XXII (Bihlmeyer; Tüchle, 1963-1969).

És en aquest context i en aquestes dates que escriurà el *Petit llibre de la Veritat*, en defensa del Mestre: aquest text va ser motiu de denúncies i, Seuse, tot i ser jutjat i exculpat, és rellevat del càrrec de lector (Garí, 2013). Posteriorment a aquests fets, Seuse entra en una etapa d'asceti duríssima, de mortificació, que abandonarà més endavant per “sustituïr-la per una pràctica espiritual més elevada que gira en torno al abandono espiritual [...] como camino superior y verdadero hacia la perfección”. Tots aquests fets són recollits més tard en la seva obra més coneguda, anomenada *Vida*, que uneix característiques biogràfiques, sapiencials, però sobretot mistagògiques (Seuse, 2013). La mistagògia pot referir-se en el context cristià a una “Explication théologique et symbolique des rites liturgiques de l'initiation, en partic. ceux du baptême et de l'eucharistie” (CNRTL, 2012), però aquí l'utilitzarem essencialment per descriure la “iniciació en els misteris” (enciclopèdia.cat, 2024) pel que fa a l'objectiu

final dels místics, això és, la unió amb Déu. La mistagògia és reivindicada, com bé veurem, com a mètode de comunicació fonamental per Haas i també Garí, la traductora, comentadora i editora del text de *Vida*, que també ens confirma aquesta intenció: Seuse vol convertir aquest escrit amb característiques biogràfiques en un relat que construeix “la figura de Seuse [o el Sirviente de la Eterna Sabiduría] como modelo del camino del ‘abandono’ o *Gelassenheit* que conduce a la perfección espiritual y a la unión mística”. Altres obres, com *El llibre de la Saviesa Eterna*, també tenen aquesta orientació que es consideren com una “synthèse équilibrée et pédagogique” (Bara, 2018). Trobem una retòrica entre deixeble i “la Saviesa” en la major part de la seva obra. Tota l’obra de Seuse va ser recopilada al final de la seva vida en el llibre *Exemplar*, aquest és la suma de quatre llibres: *Vida*, *El llibre de l’eterna Saviesa*, *Llibret de la veritat* i finalment pel *Petit epistolari*.

Per finalitzar, unes últimes anotacions que són conseqüents a la vida i l’obra de Seuse. En primer lloc, la seva íntima connexió amb el que Garí (2013) anomena “el univers simbòlic femení”. Aquestes relacions espirituals no sempre són de caire jerarquitzat home > dona, sinó molt variades. Seuse s’inspira d’escriptores condemnades com ara Marguerite Porete i les beguines, i manté connexions epistolars i de tutoria amb Elsbet Stagel, que tindrà una forta influència en l’escriptura de *Vida*. Joga un paper important en la formació del diàleg d’aprenentatge, en el rol d’alumne, però també juga un paper en l’escriptura mateixa del text: “On a bien des raisons de penser qu’elle compléte ses informations de droite et de gauche” (Jarczyk; Labarrière, 2002). Seuse està constantment en relació amb el món femení, sigui amb persones (la seva mare, la seva germana, algunes dones “caigudes” en el pecat, mares de nounats, etc.), sigui amb la idea d’engendrament que hereda del seu mestre i que ell també aplica: “le néant éternel, en sa fécondité, a donné à toutes choses.” (vegeu: annexos, Weil, 2006).

En segon lloc, unes anotacions més aviat històriques, però importants per la nostra tasca: cap a 1338-1339, el nostre predicador pateix un exili a causa del conflicte de poders entre l’imperi i el papat (Jarczyk; Labarrière, 2002). A part d’aquest trencament momentani palpable, Seuse pateix nombrosos esquinçaments de caire més espiritual (vegeu el capítol 2.1, Ruptura i mort(s)).

Com a conclusió, esmentem breument el context intel·lectual i històric en el qual es troba Seuse de manera més general. Ens situem en una època posterior als textos de Sant Agustí i

de Sant Tomàs d'Aquino, dos dels pares de l'Església amb més influència per la conformació de l'Església Catòlica, però també per a la Inquisició i de la futura Contrareforma en el cas de Sant Tomàs. Les idees tomistes, com podrien ser la separació entre fe i raó (i la posterior subjugació de la raó, en cas d'incoherència), l'existència de Déu i la creació del món per Déu (donant-li així el seu Ésser), estan sense cap mena de dubte en les bases teològiques de Seuse (2013: 169). És així mateix perceptible la influència platònica i aristotèlica en aquestes idees. També ens trobem, com hem avançat, en un moment de persecució forta del dissens, com veiem en el cas d'Eckhart i el propi de Seuse, però també en les dones místiques com el cas de Marguerite Porete, les idees de la qual encara ressonen en l'obra de Seuse. Hi ha un intent obsessiu de la part de l'Església d'hegemonia de la fe i de la doctrina, que ja no només es focalitza en l'heretgia càtara, sino que observa amb recel qualsevol moviment a l'interior de l'Església. Aquesta època podria ser entesa com una mena de proto-protestantisme, en la qual tenen lloc lectures més individuals dels textos sagrats, en el qual hi ha una crítica forta cap a l'Església, la seva opulència, sumat a la desestabilitat vingudes amb la Petita Edat de Gel i les primeres epidèmies de pesta bubònica. Tot plegat, un moment intens, tant a nivell intel·lectual com a nivell històric, ple d'esdeveniments desestabilitzadors.

Biografia de Simone Weil

Passem, ara, a explicar el recorregut de Simone Adolphine Weil. Nascuda a Paris en 1909 en el si d'una família jueva atea, Simone Weil rep, com passa també amb Seuse, una formació filosòfica d'allò més rigorosa. Ja des de ben menuda, Weil és recordada pels seus pròxims com una nena extremadament seriosa, amb una fidelitat cap als seus principis tan extraordinària com inaguantable, en el sentit del tracte entre les persones com també cap a ella mateixa: una rigidesa sense igual. Després de completar el Baccalauréat (l'equivalent del Batxillerat) amb setze anys, Weil accedeix al Lycée Henri IV, una de les escoles preparatòries més prestigioses de França, en el qual hi trobarà qui serà el seu mestre i tutor, Alain (pseudònim de Émile-Auguste Chartier). Tres anys més tard, accedeix a l'École Normale Supérieure, en la qual defensarà una tesina sobre Descartes. Els seus estudis acadèmics conclouen amb l'Agrégation de filosofia, les oposicions amb les quals esdevé professora amb només vint-i-dos anys.

Però la seva formació no s'atura aquí, Weil estudiarà i escriurà al llarg de la seva curta vida sense parar, a la recerca de veritats: "la quête des semences de vérité que recèlent toutes les

traditions” (Lussy, 2006). La majoria d’aquestes recerques i idees es troben en els escrits anomenats *Cahiers*, uns quaderns en els quals Weil entreté una activitat filosòfica sense pausa, malgrat els fets que sacsejaren la seva vida, i, de fet, també, gràcies als fets que li sacsegen la vida. La major part del que considerem actualment l’obra de Weil no va ser publicada ni tenia la intenció de ser publicada, com acredita el fet de trobar, en aquests peculiars quaderns, notes de tota mena: principalment idees i recerca filosòfica, però també traduccions seves, problemes matemàtics, esbossos de cartes per a coneguts, i fins i tot notes d’astrologia. Evidentment, ni pensat, ni creat per a un públic lector. Aquest format de textos complica i fa complexa la seva publicació actualment, ja que, excloent-hi els que ella mateixa va preparar i presentar per a la seva publicació (com poden ser els articles proproletariat), la resta no deixen de ser amalgames i assaigs “Frankenstein”, reconstruïts posteriorment pels editors de l’obra de Weil.

Simone Weil neix i es forma en el complex primer terç del segle XX. Sempre l’acompanyaran les guerres i els seus horrors de prop: durant la Primera Guerra, juntament amb el seu pare, cirurgià militar, desplaçats al front; durant la Segona, amb l’arribada de les forces nazis a França. En aquest sentit, Ortega (2007) argumenta que aquest context vital fa que la misèria humana, sempre del costat dels vençuts, aparegui com a punt central del pensament weilià, i, de fet, com a característica ontològica de l’Home. Aquesta aproximació serà una constant al llarg de tota la vida de Weil. Weil és des de ben jove una “engagée”, es manifesta políticament constantment tot i que mai s’afiliï a cap partit, contràriament a l’opció de la majoria dels seus coetanis –com per exemple Simone de Beauvoir o Jean-Paul Sartre–, rebent el sobrenom de “la vierge rouge”. La nostra verge roja viatjarà en diverses ocasions a Itàlia i a Espanya cap als anys 40 (Herrando, 2020). En aquests anys i aquests llocs se li apareix el Crist de manera espiritual i intel·lectual (Ortega, 2007), per molt que ens pugui sobtar en el cas d’una filòsofa amb el rigor que presenta Weil. Aquesta passió personal i espiritual, i aquesta gràcia divina es converteixen en eixos centrals de la recerca de Weil fins a la seva mort.

Contràriament a Seuse, a Weil no se la sol associar a cap gran escola de pensament com a tal. És més, Weil arriba fins i tot a dir que, rere tota voluntat d’un sistema filosòfic, hi ha una falta de sinceritat, una manera de fer mofa del patiment d’allò real (Ortega, 2007). La filòsofa fa part d’una tradició platònica, “de Rousseau a Alain, de Descartes a Kant, del estoïcisme al

catarismo”, sempre segons Ortega. Hi ha, no obstant això, un fil conductor principal en la vida i l’obra: una claríssima recerca per atènyer veritats.

La història del segle XX ens és coneguda. Els anys 30 són recordats com una escalada de tensió a tota Europa, i la pròpia Weil posa en dubte la seva convicció pacifista: realment ens hem de quedar de braços creuats i acceptar totes les injustícies i violències de sistemes i règims totalitaris? Simone s’involucra breument l’any 1936 en la Guerra Civil a Espanya. I diu així: “Je n’aime pas la guerre; mais ce qui m’a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c’est la situation de ceux qui se trouvent à l’arrière et bavardent de ce qu’ils ignorent” (citat per Ortega, 2007). La seva vida és marcada per aquesta sòlida voluntat d’ajudar al proïsme, com ara el fet d’imposar-se de viure amb la paga que rebien els aturats francesos, o la participació en l’esforç de guerra durant l’avançada nazi en territori francès. En 1940, obligada a fugir de París, marxa a la zona lliure, a Marsella, i allà decideix continuar en la lluita i prendre part activa en la Resistència. Com veiem, es tracta d’una intel·lectual que, contràriament a molts dels seus col·legues de professió, actua i s’implica físicament en el món, no únicament a través de les seves idees.

Al maig de 1942, Weil aposta finalment per exiliar-se a Nova York. Com diu Florence de Lussy (2006), és en aquesta situació de “brutal déracinement”, marcada per un “mouvement dépressif assez prononcé”, que Weil llegeix i tradueix a Seuse. El nostre treball se centrarà en aquest punt de relació. Posteriorment, empesa pel seu sentit d’empatia extrem i la seva voluntat de participar més activament en el conflicte, decideix tornar a apropar-se de la guerra, aquest cop des del nord, a Londres, a finals de 1942. Aquest nou intent és, novament, frustrat, i és aleshores que emmalalteix greument. La seva salut havia empitjorat pel que s’ha interpretat com un dejuni solidari: “morte de sous-alimentation volontaire par solidarité avec les plus démunis”, en referència als combatents resistents a França (Dreyfus, 2014).

Ja sigui per la seva formació acadèmica amb l’Agregation de filosofia, pel seu ofici de professora o per la natura dels seus textos, és impossible no veure en Weil la voluntat d’incidir en el món (com passa també amb Seuse). Ella mateixa comenta aquesta intenció, massa sovint frustrada, pocs dies abans de morir:

Si nadie se aviene a prestar atención a los pensamientos que, sin saber cómo, se han depositado en un ser tan insuficiente como yo, quedarán enterrados conmigo. Y si, como pienso, contienen verdad, será una lástima. Yo soy perjudicial para ellos. El

hecho de que se hayan encontrado en mí impide que se les preste atención (Ortega, 2007).

Aquesta preocupació i aquest interès per la transmissió de la veritat és constantment reflectida en el seu estret compromís, implicació, i reflexió sobre –i amb– la classe obrera. Els seus primers articles parlen de i per a aquest món, i, de fet, mai deixa de ser central en la seva obra ni el seu cor, com es cristal·litza en la figura omnipresent del Crist i la mort per empatia de Weil (“empatia” en el sentit literal i etimològic del terme: en-pathos = patir amb l’altre [DECEL, 2024a]). Anecdòticament, vegi’s aquí la similitud entre ambdues morts.

Relació Seuse-Weil

Els llaços que uneixen aquests autors són, com hem vist, molt diversos: existeix un llaç de naturalesa geogràfica (Europa central: França i Alemanya actual); trobem un llaç en la seva formació acadèmica estricta des de joves; també en la seva cristiandat –en un sentit que principalment orbita la idea del Crist, i no pas de cristiandat com a dogma–; en ambdós casos viuen experiències de trencament (per exili i espiritualment). També són dignes de citar d’altres punts de relació com ara la seva profunda empatia, el moment de crisi històric i l’ostracisme que pateixen tots dos autors en el cercle intel·lectual als quals pertanyen. És clar que podem incloure ambdós autors sota el mateix marc conceptual que ens proposa Haas (1999) en el seu capítol “Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa”. Tanmateix, és cert que els separen molts altres factors: època, gènere, edats en les quals escriuen els textos analitzats, herència religiosa (Seuse, de sempre amarat en el cristianisme; Weil, filla de jueus ateus)...

El més important, a part totes aquestes semblances o diferències de vides, és que hi ha una baula que fa possible el nostre estudi: es conserven els quaderns de Simone Weil en els quals apareixen les lectures i les traduccions dels fragments de Heinrich Seuse (Weil, 2006). Trobareu aquests fragments als annexos. Els quaderns que ens ocupen fan part de l’“obra” escrita de Weil durant la seva estada a Nova York, una època molt turbulenta per a Weil, en la qual tot just reprèn la seva activitat intel·lectual després del que s’ha pogut categoritzar com un episodi depressiu (Lussy, 2006). Els editors de l’obra de Weil ens avisen que es tracta d’un tipus de text/notes ben particulars, ja que, en aquesta gran agitació, Weil apunta la lectura de Seuse al bell mig d’un dels seus antics quaderns. Sabem que són la marca dels primers contactes amb la New York Public Library: “Il est permis de voir dans ces émouvantes

reliques la trace des premières visites de S. W. à la New York Public Library et donc la reprise d'une activité intellectuelle après l'épreuve du nouvel exode" (Lussy, 2006). Així doncs, ens trobem davant de les traduccions de Seuse fetes per Weil: és fàcil d'interpretar que són intel·lectualment i espiritualment transcendentals i veritables per a l'escriptora francesa, no només pel contingut –al qual ara ens referirem–, sinó també pel moment en el qual té lloc aquesta descoberta. De fet, els editors posen èmfasi en el fet que Weil “a recopié avec le plus grand soin” els fragments de Seuse (Lussy, 2006).

Els textos traduïts en qüestió provenen d'una de les obres filosòfiques, teològiques i místiques més important de Seuse, anomenada *Buch der wahrheit* (*Petit livre de la vérité* en francès, *Libro de la verdad* en castellà). Aquesta obra és escrita molt poc després de la condemna del seu mestre, Eckhart, amb la intenció de defensar i corregir les males interpretacions que s'han fet de les idees del seu mentor. Irònicament, és aquest text i el de *El libro de la eterna Sabiduría* que portaran al seu torn a Seuse davant dels tribunals de l'Església. Es tracta, doncs, del text més problemàtic i polèmic de Seuse. Més de cinc segles més tard, Weil s'hi fixa: aquest fet no és anodí. Veurem que tots els fragments que tradueix connecten de manera molt profunda amb el seu propi pensament. Aquest és el punt que més en interessa: hi ha un encaix molt gran entre els dos, malgrat les ontologies radicalment oposades que proposen, i pensem que l'element que permet la unió entre els dos (malgrat les diferències) és aquesta aproximació al pensament místic.

Advertim que el context en el qual escriuen els autors s'ha de tenir en compte: Seuse segueix religiosament (mai millor dit) les escriptures sagrades ja que escriu una obra al cor de l'ordre dominicana, i fa ús d'un llenguatge (sobretot al principi de l'obra) lax per tal de fer-se amè als lectors que s'iniciïn a través de *Vida*. D'altra banda, Weil, tot i conèixer els textos sagrats, els hi dona un rol secundari a la seva obra. A més, escriu per a ella mateixa en un moment de gran emoció (a Nova York, lluny de les seves arrels, etc.).

Objectius

El treball que ara presentem té com a objectiu comparar les idees que comparteixen Seuse i Weil: això és, explorar similituds o dissemblances en el seu pensament, unions o ruptures que trobem entre les idees exposades a *Vida* de Seuse i les presentades en *La pesanteur et la grâce* de Weil. Tanmateix, igualment busquem d'entendre quin tipus de místics i/o filòsofs

són Seuse i Weil, quins objectius comparteixen (siguin personals o filosòfics), i per quines vies hi accedeixen, tenint en compte les seves diferències radicals, en el sentit d'*arrels*, però també en el sentit de la disparitat absoluta. Un altre objectiu, de caire més personal i potser secundari, és el de comprendre millor com pot ser que una filòsofa nascuda al cor de la intel·lectualitat francesa (ENS, Agrégation...) mostri interès per al que de vegades podria semblar un simple dominicà enamorat de Déu. En altres paraules, aquest segon objectiu és fruit d'una curiositat genuïna que prové possiblement, i com s'esmenta a la introducció, d'uns prejudicis pel que fa a la religió i la seva òrbita de pensadors que de cap manera s'haurien de menystenir. Addicionalment, considerem que aquest treball és novedós –tot i ser un TFG, i, per tant, limitat– ja que, fins on hem pogut comprovar, és el primer que explora aquesta relació directa entre Weil i Seuse en el món acadèmic.

Materials i metodologia

Per tal de donar límits i un marc al nostre treball, ens centrarem en les idees exposades en les obres més conegudes dels dos autors, això és, de *Vida* de Seuse (2013), i de *La gravedad y la gracia* de Weil (2007). Naturalment, els fragments de Seuse traduïts per Weil seran sempre centrals, el nostre punt de partida, ja que els considerem la baula d'unió, però també perquè és sens dubte en allò sobre el qual Weil mostra la seva atenció en aquest moment de crisi, ja que hi troba afinitats intel·lectuals i espirituals, i potser una força que li és necessària en aquests moments. Així mateix, faran part de la nostra bibliografia d'estudi i referència els textos d'Alois Maria Haas, expert en mística alemanya, espanyola i expert en religions. Ens permetrem, també, usar d'altres textos secundaris de Seuse i Weil, o d'altres estudis acadèmics més recents que han analitzat l'obra de l'un o de l'altra, com ara els de Bara Bancel, Garí, Ortega, Herrando, Egan, García-Carpintero i de Lussy, per citar els més destacats.

Per assolir els objectius esmentats, proposem una partició en tres grans capítols. Aquests se centraran a analitzar els tres temes principals que estudien i comparteixen Seuse i Weil, això és: l'Home (amb majúscula, en el sentit d'humanitat); el Camí de l'Home cap a Déu; i Déu o el No-Res. Cada part tindrà els seus subapartats, que introduïrem a l'hora de començar cada capítol. Finalment, tancarem amb les conclusions de l'estudi on es destacaran les informacions més importants de les parts treballades. Per últim, farem una valoració final de la figura i l'obra de Heinrich Seuse i Simone Weil, i del que el seu llegat significa avui dia.

Primer capítol: l'Home

Comencem amb la nostra primera part: l'Home. Tant els fragments traduïts de Seuse per Weil, com les obres dels dos autors presenten un fort interès per la figura de l'èsser humà. Veiem que quasi tots els fragments traslladats utilitzen directament el terme d'*Home* (fragment 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13, i 16, sense majúscula, però igualment en el sentit d'humà/humanitat), i absolutament tots, d'una manera o una altra, tracten les complexitats i les diverses formes que adopta aquest Home. Aquest capítol parlarà de la divisió entre cos i ànima, de les facultats de patiment i de desig de l'Home, i, finalment, de la seva doble naturalesa, la creada i la increada.

Divisió cos-ànima

En primer lloc, Haas recorda en *Horizontes abiertos* (2023) que la visió i el “projecte antropològic” del cristianisme s’ha basat des de ben aviat (segle IV) en entendre l'Home com sent portador d'una doble naturalesa, una binaritat única en el món de les criatures: la de ser cos, material, irracional, i al mateix temps ser ànima, immaterial, racional (Haas, 2023). Aquest dualisme –en el qual normalment surt perdent la part terrenal de l'Home, plagada de *patiments*– és sense cap mena de dubte recuperat per Seuse i per Weil. Per exemple, Seuse (2002) afirma en *El libro de la sabiduría Eterna*:

El mundo es engañoso y falso [...] sal de una vez del fango de los placeres materiales, y piensa bien lo que eres [...] Por tu propia naturaleza eres un espejo de la Divinidad, imagen de la Trinidad Santísima, y un reflejo de la eternidad.

I Weil anuncia constantment en *La pesanteur et la grâce* (1991) que el món és ple de patiment, desgràcia i “malheur”: només el consol diví pot redimir i consolar l'Home. S'oposen els mecanismes de la necessitat (que és relativa al món) amb allò sobrenatural (relatiu a Déu) (Weil, 2007).

Patiment

Tot i això, aquesta suposada negativitat del món i el patiment que comporta és represa per Weil com una cosa necessària i positiva per a l'Home; hi ha un gir radical de valors pel que fa a la tradició: “Sufrimiento: superioridad del hombre sobre Dios. Fue precisa la Encarnación para que esa superioridad no resultara escandalosa” (Weil, 2007: 119). Veiem que el patiment (sigui interior o exterior) esdevé un motor per a l'ànima: “*Pathos* significa a la vez *sufrimiento* (sobre todo sufrimiento hasta la muerte) y *modificación* (sobre todo

transformación en un ser inmortal)” (Weil, 2007: 122). Seuse s’inflingeix tot tipus de càstigs físics durant quasi dues dècades, amb la intenció de “someter el cuerpo al espíritu” (Seuse, 2013: 66), però no arriba a cap conclusió satisfactòria a través d’aquesta via física, anomenada *exterior*. Acaba concloent que seran altres vies de patiment interior les que li permeteran acostar-se més a Déu, tot i que el patiment exterior sigui un principi del camí: “Es bien cierto que necesitas una escuela más alta. [...] ¡Ay, cuándo llegaré a ser un hombre verdaderamente abandonado!” (Seuse, 2013: 76). És important destacar que aquí Seuse utilitza el terme d’“espíritu”, en lloc d’ànima: és una separació addicional que presenten les escriptures bíbliques, per exemple el Gènesi 1.27, i a Tessalonicèncs 5.23.

Fem un parèntesi per apuntar a què ens referim quan parlem d’interioritat i d’exterioritat: es tracta d’un tema explorat comunament pels textos bíblics. L’Home exterior és aquell que, tot i tenir ànima, esperit i cos, com els demés, només es regeix per satisfer el cos i els seus desitjos físics i socials, aquell que se centra en la materialitat, les afectacions del món exterior i la representació de la seva persona. Aquest Home exterior ignora el fet (reconegut per Seuse i Weil) que l’esperit està lligat a Déu. D’altra banda, l’Home interior és aquell que abandona aquest viure en l’exterioritat. Aquest es deslliura de la concepció caduca i mortal de l’Home, ja que té un lligam interior amb Déu: és aquesta via –la de l’esperit– que ens permet tornar a Déu, segons els textos sagrats cristians.

Seuse considera que la vida interior és una mena d’abandó d’un mateix que pot ser equiparat a un tipus de mort, en la qual les nostres funcions (l’intel·lecte, la voluntat, el patiment, etc.) han de ser dirigides cap a la veritat i cap a Déu (Seuse, 2013: 152). Weil pensa en la mateixa direcció que és una manera de buidar-se del món (Weil, 2007: 63), en la que hem de renunciar als béns materials per tal de centrar intel·ligència i atenció cap als bens espirituals.

Ambdós filòsofs coincideixen també en el fet que no s’ha de buscar aquesta vida interior amb l’esperança d’una recompensa, ben al contrari: aquesta cerca ha de ser totalment desinteressada. Weil ho presenta amb una cruesa difícil d’empassar, i Seuse, en alguns fragments de caràcter més autobiogràfic, sí que es permet de presentar una voluntat i un desig dirigida cap a aquesta recompensa. Tot i així, en els capítols de caire més pedagògic es mostra tant contundent com Weil: s’ha de ser com un drap maltractat per un gos, totalment abandonat (Seuse, 2013: 79). Recuperarem aquesta idea al capítol 2.4.

Tornant a la idea del patiment, és interessant de veure que, a part dels patiments originats de situacions o persones concretes, Seuse ens exposa imatges de patiment personalitzades en figures diabòliques (Seuse, 2013: 132), probablement per crear un efecte xocant al lector, mentre que Weil mai personalitza els patiments que sofreix, tot al contrari, els intel·lectualitza fins que esdevenen necessaris, centrals en la vida humana i, per tant, quasi plaents. Hi ha un apropament molt diferent en aquesta manera de presentar i percebre el patiment personal perquè les obres dels dos autors tenen contextos radicalment oposats: l'un vol fer entendre a uns lectors (de llengua vulgar, és a dir, no formada acadèmicament) amb imatges comunes per representar el patiment que ha viscut, mentre que Weil quasi mai en fa confessions, o de manera molt breu, sense buscar cap mena de compassió pròpia o aliena –ja que, com hem dit, no escriu per a un públic–.

Continuant amb la idea de patiment, els nostres filòsofs sí que tenen una concepció diferent pel que fa a l'origen del patiment; també es diferencien en el judici que porten sobre el desig d'obtenció de l'objectiu (objectiu comú que sí que comparteixen). Ara ens hi referirem a aquest origen i aquest objectiu. Sense dubte, tots dos pensadors entenen que hi ha una “utilitat sobrenatural”, com diu Weil, en el fet de patir, i que aquests patiments ens eleven. Weil arriba a dir que “La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento” (Weil, 2007: 120). Però, segons Seuse (i els textos bíblics), l'origen del patiment és una prova enviada directament per Déu, que ens sotmet a examen: “Tened por cierto que Dios os prepara nuevos sufrimientos, que deberéis padecer” (Seuse, 2013: 143). És a dir, el patiment depèn de la voluntat divina, com passa amb Job i les proves que Déu li envia. Mentrestant, Weil considera que el patiment, simplement, existeix, hi és: com en la primera de les quatre nobles veritats del budisme (*Dukkha*). “Aceptar que existan [las lágrimas] sencillamente porque existen” (Weil, 2007: 119).

Però això té més profunditat de la que podríem pensar: aquesta existència senzilla del patiment (també anomenat *necessitat*) és el senyal per a Weil que Déu no és en el món. El patiment és símbol de la seva absència: “Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia. [...] A Dios hay que colocarlo a una distancia finita para verlo inocente del mal; a la inversa, el mal indica que hay que colocar a Dios a una distancia infinita” (Weil, 2007: 147).

Fins i tot el Crist pateix, tot i ser el fill de Déu, i un Home sense pecat: “La historia de Cristo es la prueba experimental de que la miseria humana es irreductible y de que es tan grande en el hombre sin pecado como en el pecador.” (Weil, 2007: 157). En ambdós casos, doncs, el patiment prové de Déu: en el primer, de manera activa (càstig o prova directa); en el segon, de manera passiva (absència de Déu).

Pel que fa a l’obtenció de l’objectiu que comparteixen, això serà, el “*pan* sobrenatural”, la “gracia divina”, “anillo espiritual”, etc. (Weil, 2007; Seuse, 2013) trobem dues aproximacions: per a Seuse (2013: 133), els patiments són literalment molt “útiles al ser humano y agradables a Dios”. No pot ser més clara la idea: es fa ús del patiment en favor de Déu i per a la “recompensa eterna” (Seuse, 2013: 146): “*deseo* que [todo el sufrimiento del mundo] sea todo para ti, Padre celestial, una eterna alabanza y un eterno honor para tu unigénito y sufriente Hijo” (Seuse, 2013: 103). Per altra banda, Weil utilitza una formulació molt semblant, però invertida: “La implacable necesidad, la miseria [y los demás sufrimientos del mundo] – todo eso es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle” (Weil, 2007: 81).

Tornem-ho a formular de manera més clara, per a Seuse, els patiments s’originen en la voluntat de Déu; els Homes els rebem i aquests són soferts en favor de –i per a– Déu i amb l’anhel de la nostra salvació. Per a Weil, el patiment del món és degut a l’allunyament de Déu d’aquest mateix món (per protegir l’Home), i aquest patiment ha de ser entès com a amor, sense objectius de la nostra part. I Weil, malgrat no haver llegit aquest fragment concret de Seuse, segurament hagués estat en desacord amb la premisa, ja que per a ella, “De una manera general, ‘para Dios’ es una expresión equivocada. Dios no debe ir en dativo.” (Weil, 2007: 91).

Seuse també predica la indiferència i la resignació davant el patiment: “resígnate y mira precisamente cómo el trapo se deja maltratar en silencio. Haz tú lo mismo” (Seuse, 2013: 79); i Weil (2007: 119) exposa, amb la mateixa claredat, un missatge més radical encara: “No debo *amar* mi sufrimiento porque sea útil, sino porque *es*”. Weil és conscient de la utilitat del patiment, però és prou forta per a no fer-ne ús. Veiem que Weil porta a l’extrem aquesta inversió de valors en el qual el patiment esdevé positiu, fent del patiment i la desgràcia un tema central i fundador de la seva filosofia, encara més que Seuse: “Hay que esforzarse todo

lo posible [...] para que la desgracia [...] sea completamente pura y completamente amarga” (Weil, 2007: 120). Quina valentia!

Si el lector ha estat atent, haurà vist que hem utilitzat diversos cops el terme “desig”, i que els nostres autors també li mostren una peculiar atenció. Aquest és el tema del pròxim subapartat, una idea que ambdós autors introdueixen a l’hora de parlar de l’Home.

Desig

Passem a un tema més complex. En primer lloc, cal assenyalar que, com molts altres filòsofs i particularment altres religions –com ara l’hinduisme i el budisme–, Weil i Seuse pensen que el desig és una part constituent de l’Home. Pensem que l’afirmació de Weil és una manera perfecta de formular de què parlem, distingir els termes i comprendre a què ens referim quan parlem de l’abandó del desig: “los deseos son verdaderos. Lo falso es el objeto. Pero al separar un deseo de su objeto, se produce un indescriptible desgarramiento en el alma.” (Weil, 2007: 71). És a dir, Weil planteja que la renúncia al desig és en tant que renúncia a l’objecte del desig. És important fer, a més, una distinció entre el desig en minúscula, és a dir, els desitjos mundans, que satisfan sensibilitats i emboiren l’enteniment; amb el Desig, amb majúscula, de Déu, que és central per a ambdós místics (Haas, 2009).

Els dos autors estan d’acord en les bases d’aquest pensament: tots dos comenten clarament que les accions que tenen una motivació en el desig tenen repercussions negatives sobre el món: Seuse (2013: 78) afirma: “Cuando empiezas para tu amor o consuelo fracasará, y cuando te resulta doloroso o repulsivo prosperará”; i Weil (2007: 118) es qüestiona: “¿De qué manera dejaría de existir el mal en el mundo? Primero es preciso que el mundo sea ajeno a nuestros deseos”. Aquestes idees al voltant del desig són lligades amb les anteriors referides al patiment. Els nostres místics pensen que no s’hauria de desitjar la salvació, que un s’ha d’abandonar i ha d’abandonar la recerca de la salvació: “Rechazar las creencias colmadoras de vacíos que endulzan las amarguras [...] en una palabra, los ‘consuelos’ que comúnmente se buscan en la religión” (Weil, 2007: 64); “Acoge voluntariamente el sufrimiento [...] Lleva el sufrimiento con paciencia [...] Aprende el sufrimiento cristiforme” (Seuse, 2013: 142).

Però, malgrat això, és cert que trobem una certa formulació en Seuse que pot resultar contradictòria. Seuse, al principi del seu relat –que pren la forma d’una biografia i

simultàniament d'un ensenyament— sí que admet buscar aquesta salvació i s'apiada d'ell mateix i dels seus patiments: “sentía en su interior el deseo de llegar a la verdadera paz de su corazón” (Seuse, 2013: 65). Interpretem que aquestes representacions de Seuse com a un home qualsevol tenen per objectiu que el lector pugui empatitzar amb ell, ja que probablement encara no han arribat a tal grau de perfecció i depuració espiritual i intel·lectual com per entendre directament els consells del dominicà.

No obstant això, més endavant, Seuse ens transmet un missatge diví que experimenta, i utilitza en aquest cas una terminologia que podria portar a una equivocació. Així posa en boca de Déu: “Les he de acordar tres dones particulares, tan excelsos que nadie puede apreciar su valor. El primero: les quiero dar el poder del deseo en el cielo y en la tierra, y todo lo que deseen sucederá [...]” (Seuse, 2013: 105). ¿Com pot ser que, sabent que hauríem d'abandonar el desig —en la terra, de la terra, en el cel i del cel— Déu ens ho presenti com a un do?

Seuse es refereix aquí a un Desig sense desig, molt similar al de Weil: “muriendo a sí mismos y a todas las cosas [...] de esta manera adquieren el poder de deseo en ellas mismas, pues el cielo y la tierra les sirven, y les obedecen todas las criaturas haciendo cada una lo que hace o dejando de hacer lo que deja de hacer.” (Seuse, 2013: 105). És interessant aquesta descripció d'aquest tipus de Desig: un Desig que s'alinea amb tot el que succeeix al món. Un Desig que ens permet deixar de patir, una idea extremadament similar a la del taoisme i al budisme. “Quienes son así no sienten pesar en su corazón en relación con nada, pues llamo sufrimiento y pesar del corazón a aquello de lo que la voluntad, con atenta consideración, querría verse libre.” (Seuse, 2013: 105). La idea subjacent que transmet aquí Seuse és la d'una unió de la nostra voluntat en la voluntat divina, una reunió amb el Tot: “Y todo eso acontece en la pérdida de la propia voluntad. [...] Y la voluntad de Dios [...] resulta tan agradable que no quieren ni desean nada más”. (Seuse, 2013: 106).

Weil ens ofereix una lectura en la qual, com ja hem comentat, la voluntat de Déu no hi juga cap paper, ja que no és en el nostre món. Més aviat, ens proposa un Desig en buit, com en el budisme, però que en la seva buidor esdevé paradoxal: “Para todo, y más allá de un propósito concreto, cualquiera que sea, querer en vacío, querer el vacío. [...] Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos.” (Weil, 2007: 64). Aquesta paradoxa és la via que Weil proposa

per a l'entrada de Déu en la nostra ànima: a on no hi ha res, hi ha lloc per tot. Reprendrem aquesta idea en el capítol 2.4, l'abandó del "jo".

Pel que fa a l'estranya línia del Desig per a allò sobrenatural que comentàvem, ambdós autors accepten una certa flexibilitat en la terminologia. Fins i tot Weil, la més estricta dels dos, arriba a dir: "La extinción del deseo (budismo) o el desapego –o el *amor fati*– o el *deseo de bien absoluto*, es siempre lo mismo: vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo. [...] Se adquiere entonces el bien absoluto." (Weil, 2007: 64).

Seuse presenta un vocabulari i un llenguatge generalment menys depurat que el de Weil, amb més reminiscències del Nou Testament i d'una idea del món forjada a partir de l'amor i la pietat, mentre que Weil s'apropa més de les lectures de textos religiosos d'orient, com poden ser la Gītā hindú o les ensenyances budistes. Aquest punt és important i té moltes implicacions, perquè comença a assenyalar que Weil es fonamenta en un imaginari i un repertori d'idees més afins al nihilisme (un món sense Déu), mentre que Seuse està circumscrit en un món en el qual les escriptures bíbliques i els dogmes de l'Església prevalen. Això és, que accepta la descripció ontològica immanent de Déu en el nostre món i, simultàniament, la seva transcendència.

Es torna a fer visible la diferència d'educacions i les bases religioses que reben els filòsofs i les intencions que tenen a l'hora d'escriure, ja que, malgrat que l'un i l'altra estiguin d'acord de manera general, Seuse es permet un discurs més amable, amb una intenció més humana cap a l'oient, mentre que Weil segueix la seva forma de pensar amb una precisió a l'hora d'escriure implacable, i amb una severitat intel·lectual inclement.

És clar que els nostres autors s'interessen profundament en l'ésser Humà. Si en fem una recapitulació, aquestes són principalment: les separacions conceptuals de l'Home (cos-ànima, interior-exterior), el patiment i el desig. Considerem oportú comentar una última forma de partició i classificació de l'Home per la qual s'interessen Seuse i Weil; aquesta idea ens permet de fer d'enllaç entre la primera i la segona part i té a veure amb les característiques de l'ànima humana.

Home creat i increat

Ens referim al fragment número dotze de les traduccions de Seuse per Weil, on apareixen els conceptes d'Home *creat* i *increat*. A què es refereix? En primer lloc, cal aclarir que Weil utilitza un terme de la mateixa família, el terme de “criatura” en *La gravedad y la gracia* (2007: 83-85). En ambdós casos es mostra una predilecció per la part *increada*, la part que es relaciona amb allò diví, en el qual es troba la divinitat.

La part *creada* és entesa com la part de l'Home que prové de la creació material de Déu, mentre que la *increada* prové de la Divinitat mateixa: en *El petit llibre de la veritat*, Seuse (2002: 29) descriu a Déu com una potència *increada*. Weil (2007: 83), directa i colpidora com sempre, postula per la *descreació* de la part creada de l'Home: “Restablecer el orden es deshacer dentro de nosotros la criatura”; mentre que Seuse (2002: 63) considera que la part *criatural* de l'home sempre serà present en la seva ànima, però que en la unió amb Déu o el No-Res, l'Home deixa de ser pensat com a tal: hi ha una unió quasi fetal, inconscient, absoluta.

Aquí, el nostre intel·lecte humà esdevé per a Seuse una trava, ja que entén “Home” i “Déu” com a elements singulars i no pas com a elements en unió. Bara (2018: 83) explica que “toutes les œuvres d'Henri Suso sont tendues par la progression spirituelle dont le but est, comme chez Maître Eckhart, ‘l'Unité [divine]’ (*einikeit*).”.

De fet, és ben probable que, si Seuse hagués pogut llegir aquest TFG, hauria criticat –entre d'altres coses– el fet de titular aquesta segona part “el camí cap a Déu”, ja que en aquesta formulació entén implícitament que l'Home i Déu estan intrínsecament separats i que el camí és una cosa lineal i travessada solament un cop, però segons Seuse no seria el cas. De la mateixa manera, Weil també ho criticaria ja que afirma que l'Home i Déu són separats per una pantalla, que Déu és absent de la seva creació: no és un camí, sinó una ruptura que permetrà el seu apropament (Weil, 2007: 82).

Segon capítol: el camí cap a Déu

Heus aquí, doncs, el punt connector amb la nostra segona part. Hem pres la decisió de mantenir el títol “el camí cap a Déu”, malgrat la seva possible inexactitud, per les mateixes raons que Seuse: voler ser entesos per una base de lectors més àmplia. Per ser exactes, hauríem d’anomenar aquesta part algun títol de l’estil “la singularitat de l’Home en Déu”, o “la unió de Déu i la seva creació”. En aquest apartat estudiem, en primer lloc, la idea de mort com a lloc comú en ambdues obres, segonament, la centralitat de la idea del Crist; en tercer lloc, el paper que ocupen la intel·ligència i la veritat; i finalment la idea de l’abandó del “jo”.

Ruptura i mort(s)

Michel de Certeau (1987) afirma que “La ruptura es una constante de la espiritualidad”; una de les possibles lectures que té aquesta cita és la relació que té amb el fet que els homes religiosos renunciïn al seu nom de naixement, símbol d’una mort d’una persona (nascuda d’un ventre, viscuda en el pecat, etc.) per donar pas al naixement d’una persona nova (nascuda de i amb Déu, lliure de pecat, etc.). Així passa, recordem-ho, amb Seuse mateix: aquest nom no és el del llinatge patern i més endavant adoptarà el nom de Servidor de l’eterna veritat o rebrà el de “‘frater amandus’ – le frère aimable” (Jarczyk; Labarrière, 2002). Tanmateix passa, en una menor escala, amb el sobrenom que rep Weil, la Verge Roja (Ortega, 2007). En els dos casos existeix una càrrega simbòlica en aquests canvis de noms, però com veurem, aquesta mort no es limita a una mort nominativa.

Veiem quins tipus de mort contemplen els nostres autors, i quines funcions adopten. Per a Weil (2007: 66), l’explicació és ben ràpida: “Dos maneras de matarse: suicidio y desapego. Matar con el pensamiento todo cuanto se ama: única manera de morir [en vida]”. L’afirmació és tan ràpida com dolorosa, però s’entén. I rebla el clau amb: “El deseo es imposible; destruye su objeto. [...] Puesto que desear algo es imposible, se hace preciso desear nada.” (Weil, 2007: 133).

Per a Seuse, això és més complex: hi ha tres tipus de mort. La primera és una “aniquilación total”, que ens torna al no res, en la qual tot desapareix. Per a ell, aquesta no és la que pateixen els Homes, ja que Seuse creu en l’eternitat de l’esperit (o “alma intel·lectual”) (Seuse, 2013: 152). La segona, la que és més coneguda, és la mort en la qual el cos mor, i l’ànima torna al Tot. El tercer tipus de mort és el “semianiquilamiento”, això és, “cuando una

persona muere a sí misma [en vida] y en un modo despojado de toda imagen” (Seuse, 2013: 152). Per a Seuse, aquest estat és inestable, no continu, no perpetu. Pot ser en forma d’epifania, com aquell que ha cregut conèixer i entendre el sentit del món durant les hores sota els efectes d’alguna droga psicodèlica. Aquesta “muerte en préstamo” pot tenir diferents graus de puresa i de duració en el temps. El dominic avisa que aquest préstec de la mort no pot ser pur mentre cos i ànima convisquin (altre cop l’idea de superioritat de l’ànima per davant del cos), i que, per consegüent, un s’ha d’abandonar “una y otra vez” (Seuse, 2013: 152).

La metàfora de la mort en el misticisme –com hem pogut comprovar– no és pas nova, i veiem que ambdós pensadors la recuperen per expressar una idea molt similar; i, malgrat que en la cita que hem utilitzat de Weil no aparegui cap al·lusió a l’ànima, la francesa també ens en parla, però aquesta ànima té unes característiques ben diferents de la conceptualització que en fa Seuse. Per a el místic renà, com hem dit, l’ànima no pot morir, ja que és eterna per definició, sempre que se segueixin els textos sagrats cristians. D’altra banda, per a Weil, l’ànima pot esdevenir transcendent a través de l’amor de Déu durant la nostra vida (mundana), i aquesta pujada transcendental és entesa per Weil (2007: 86) com “la muerte del alma”.

¿Resulta estrany que l’Església hagi volgut canonitzar Simone Weil (Ortega, 2007), una persona que creu en la mort total de l’ànima, oi? La interpretació que donem en aquesta contradicció aparent és la següent: si, en la proposta de Weil, Déu no és al nostre món, la mort de l’ànima pot ser entesa com una mort en aquest pla d’existència. El fet de transcendir –imaginem, amb i cap a Déu– suposa abandonar completament i totalment el món en el qual estem, sigui físicament, anímicament o espiritualment. Creiem que aquesta idea és una evolució del pensament cristià que ha estat en contacte amb les idees hinduïstes i budistes; concretament, amb la idea de l’*ātman* o de l’*anātman* i la seva fusió i desintegració final en el *Brahman* o en el *Nirvana* (Paniker, 2018). Reprendrem aquesta idea decididament important al tercer capítol. En ambdós casos, els filòsofs contemplen de ben segur la mort (espiritual, del desig, i finalment física) com a un mètode d’apropament a Déu. Això és directament relacionable amb les idees que comparteixen Seuse i Weil d’abandó, però també amb les del patiment, i, consegüentment, amb la del Crist –idea central en la qual convergeixen les de patiment, rebaixament, Déu com a Home i la mort. Com hem esmentat en la primera part, el

patiment és central per a Seuse i Weil, central i sempre de la mà amb aquesta idea de ruptura o d'esquinçament –o el que Bara Bancel (2018) entendra per “conversió”–.

Crist

Com ja ha estat comentat, Seuse presenta aquesta necessitat del patiment al lector en forma de visions angelical, visions que, com diu Haas, no poden ser interpretades simplement com a reals: “La mística alemana mantiene una postura teològico-crítica con respecto a la visión onírica” (Haas, 1999). S’ha d’entendre més aviat com una imatge literaria:

Y las imágenes celestes que se encuentran aquí antes y después sirven para que una persona de Dios [...] encuentre en todo momento algo que desde este mundo engañoso, que le arrastra hacia abajo, le atraiga acuciantemente de nuevo arriba, hacia el amable Dios (Seuse, 2013: 40).

D’alguna manera, poden ser entesos com a un mètode que proporciona Seuse per a la iniciació a la interioritat. Un tema molt interessant, però que per qüestions de límits no podem abordar aquí.

En aquestes visions apareix un serafí de sis ales que porta unes màximes inscrites a cada parell d’ales: “Acoge voluntariamente el sufrimiento; Lleva el sufrimiento con paciencia; Aprende el sufrimiento cristiforme” (Seuse, 2013: 142). En aquest sentit, segons Bara (2020b), Seuse troba una “expérience spirituelle d’être consolé par la contemplation de la passion du Christ [...] tout au long du Livre de la Sagesse éternelle, [...] livre qui deviendra une source d’inspiration de l’*Imitation du Christ* et de la *Devotio moderna*”. Així mateix, en diversos passatges, Seuse (2013: 160) recomana de “conformar su imagen a Cristo”, ja que, “Para quien se establece en Cristo, todo está en su lugar. Cuando el ser humano se ha hecho humano en Cristo y se ha anulado a sí mismo, ha hecho lo justo.” Garí, amb relació a aquestes cites, afirma:

este famoso aforismo de Seuse conecta con la idea del Maestro Eckhart según la cual las más altas potencias del alma han de deshacerse de toda imagen de sí mismas para transformarse en Dios; el proceso es en Seuse, sin duda, más claramente cristocéntrico, pues toda transformación pasa por la conformación a la imagen de Cristo (2013: 247).

Aquesta idea del procés cristocèntric mitjançant les imatges és exemplificat clarament en el quart capítol de *Vida*, en el qual explica com s’escarifica el pit amb les lletres del fill de Déu, IHS, per tal de tenir un símbol “que el olvido jamás pudiera borrar” (Seuse, 2013: 50). El pensament hi ha darrere d’això és que, a partir de la imatge (el nom del Crist en la carn), hi

hagi una interiorització de Déu més profunda, que va més enllà de la carn. Per acabar, tot i que aquest tema no és gaire abordat, veiem que en el començament Seuse fa una interpretació massa literal del manament de la imitació del Crist. Això pot ser vist en els oiosos i indesitjables càstigs físics que s'imposa Seuse durant anys. Finalment, entén i comparteix amb el lector que els patiments exteriors tenen menys valor que els patiments interiors.

D'altra banda, Weil (2007: 128) postula constantment que la mort té una importància absoluta per romandre en i amb Déu: "El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad". De la mateixa manera que Seuse, Weil també considera que ens hem de conformar a la imatge del Crist: "Saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado. Parecerse a Dios, pero a Dios crucificado." (Weil, 2007: 128). Tot i seguir la mateixa imatge del Crist, constatem que Weil hi troba una lectura molt més dura i literal que no pas la de Seuse, que considera els patiments del Crist com una font de relleu: "Cette expérience spirituelle d'être consolé par la contemplation de la passion du Christ, manifestation de l'immense amour de Dieu [...]" (Bara Bancel, 2020a).

La idea més radical de Weil és reflectida en la cita següent: "Así como Dios está presente mediante la consagración eucarística en la percepción sensible de un trozo de pan, también lo está en el mal extremo mediante el dolor redentor, mediante la cruz. De la miseria humana a Dios" (Weil, 2007: 130). Com també fa Seuse en el seu moment, Weil s'autoimposa uns patiments (certament menys violents que els de Seuse, però no menys durs) amb el que imaginem ser la mateixa devoció al Crist, juntament amb una empatia i una clara consciència de classe. Lamentablement, com ja hem dit en el seu moment, aquests càstigs i un estat de salut precari fan que Weil mori amb 34 anys. Semblaria quasi com si estigués intentant imitar el Crist fins i tot en la duració de la seva estada a la terra, als 33 anys, segons la tradició.

Weil (2007: 128) pensa que, tot i que s'ha de seguir i imitar al Crist, "a la cruz no se la puede querer", volent dir que no es pot pretendre la crucifixió (i la subseqüent mort) com a simple "ofrenda", ja que perdria el valor i el sentit:

El misterio de la cruz de Cristo se asienta en una contradicción, puesto que es a la vez una ofrenda consentida y un castigo que él padeció a su pesar. Si sólo viéramos ofrenda, podríamos querer otro tanto para nosotros. Pero no podemos querer un castigo padecido a nuestro pesar. (Weil, 2007: 141).

La mort com a sacrifici o ofrena no és contemplada per Weil, per això mateix som de l'opinió que no es pot categoritzar la seva mort com a suïcidi, sinó més aviat com a accident, que en el fons considera benaurat: “No hay más que dos instantes de desnudez y de pureza perfectas en la vida humana: el nacimiento y la muerte. A Dios no se le puede adorar bajo su forma humana sin manchar su divinidad si no es como recién nacido o agonizante.” (Weil, 2007: 85). I conclou finalment:

Las violencias sobre uno mismo sólo están permitidas cuando proceden de la *razón* (con objeto de dar cumplimiento a aquello que se considera claramente como el deber) –o bien cuando vienen impuestas por un impulso irresistible de la gracia (aunque en este caso la violencia no procede exactamente de uno mismo). (Weil, 2007: 160)

En altres paraules, les violències inflingides sobre un mateix són permeses si estan motivades per un rapte espiritual de Déu.

Intel·ligència i veritat

Aprofitem aquesta idea de Weil segons la qual que les violències cap a un mateix només són permeses si provenen de la raó per abordar aquest següent subapartat: la veritat i la intel·ligència. En aquesta mateixa línia, sempre austera, Weil (2007: 131) considera que “La miseria humana, y no el placer, contiene el secreto de la sabiduría divina”. Seuse (2013: 46), pel seu costat, fa de la saviesa divina (o “eterna Sabiduría”), una entitat en si, quasi personificant-la, donant-li una veu molt important en la seva obra. Tot i que considera que aquesta saviesa és portadora de felicitat i d'amabilitat (una característica que és molt poc destacada ni buscada per Weil), també Seuse considera que l'accés cap a l'eterna saviesa és dolorós: “A amor, según la ley antigua, le pertenece el sufrimiento. No hay pretendiente que no sufra, ni amante sin martirio.” (Seuse, 2013: 47). Resulta evident que, des del principi de la lectura d'ambdues obres, la veritat és un tema central per als autors.

Com hem esmentat al principi, Simone Weil neix i creix envoltada de pensadors i sempre persegueix un tipus de saviesa relacionada amb el pensament pur, lògic, fins i tot geomètric. De fet, en els seus últims moments, una de les preocupacions que l'aclaparen és justament la transmissió d'aquestes veritats, com ja ha estat citat anteriorment:

[estos pensamientos] quedarán enterrados conmigo. Y si, como pienso, contienen verdad, será una lástima. [...] Me resulta muy doloroso el temor de que los pensamientos que han descendido sobre mí estén condenados a muerte por el contagio de mi miseria y de mi insuficiencia. (citad per Ortega, 2007: 13).

Heinrich Seuse, per altra banda, es consolida com un dels grans pensadors de teologia filosòfica del seu moment, sempre a la recerca d'aquesta eterna saviesa tant per si mateix, com per al públic comú, simultàniament buscant el concili amb l'Església. Aquesta saviesa no només ocupa el títol d'una de les seves obres, sinó que també és usat 268 cops en les seves obres en alt-alemany mitjà (Bara, 2020b: 226).

Veiem més en detall quines característiques té la veritat i la saviesa per a cada un dels nostres autors, i a què fan referència amb cada concepte. Ens basarem concretament en el fragment de Seuse traduït per Weil:

lorsqu'elle [l'âme] contemple Dieu nûment, alors elle prend tout son être et sa vie et puise tout ce qu'elle est, pour autant qu'elle est bienheureuse, du fond de ce néant, et, à parler selon cet aspect, ne sait rien de savoir, ni d'amour, ni de rien absolument. Elle s'accoise toute et seule dans le néant, et ne sait rien sinon l'être que Dieu ou le néant est. Mais quand elle sait et connaît qu'elle sait, contemple et connaît le néant, c'est là une sortie et un retour hors de ce premier état vers soi selon l'ordonnance naturelle. (vegeu: annexos, Weil, 2006).

Podem observar que la principal diferència –que Seuse explica i Weil segurament hi està d'acord– entre saviesa i veritat depèn d'on se situa l'ànima de l'Home. Quan aquesta ànima està en el món, dins del seu cos, en la seva ment, tindrà uns coneixements enumerables i limitats: l'Home separat de Déu té accés a la intel·ligència i coneixements, que pot afinar amb dedicació i abandonant l'ésser exterior. En el cas contrari, si Déu i l'Home estan junts (encara que sigui de manera momentània, el que Weil anomena “grâce”), hi ha un albirament de les veritats divines.

Per als dos filòsofs, la intel·ligència pot esdevenir limitadora per accedir a les veritats. Seuse (2013: 150) diu: “cuando la inteligencia creada empieza a comprender en parte la inteligencia eterna e increada en sí misma y en todas las cosas”, s'està procedint correctament. En aquest sentit, cal ressaltar la diferència entre intel·ligència creada i la intel·ligència eterna i increada. Amb la mateixa idea en ment, Weil (2007: 165) categoritza: “La inteligencia no puede nunca penetrar el misterio”. Tots dos consideren que, malgrat aquesta imperfecció ontològica de la intel·ligència, aquesta ha de “ser más aguda, más perspicaz, más precisa, más rigurosa y más exigente que en cualquier otro [cometido]” (Weil, 2007: 165); i l'alemany coincideix: “Vela para que [...] tu razón tenga el primer lugar” (Seuse, 2013: 154).

Dit això, Seuse i Weil, tot i que faran ús de l'intel·lecte en tot moment, tenen consideracions finals diferents per a aquest exercici. Seuse, malgrat fer ús constantment d'aquestes eines de l'intel·lecte, acabarà el seu text de *Vida* dient: “Ahora, hija, despídete de las criaturas y en adelante deja estar tus preguntas. ¡Escucha tú misma lo que Dios dice en ti!” (Seuse, 2013: 179). Hi marca la utilitat d'accentuar l'abandó de si mateix i dels dubtes en favor de rebre la gràcia i les veritats divines, mentre que Weil seguirà ferma en el pensament pur, i no deixarà mai l'intel·lecte de costat.

Tanmateix, Seuse com Weil demostren al llarg de les seves obres que la intel·ligència és sens dubte un mètode d'apropament cap a Déu, tot i que, com ja hem vist, és una via incompleta. Tots dos comenten del perill de la intel·ligència presumptuosa (Weil, 2007: 163; Seuse, 2013: 150), i insisteixen en la necessitat que el procés intel·lectiu passi per una fase de purificació o es faci en un context asèptic: “El ateísmo y la incredulidad constituyen un equivalente de esa purificación” (Weil, 2007: 164); “una visión es tanto más noble cuanto más intelectual, carente de imágenes y similar a esa misma contemplación desnuda” (Seuse, 2013: 171).

És a través d'una intel·ligència o de l'opció de la no-intel·lectualitat que es podrà anar més enllà, en l'abandó de la intel·ligència canònica: “Por medio de la inteligencia sabemos que lo que la inteligencia no capta es más real que lo que capta” (Weil, 2007: 163); “Il te faut être dénué de [pareilles] manières de pensées si tu veux venir là, car c'est par le non-connaître qu'est connue la vérité.” (vegeu: annexos, Weil, 2006). Vet aquí l'estranya lluminositat que emanen aquestes idees que semblen paradoxals, però que sabem que provenen de ments entrenades, formades i dotades. “Si alguien no puede comprender las cosas, que pare, las cosas le comprenderán a él” (Seuse, 2013: 155). I Weil (2007: 62) tornarà a fer ús del lloc comú de la mort per recordar-nos, un cop més, de la importància de la mort en vida, sobre la qual parlarem a continuació: “La verdad se halla del lado de la muerte”.

Abandó del “jo”

El terme *abandó* ha aparegut diverses vegades al llarg del treball, i no és cap coincidència: aquesta és probablement una de les idees més importants de Seuse i Weil, i, de fet, de la majoria d'escriptors místics. En Seuse, aquesta idea pren el nom d'*abandó* o *Gelassenheit*; en Weil, el concepte serà anomenat *décréation*. En tots dos casos, aquest despreniment no és sinònim d'un cessament del patiment, ben al contrari: és, com passa en el budisme, una

acceptació total i desinteressada del patiment. Hi ha patiment, però no hi ha un “jo” que sofreix aquest patiment, ni un “jo” aferrat a la idea de lluitar-hi en contra.

Aquesta *décréation* o *Gelassenheit* són conceptes diferents per referir-se a un mateix objectiu: desfer-se del “jo”. Ortega (2007: 36) explica que “la desaparición o muerte a que se refiere, es, pues, la muerte del yo, la única posesión cierta que se tiene, y de lo único que, por lo tanto, cabe desprenderse”. Juntament amb la idea del “jo”, s’hi sumen les idees de voluntat i de desig propis, que també han de ser deixades de banda per aconseguir un “perfecto abandono, [que] convierte al ser humano en co-redentor con Cristo y le lleva a atravesar la ‘brecha’ que le hace penetrar en Dios” (Garí, 2013: 17). Sigui destacat en aquesta frase l’ús de “perfecto”, que dona un valor molt concret a aquesta acció: no es tracta d’una ascési martiritzadora, ni d’una violència activa contra el cos. Weil (2007: 81) ho explica dient: “Descreación: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la descreación”. És desitjable per a tots dos místics un abandó perfecte, sense rastre, sense taca.

La idea subjacent és que, a través d’aquest “anonadamiento espiritual”, hi hagi una unió en la senzilla Deïtat (Seuse, 2013: 153). Recordem que per als nostres autors, l’Home té una part de l’ànima directament lligada a Déu, increada, i busquen que d’aquest lligam es formi una unitat, que el lligam esdevingui unió: “El yo está oculto para mí (y para el prójimo); está por la parte de Dios, está en Dios, es Dios.”; i és per això que afegeix: “Dios me ha dado el ser para que yo se lo devuelva” (Weil, 2007: 86-87). És important assenyalar que la part que els pensadors ens inciten a abandonar és la part creada del nostre ésser. No obstant, aquesta (no-)acció d’unió entre l’Home i Déu pensada en paral·lel entre els autors és contemplada sota angles lleugerament diferents. Comentem-ho per parts: primer, observarem detalladament el pensament de Seuse, i després passarem al de Weil.

En primer lloc, Seuse considera que el simple fet de tenir part de l’ànima increada, connectada a Déu, no és suficient: s’ha d’abandonar la part creada, la nostra natura, la part d’Adam, del dimoni (Seuse: 2013: 149). Així ens presenta aquesta “más alta escuela”, això és, l’abandó:

La alta escuela y el arte que ahí se enseña no es otra cosa que el completo y perfecto abandono de sí mismo, de modo que la persona llega a tal *aniquilamiento* que, no importa cómo Dios se le manifieste, por sí mismo o bien por las criaturas, en el amor o

bien en el sufrimiento, él se aplica a permanecer en todo momento igual, en una salida de sí, *en la medida en que ello le es posible a la fragilidad humana*, y considerando únicamente ante su Padre celestial. (Seuse, 2013: 76).

Trobarem el mateix camp semàntic lligat a l'esdevenir no-res en l'obra de Weil. Com és habitual, Seuse (2013: 156) adopta per aquest tema un to més suau i amable: “Te quejas de ser aún demasiado activo, falta de abandono e impaciente; pero no desesperes: cuanto más cerca, mejor”.

L'objectiu ideal d'una persona seria de “Despojarse de sí misma [...]” (Seuse, 2013: 160), entenent que es refereix a la part creada, però sense que aquest rebaixament o esdevenir menys (Seuse, 2013: 249) neixi amb massa força, sinó, pot resultar negatiu. “Establécete en un desnudo abandono, pues un deseo desmedido, si es demasiado grande, podría convertirse aquí en un oculto impedimento” (Seuse, 2013: 162). De fet, si Seuse hagués vist els exercicis d'abandó i d'ascetisme de Weil, s'hauria recordat a ell mateix en la seva joventut, i possiblement hauria considerat que, malgrat les bones intencions de Weil, les seves accions eren dutes a terme amb massa força i desig.

Tot i això, Seuse i Weil comparteixen clarament visions pel que fa a la idea del temple buit que apareix als textos sagrats: “Os conviene que yo me vaya, si habéis de recibir el Espíritu”, Joan 16:7 (citada per Seuse, 2013: 148). Hi ha un èmfasi important –que retrobarem en les explicacions teològiques i les descripcions de Déu– pel que fa a les concepcions del buit (Joan 2:13-22): si un espai és buit o buidat del tot, té l'espai per a tot.

El dominicà presenta una idea sobre l'abandó que, com veurem en comparació a Weil, té més indicis de la presència de l'Home en els seus textos, tot i que es tracti de l'Home increat: “Cuando más se aparta uno de sí mismo y de todas las cosas creadas, tanto más se une a Dios y es bienaventurado.” (Seuse, 2013: 148). Cal remarcar l'abundància de les formes verbals reflexives, que remeten a una acció que es dirigeix al mateix subjecte. El punt focal, tot i ser interior i amb la intenció d'apropar-se a Déu, segueix tenint en compte l'Home (increat) en la unió del *Grundt*, això és, el fons de l'ànima. Aquesta afirmació esdevé més clara gràcies a la cita: “Que las cosas fluyan de ella [la persona abandonada] sin ella” (Seuse, 2013: 158). Veiem que la persona abandonada, tot i ser abandonada, continua sent el receptacle detentor de les accions, dels sentiments i del món.

Serà només al final de la *Vida* o en altres obres de caire més teològic-filosòfic que Seuse abandona aquesta tendència i es conforma a un camp semàntic molt més nihilista:

[el ‘dónde’ de la unión o desnuda y divina filiación] Está en la luz sobrenatural de la unidad divina, que, según su nombre sin nombre, es una nada; según su introversión, un silencio esencial [...]. Y en esa tenebrosa ausencia de modo, toda multiplicidad desaparece y el espíritu pierde su sí propio, desaparece según su propia actividad. Y esta es la meta suprema, el ‘donde’ infinito en el que acaba la espiritualidad de todo espíritu. (Seuse, 2013: 172) (vegeu també: Weil, 2007: 87).

És aquí on veiem, finalment, aquesta unió total, en la qual deixem de ser per tal d’estar en aquest “a on” etern i infinit.

De la mateixa manera que Seuse, Weil també fa ús d’un vocabulari de caire radicalment nihilista pel que fa a l’abandó d’un mateix; aquest ús va en acord amb la seva època i els seus coetanis (com ara Sartre), però no és fruit de la tendència d’una moda, ans al contrari.

Pensem que Weil és una avantguardista pel que fa a la idea d’abandó en la teoria mística. Argumentarem més endavant per què. Per a l’anarcosindicalista, la necessitat d’un abandó profund és igual de central o més que en Seuse, i els mètodes proposats són molt similars:

Una vez que se ha comprendido que no se es nada, el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Con ese fin se sufre con conformidad, con ese fin se actúa, y con ese fin se reza. Dios mío, concédeme que me convierta en nada. A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío. (Weil, 2007: 82).

No obstant això, l’objectiu i el resultat contemplat és diferent que el del nostre frare. En la concepció de Weil, el Déu creador estima la seva creació a través de nosaltres, a partir d’aquell fragment d’ànima increada: som nosaltres (en el sentit impersonal, abandonat) els que possibilitem o frenem l’accés de l’amor diví cap a la seva creació, i l’única manera de permetre aquest passatge és abandonant el “jo”, el nostre ésser creat. “Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro” (Weil, 2007: 81). En altres paraules, l’Home és el mètode per a Déu d’estimar-se a si mateix a través de la seva creació. Weil considera que el fet d’abandonar-se és la manera que tenim per deixar pas a Déu. Hi ha un canvi de valors molt important, una radicalitat del tot nova en l’ús d’un mateix concepte. Weil, simplement, va més lluny que els misticismes més clàssics i coneguts. Per exemple, segueix sent absolutament central la idea del buit per a la francesa: també creu que s’ha de buidar el temple, fins i tot més, renunciar a ser: “Renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la

creación. Dios renuncia –en cierto sentido– a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros”. (Weil, 2007: 82).

Weil presenta una idea que hem valorat de radical, i pensem que és justificat: l’abandó en Seuse era procurat per a una reunió final entre l’Home i Déu, per ser en Déu, però el nostre esperit no desapareix ni en llenguatge que usa, ni de manera factual: “En esta absorción el espíritu desaparece, mas no del todo; adquiere en verdad algunas cualidades de la Deidad, pero no deviene Dios por naturaleza.” (Seuse, 2013: 174). L’abandó no és sinònim d’una aniquilació. El dominic afirma també de la necessitat d’abandonar la voluntat perquè aquesta sigui reemplaçada per la voluntat divina, tot contemplant Déu com a ésser omnipotent.

Per contra, Weil (2007: 87) ens diu que l’abandó és el consentiment que donem en favor de Déu, per a Déu, ja que som detentors de la seva creació: “a Dios le privo del contacto con todo ello en la medida en que algo en mí dice yo” (Weil, 2007: 88). En aquest nou quadre, els homes tenim una força fins ara mai vista, una veu i un vot enfront de Déu i la creació. L’acció ja no té en compte cap mena de personalització ni de concepció del jo, cap ni una: “Ojalá desaparezca para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo” (Weil, 2007: 88). La idea es cristal·litza de manera pura en la cita següent: “Ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí...” (Weil, 2007: 88). Per a Weil, l’abandó ja no passa només per un abandó de la sensibilitat física, per aguantar els patiments interiors i exteriors, sinó que significa un pas més enllà, un deixar de ser absolut en total favor a Déu; la *décreation* com a màxima submissió, màxim favor a Déu i el seu amor, i major deure de l’Home. És en aquest sentit que pensem que Weil és més ambiciosa i més nihilista que Seuse: si amb Seuse havíem d’abandonar la part creada, la naturalesa, aquella part que segueix sent nostra, amb Weil hem de desaparèixer totalment, ja que aquella part dins nostre no és nostra, és de Déu. Res queda en la nostra possessió, res és fet per al nostre bé, només el de Déu i el de la seva creació: “Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo... ¿Qué importan la energía, los dones, etc., que haya en mí? Bastante tengo ya con desaparecer” (Weil, 2007: 88).

Arribats en aquest punt, hem de confessar que el tema de l’abandó en Seuse i sobretot en Weil podrien ser l’objecte d’una investigació de més gruix i ambició, i que per tant aquí no els hi estem dedicant tot el que mereixen. Ens en quedem amb ganes, però l’espai i el temps, com diu Weil (2007: 121), ens limita: “Todos los problemas remiten al tiempo”.

Tercer capítol: Déu o el No-Res

Passem al capítol final, aquell que dediquem a la idea Déu. Hem parlat abastament de l'Home, del seu camí d'apropament a Déu, i ara, finalment, podem estudiar més en detall a què es refereixen els nostres filòsofs a l'hora de parlar de Déu. En primer lloc, abordarem les seves concepcions ontològiques; seguidament, introduïrem d'una metodologia contrària a l'ontologia, això és, l'apofatisme o via negativa, que és utilitzada àmpliament per ambdós autors; i, finalment, exposarem el punt connector principal que uneix les dues lectures: l'amor de Déu.

Ontologia de Déu

L'ontologia és “l'estudi de l'ésser o de l'existència”, prové del terme grec *ontos*, que vol dir literalment “ser” o “ens”, i *logia*, l'estudi (DECEL, 2024b). Els pensadors cristians sempre han fet ús de la raó i de l'ontologia per afirmar i defensar allò que Déu és: transcendent i alhora immanent, omnipotent, omniscient, omnipresent, etern... Seuse (2013: 163), malgrat que les seves idees i les del seu mestre varen ser perseguides, segueix la tradició teològica ortodoxa de l'Església pel que fa a les característiques ontològiques de Déu. Weil, per la seva banda, té una concepció que, tot i compartir similituds amb el Déu descrit per la tradició cristiana, varia en uns punts clau. Els veurem tot seguit.

En què concorden els nostres pensadors? Quines característiques té Déu per a ells? En els dos casos, constatem que Déu és entès com la font de tota la creació i l'origen de la bondat absoluta. Seuse (2013: 168) diu: “Todas las demás efusiones que tienen lugar en el tiempo o en las criaturas proceden del reflejo de la eterna efusión de la insondable bondad divina”. Ambdós místics també se serveixen d'un vocabulari relatiu a allò absolut i a la unitat o senzillesa de Déu. Trobem expressions de Weil (2007: 173): “Somos una parte que debe imitar al todo [Dios]”, probablement influenciades per les lectures dels textos hindus. Aquesta interpretació s'assembla sobrenentment a la de Seuse (2013: 166): “[Dios] es todo en todo”.

En els textos de Seuse s'hi aprecia encara una flaire de l'herència del seu mestre, Eckhart, que fa a la distinció entre Déu i Deïtat: *Gott* i *Gottheit*, això és, el Déu creador que ha fet tot, i el Déu increat amb el qual compartim aquesta ànima increada (Vega, 2024). Però és clar que Déu és Un sol, tot i tenir una cara visible i una d'invisible: “el único Uno, que es Dios”

(Seuse, 2013: 114). Weil (2007: 131), tot i no explicitar en els seus escrits aquesta distinció entre Déu i Deïtat, també arriba a aquesta conclusió per un camí pitagòric, matemàtic: “Si 1 es Dios, ∞ es el diablo.”.

La gran discrepància, central per entendre les diferències que segueixen, es troba en la qüestió de la immanència de Déu, és a dir, el *ser* de Déu al món. Certament, hi ha un consens sobre el fet que Déu ha creat el món, i Seuse (2013: 108) segueix la doctrina ortodoxa i considera que Déu és al nostre món i és un actor present: “Es bien cierto que Dios puede dar todo esto a una persona en un instante, pero no acostumbra hacerlo”; “el divino ser sin nombre debe ser en sí mismo un ser total que con su *presencia* mantiene a todo ser participado” (Seuse, 2013: 167). Som davant del Déu clàssic del Nou Testament, que també conserva alguna característica d’acció del Déu de l’Antic Testament, per exemple, en el fet d’enviar Ell mateix els patiments com a proves per als Homes.

Weil xoca i està en total desacord amb aquesta idea, ja que, per a ella, Déu no és al món com ho entenen els cristians tradicionalment. Com s’explica, això? Per a Weil (2007: 82), l’acte de creació de Déu i el fet que nosaltres tinguem l’èsser (existim, tenim un “jo”) impliquen que Déu s’ha buidat de l’èsser en el crear: “renuncia de Dios en la creación.”; “Solamente ocultándose ha podido Dios crear. De otro modo, sólo él existiría.” (Weil, 2007: 86). És per això, relligant aquest punt amb el capítol 2.4, que hem de buidar-nos del “jo”: “Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser.” (Weil, 2007: 87).

Per aquesta raó, usar el terme d’*ontologia* per intentar explicar la visió de Déu de Weil és, al nostre entendre, un error lògic, ja que Déu no és present al món: “Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia.” (Weil, 2007: 147). En aquest sentit, Herrando (2020) afirma: “Consideraba entonces, más que nunca, que Dios, que es anterior al ser, es nada, pues precediendo cualquier determinación ontológica no puede ser otra cosa...”. És així que Weil considera que el seu Déu és realment sobrenatural, ja que no s’implica en el món, en cap activitat natural. Seuse (2013: 175), tot i ser conscient de l’aspecte sobrenatural o amagat de la Deïtat, també afirma –com a bon cristià– l’aspecte natural de Déu: “presencia intrínseca, sustancial, personal, *natural*, necesaria sin constreñimiento, infinita y perfecta.” (Seuse, 2013: 168).

Quines són les conseqüències del pensament weilià d'absència de Déu per a la concepció clàssica de Déu? D'entrada, hi ha un esborrament quasi total del caràcter immanent de Déu, ja que no és partícip del món. Ortega (2007: 37) anuncia: “La creación hereda lo divino [...] pero a costa de la abdicación o retiro del creador [...] lo cual hace que el mundo quede sometido a cierto mecanismo que opera precisamente desde la imposibilidad de intervención de lo divino en él”. Aquest mecanisme és el de la *necessitat* (vegeu capítol 1.2): no és Déu qui envia el patiment voluntàriament, més aviat: “La necesidad, imagen de la indiferencia y de la imparcialidad de Dios comprensible para la inteligencia.” (Weil, 2007: 143).

Estem en un marc de pensament que s'apropa molt de l'ateisme i del nihilisme (en la seva forma, no en el seu pensament d'absència total de valors al món). Aquesta impossibilitat de Déu d'intervenir autònomament en la seva creació és una declaració directament en contra de la clàssica omnipotència i immanència de Déu dels textos sagrats, però això no és tot. Weil no només li resta una de les característiques bàsiques –és a dir, fa que Déu ja no sigui Déu–, sinó que a més fa dels éssers humans els detentors d'aquest poder (fins i tot en el sentit antic del verb, de retenir una cosa sense tenir-hi dret [DCVB, 1980]). El gir narratiu és total: és l'Home que està entre Déu i la seva creació: “Tenemos la posibilidad de actuar de mediadores entre Dios y la parte de creación que se nos ha confiado.” (Weil, 2007: 87). Hi ha, com diu Ortega (2007: 35), una “atenuación” del poder de Déu a través de l'anul·lació de la seva immanència completa i perpètua.

L'única forma que té Déu per accedir a la seva creació és a través del buit que pot crear una persona en la seva ànima (vegeu capítol 2.4): “Hay que estar en un desierto. Pues aquél al que hay que amar está ausente.” (Weil, 2007: 147). Només creant un buit dins nostre, imitant Déu, fent-nos similar a allò que és –és a dir, tornar-nos similar al no-res– podem permetre que Déu “perciba a través nuestro su propia creación”, ja que sinó, “a Dios le privo del contacto con todo ello en la medida en que algo en mí dice yo.” (Weil, 2007: 87-88). Malgrat que Seuse (2013: 158) no contempli la qüestió de la mateixa manera, sí que concorda amb aquesta necessitat de buidor del jo per tal d'unir-se amb Déu: “Muéstrate semejante a la nada”.

Lògicament, doncs, és degut a aquesta absència que Weil descriu Déu de manera negativa, com a “la nada”, o “ausencia” en diverses ocasions (Weil, 2007: 147, 148, 151, etc.). Hi ha un ús constant de vocabulari lligat a la vacuïtat. Però, estranyament, malgrat que Seuse sí que

pensi que Déu és immanent i transcendent, també fa ús d'aquest mateix vocabulari: “ce néant, de manière convenue, on le nomme Dieu” (anexos Weil, 2006). Com és, això?

La via negativa

Abans d'abordar la via negativa, necessitem primer descriure la via positiva: ens referim a la teologia positiva, també anomenada *teologia catafàtica* (Haas, 2023). Aquesta se centra en donar explicacions del fet diví o de Déu en termes afirmatius, com per exemple: “Déu és omnipotent” o “Déu és amor”. És la metodologia normalment més usada per fer descripcions de Déu, però, malgrat que Déu pugui en part ser descrit a partir del coneixement i del llenguatge humà, també és cert que Déu és un ens que ultrapassa de la possibilitat de comprensió humana, de les paraules, de l'intel·lecte. És aquí quan ens ve bé introduir el concepte de la teologia negativa o *teologia apofàtica*: descripcions que, en lloc de afirmar positivament (per exemple, “Déu és bo”), aquesta manifesta la impossibilitat o els límits que té el fet de descriure Déu. Aquesta manera d'estudiar la divinitat no és pas nova ni poc comuna: alguns dels grans pares de l'Església en fan ús, com per exemple Tomàs d'Aquino (Egan, 1993).

Els nostres pensadors són completament conscients d'aquesta impossibilitat de descriure Déu, però no per aquest motiu faran ús únicament de la via negativa. Com sosté l'article de Harvey D. Egan (1993), molt poc sovint trobarem una via de pensament purament apofàtica, sempre hi trobarem una barreja de les dues, i Seuse i Weil no en són una excepció: “Dios existe, Dios no existe.” (Weil, 2007: 151); “es un ser sustancial y que es eterno”, “Dios no tiene un dónde” (Seuse, 2013: 163-166).

Seuse és un molt bon exemple d'aquesta hibridesa entre teologia catafàtica i apofàtica, ja que utilitza imatges per descriure visions divines al principi dels ensenyaments que ens deixa, tot i tenir en tot moment present la limitació que presenta aquest mitjà: “¿Cómo se puede dar forma en imágenes a lo que no tiene imagen, y dar modo a lo que no tiene modo y a lo que está más allá de todos los sentidos y la razón humana?” (Seuse, 2013: 176).

Constatem, doncs, que ambdós usen de les dues vies, quasi inevitablement. Dit això, els nostres autors són ben conscients de que les seves descripcions, vagin per una banda o una altra, són sempre parcials. Quina alternativa queda, llavors?

L'opció que ens presenten els autors és la següent: un abandó de les dues vies. Un abandó de la racionalització i de la comprensió intel·lectual de Déu: en altres paraules, van més enllà de la decisió d'adoptar la via lingüística de l'apofatisme, negant simplement tota possibilitat de comprensió real. Probablement el moment més clar en *Vida* sigui aquest:

Si deseas entrar en el oculto secreto [...] deja caer tus sentidos exteriores e interiores y la obra propia de tu razón, y todo lo visible e invisible, y todo ser y no ser. Avanza hacia la simple unidad en la que has de penetrar desde el desconocimiento en el silencio que sobrepasa todo ser y toda la ciencia de los maestros (Seuse, 2013: 175).

L'abandó de les dues vies esdevé igualment necessari per Weil, quasi com si fos una ofensa per a Déu. Weil s'hi suma: “Degradamos los misterios de la fe haciendo de ellos un objeto de afirmación o de negación, cuando lo que deben ser es un objeto de contemplación” (Weil, 2007: 164). El símil amb la cita célebre del *Tractatus* de Wittgenstein (2021) es fa quasi sol: “De lo que no se puede hablar, hay que callar”.

Aquest pas que es fa vers l'abandonament de les dues vies és un apropament molt interessant de la part dels dos místics cap a una teologia quasi nihilista (Haas, 2023), una teologia que es nega a si mateixa teòricament –ja que, malgrat afirmar aquestes coses, segueixen practicant-les de manera insistent, fidels al seu títol de pensadors–. Cal assenyalar que empleem el terme *nihilista* en la forma, i no pas en el contingut: “De ahí que, siguiendo a Dionisio, se le designe con la palabra ‘Nada’. Con ello no se quiere decir que ‘no sea’, sino que ‘es’ absolutamente trascendente, infinito, e inabarcable por el conocimiento humano.” (Bara Bancel, 2011). La mateixa Silvia Bara Bancel ho explica de manera encertada: “la negación de toda negación, de toda limitación o delimitación supone la plenitud de la afirmación”. Weil (2007: 151) conclou de manera completa aquesta idea:

Estoy completamente segura de que hay un Dios en el sentido de que estoy completamente segura de que no hay nada real que se parezca a lo que yo puedo concebir cuando pronuncio ese nombre. No obstante, lo que no puedo concebir tampoco es una ilusión.

Aquest abandó de les vies catafàtica i apofàtica també figuren en les descripcions inefables –i per tant, les no-descripcions– de la pèrdua de jo en Déu o per Déu: “Nadie puede comunicárselo con palabras a otro, pues solo lo entiende quien lo ha experimentado.” (Seuse, 2013: 171).

Hem vist que el tipus d'unió que contemplen Weil i Seuse són diferents: la pensadora ho descriu com un desfer-se absolutament d'un mateix per deixar lloc a Déu, i el dominicà ho descriu com una fusió total amb Déu en la qual un mateix desapareix. Les dues experiències entren sota la mateixa definició d'experiència mística, però ¿què les uneix, quina similaritat podem trobar en els seus pensaments, alhora tant similars i tant radicalment diferents?

Pensem que aquest punt connector és l'amor: l'amor de Déu, i l'amor a Déu. Segons Egan (1993), el camí que supera les vies negativa i positiva és “the dart of naked love”. Es pot entendre aquesta idea com un rapte espiritual: “su alma fue arrebatada” (Seuse, 2013: 45); “la locura de amor que transforma todos los modos de acción y de pensamiento de un hombre, una vez que se ha adueñado de él” (Weil, 2007: 16).

Amor de Déu

Aquest últim subtema pot ser entès de dues maneres que no són excloents, ben al contrari: l'amor que Déu ens dona en tant que creador absolutament bondadós; i l'enamorament profund de Déu per part dels nostres autors.

El primer punt, l'amor que Déu ens té, és una constant en les dues obres, però aquest amor de Déu amb relació a l'Home (en tant que amor sobrenatural) és absolutament central per Weil (2007: 81): “La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo. Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro.”. Com ja s'ha descrit anteriorment, aquesta és la raó per la qual Weil considera que hem de deixar passatge a Déu: perquè, nosaltres, en amor a Déu, deixem que Déu s'estimi ell mateix a través nostre. Per als dos filòsofs, aquest amor no pot ser entès simplement com un amor que ens omple per satisfer-nos i per no permetre el nostre patiment, ans al contrari: “cualquier consuelo en la desgracia aleja del amor y de la verdad.” (Weil, 2007: 147) (vegeu capítol 2.1).

Tots dos parlen d'un amor sobrenatural, que –malgrat tot el patiment que pugui enviar-nos– s'experimenta en contemplació, en l'esborrament, en la servitud: “Actuar como esclavo mientras se contempla con amor...” (Weil, 2007: 94); “A esto se le puede llamar el supremo viaje del espíritu, pues se encuentra más allá del tiempo y del espacio, y ha transido en Dios en amorosa contemplación.” (Seuse, 2013: 178). Seuse i Weil comparteixen una idea molt

similar pel que fa a la servitud total de Déu: Weil ho anomena “obediència”, Seuse ho anomena “l’abandó de la voluntat”, substituïda per la voluntat divina. Aquest abandó i obediència és el que entenem com a l’enamoramnt profund, el que Egan (1993) ja hem dit que anomena el “dart of naked love”. És aquest dard de l’amor despulat, juntament a una concepció d’un amor de Déu sobrenatural i també a una voluntat d’unió sagrada amb aquest Déu, que fa que aquests dos autors siguin considerats a títol complet com a pensadors místics.

Heus aquí el punt definitiu d’unió entre el pensament seusionià i weilià: la unió amorosa inefable amb Déu, és a dir, la unió mística. Tot i que les unions que descriuen poden ser en alguna mesura diferents (Seuse baixa *Grundt* per trobar-se amb Déu; Weil es rebaixa a no-res per permetre el passatge de Déu), el que els empenta és el mateix: “l’amor, paraula clau dels grans místics” (Llopis i Sarrió, 2024). Cal insistir que aquestes dues conceptualitzacions de la unió, malgrat estar allunyades de més de 500 anys, comparteixen una idea fonamentalment basada sobre la buidor i el No-Res –sigui per metodologia apofàtica, sigui per lògica del pensament–. El resultat, malgrat utilitzi camins diferents i vies de comprensió distintes, acaba sent el mateix: la unitat perfecta, absoluta, senzilla. En la lectura de Seuse, Weil (2006) tradueix i destaca aquest fragment, que recuperem per concloure el concepte de l’amor místic:

L’homme dans le temps peut en venir à se connaître Un en cela qu’il est néant de toutes les choses que l’on peut penser ou exprimer; et ce néant, de manière convenue, on le nomme Dieu, et [il] est en lui-même un quelque chose de plus essentiel que tout. Et ici l’homme se connaît Un avec ce néant, et ce néant se connaît soi-même sans oeuvre de la connaissance.

Conclusions

Al llarg del nostre treball hem pogut apreciar les íntimes similituds entre el pensament de Heinrich Seuse i Simone Weil, a partir de les traduccions que la pensadora francesa fa del dominic alemany. Els punts essencials de contacte han estat els següents.

En primer lloc, el patiment és contemplat per a Seuse i Weil com a inevitable per a l'Home, i com a conseqüència directa de Déu –sigui deguda a la seva absència o presència–. El patiment està estretament lligat al desig (en minúscula), que és vist com un obstacle, un impediment que s'ha d'extirpar, per tal d'abandonar els impulsos nascuts de la nostra part criatural, creada, deixant així pas a la nostra no-natura increada, similar a Déu. Aquest abandó de la nostra part creada pot venir en diverses formes, intensitats, i durades, però ha de tenir lloc un trencament, una mort, un esquinçament (Weil, 2007). Ens podem apropar d'aquest esquinçament assimilant-nos a la figura del Crist i al seu patiment, de la mateixa manera que ens hi podem apropar gràcies al raonament, malgrat que aquest sigui una eina incompleta per comprendre les veritats de caire superiors.

L'objectiu és sempre el mateix –malgrat les diferents intensitats d'apofatisme en el llenguatge–, assemblar-se al No-Res, buidar-se de la part que diu “jo” (Seuse, 2013), “descrear-se” (Weil, 2007), “deshumanarse” (Haas, 2009). Déu, el creador bondadós del món, és entès pels dos autors com Un i No-Res: en el cas de Seuse serà un “No-Res” degut a les limitacions del llenguatge i de la capacitat de descripció humana (Haas, 2009); per a Weil serà un “No-Res” a causa de la seva necessària absència en el món. En qualsevol dels casos, l'amor de Déu és una constant que regeix el món que els nostres autors Desitgen –d'una manera nua, despullada de sí, desinteressada i “inextinguible”– (Haas, 2009). És el que s'ha descrit com el rapte espiritual (Weil, 2007; Seuse, 2013; Haas, 1999) o com al “dart of naked love” (Egan, 1993), que és etern, i gràcies al qual els místics seguiran el camí que els portarà a la unió amb Déu o el No-Res. Fins aquí, la revisió del punts essencials del treball.

A partir de la lectura i comparació dels textos de Seuse i Weil, hem pogut evidenciar en quins punts el pensament sobre la figura de Déu i de l'Home, de la seva naturalesa i relació, voldríem encara afegir algunes valoracions finals per tal d'ampliar la mirada que portem als

místics. Considerem evident dir que ambdós autors poden ser considerats com a pioners per moltes raons.

Comencem pel cas de Weil, una pensadora que emergeix entre les dues grans guerres, en un moment de fort nihilisme, en l'època de laïcització més forta que ha viscut Europa. En aquest context complex, és capaç de fer un ús paral·lel i no exclouent de l'intel·lecte i de l'amor: "Dos fuerzas son las que han empujado al hombre: el intelecto y el afecto, la facultad de pensar y de amar." (Haas, 1999). En aquest sentit, si bé Weil és una figura vista en el seu context com a singular per l'ús d'aquesta metodologia híbrida, això no és una novetat en la tradició occidental:

el misticismo católico se fundamenta en filósofos como Plotino [...], que pretendía llegar a la unión con la divinidad mediante las alas conjuntas del conocimiento y el amor, algo que reelaboran algunos Padres de la Iglesia y que va siendo distribuido por diversos maestros de la mística del medievo. (García-Carpintero, 2020).

També a Seuse li va tocar de viure uns temps convulsos, i reacciona de manera anàloga. Com sabem, escriu en un moment de controvèrsia teològica, en la qual primava la fe (dogmàtica, de l'Església) i no pas la raó, però ell opta igualment per seguir els passos del Mestre Eckhart i aquesta via híbrida (d'intel·lectualitat i d'amor, i, en aquest cas, sota la forma de la fe):

La propuesta de la escuela dominicana alemana bien podría considerarse como una metafísica-mística, y, en expresión de Suso, 'una filosofía espiritual', pues encuentra una profunda vinculación entre la reflexión acerca del ser de Dios y del ser humano y la espiritualidad. Se trata además de una perspectiva unitaria, que no separa ciencia, filosofía, teología dogmática o espiritualidad. (Bara, 2011)

És degut al context en el qual escriu Seuse que considerem que aquesta filosofia espiritual-mística fa mostra de valor i de rigor intel·lectual. De la mateixa manera, afirmem que Weil aconsegueix fusionar i integrar aquest tipus de perspectiva unitària:

La vida de Simone Weil seguiría, así, marcada por el signo de la verdad; el hallazgo de la dimensión sobrenatural no sería sino el resultado de esta encomiable atención a lo real, que no deja de ser un vaivén permanente entre la atención y la verdad, en el que la filósofa se jugaría realmente la vida. (Herrando, 2020).

Weil (2007: 163) considera que "La fe constituye la experiencia de que la inteligencia ha sido iluminada por el amor": parlem aquí d'un amor no només cap a Déu, sinó també cap a la Humanitat.

Una de les conclusions importants del treball és que Seuse i Weil arriben a unes mateixes reflexions a través l'ús complementari dels mètodes de creació de pensament, coneixement i experiència. Aquests mètodes tenen igualment els mateixos objectius, el d'entendre, conèixer, descriure a Déu, el món, i l'Home i les seves interaccions; i a través d'això, com a finalitat, aconseguir una unió mística amb Déu.

Un altre punt fonamental en el qual destaquen és en la feina de depuració del concepte de Déu: a través del pensament, ambdós proposen de retirar concepcions de Déu errades, expulsant les idolatries, apartant les imatges interiors que tenim de Déu, eliminant els pensaments de dissemblança entre Déu i l'Home, llevant la idea del déu [sic] creador per deixar lloc al Déu etern... (Weil, 2007; Seuse, 2013; Vega, 2024). És per això que les seves propostes i els termes utilitzats resulten en ocasions xocants (“[Dios] es una nada.” Seuse, 2013: 87), fins i tot a vegades com a contradictòris (“Dios existe, Dios no existe.” Weil, 2007: 151): pensem que és probable que una part de les denúncies que va patir Seuse també fossin a l'origen d'un *quid pro quo* (en el sentit d'error interpretatiu), d'un malentès.

Per la seva banda, Weil porta aquesta radicalitat tant en el pensament com en el llenguatge. Hi ha estudiosos que titllen Simone Weil d'atea –cosa que és correcte, en el sentit etimològic del terme, ja que Weil contempla el món com buit de Déu (a=sense; teo=déu)–, però malgrat això, continua sent creient i mantenint una visió enfront de la vida compromesa, *engagée* (contràriament a autors nihilistes com Cioran, per exemple).

Pensem que la radicalitat més gran del pensament weilià resideix justament aquí, en la compatibilitat d'una absència de Déu (per tant, de ser en un món on regeix la necessitat, on no hi ha consol) amb el fet de seguir veient l'amor que hi ha el món i, sobretot, que continuï havent-hi la possibilitat de la mística –és a dir, de la unió amb el diví–. És per això que García-Carpintero (2020) afirma que Weil entén la mística com a un “camino para la pervivencia de la humanidad”.

Unes últimes observacions. Després d'aquesta recerca, creiem estar en capacitat de respondre a la pregunta pel que fa als fragments traduïts per Weil. Per què aquests fragments i no uns altres? Pensem que és perquè aquests fragments de Seuse plantegen observacions, comentaris, preguntes, i ofereixen explicacions respecte a la unió mística. Weil, després d'haver patit el rapte espiritual a Itàlia i Espanya (Ortega, 2007) i de patir l'exili, es troba en

una situació d'absoluta incertesa personal, però amb el convenciment pel que fa a la importància de la mística (Lussy, 2006).

Malgrat que Seuse i Weil no comparteixin totes les idees, com hem analitzat, creiem que el fet que Weil traduís i estudiés al místic alemany en aquell moment històric, va suposar per a ella una font de força per als anys immediats. De fet, sabem que dos mesos després d'aquesta lectura profunda, Weil torna a Europa per continuar la lluita. Es tracta, pensem, d'una mena de recordatori íntim i urgent –tant en temps com en contingut (Lussy, 2006)– del sentit del patiment, de l'amor, de l'Home, de Déu, i del deure de la unió mística.

El llegat que ens deixen avui en dia aquests dos místics no pot ser ni menystingut ni infravalorat. Tots dos ens deixen uns textos d'un gran valor i profunditat, i ho fan amb la mateixa intenció: transmetre unes veritats que han pogut assolir, sigui de manera activa (intel·lectualment), o mística (en la unió amb la divinitat). En última instància, el llegat de Seuse i de Weil es basa en una preocupació atenta i profunda per la Humanitat, per la qual proposen com a millor opció vital la unió mística. Conclourem amb paraules de Simone Weil (2007: 148): “la mística es la única fuente de la virtud de humanidad”.

Annexos

Traduccions de Seuse per Weil:

[Transcripció segueix fidelment el text de l'edició, poden sorprendre espais abans de comes, apareixen així a l'original]

Heinrich Suso (1300-1366) *Buch der wahrheit*

Petit livre de la vérité, p.62: “L’âme demeure toujours créature, mais dans le néant, lorsqu’elle est là perdue, comment elle est créature ou est le néant, ou si elle est créature ou non, cela ne se trouve pas du tout pensé, ou si elle est unie ou non. [Mais quand on a encore l’intellect, on le perçoit bien, et cela demeure pour l’homme tout ensemble.]”

Ibid. : “[Mais, après la sortie, il n’en est pas encore venu à tout ce dont il a été parlé.] Doit-il y venir, il lui faut être dans le fond qui se trouve caché dans le néant susdit. Là on ne sait rien de rien, là il n’y a rien, là il n’est non plus aucun là; ce que l’on en dit le tourne en dérision. Cependant cet homme est ainsi son néant, quoique lui demeure tout cela [, selon ce qui a été dit plus haut.]”

Ibid. , p.70: “[Mais à proprement parler,] toute sa vie et vouloir et espérer est ainsi une liberté intouchée tranquille, qui, pour sûr sans aucun doute est son havre de paix; et alors il se tient sous mode d’engendrement. [...] Cette volonté est unie à la volonté divine et ne veut rien que ce qu’elle veut elle-même, pour autant que le vouloir est en Dieu. [Et ce qui a été dit auparavant, cela n’est pas à entendre selon une im-position de soi-même en Dieu, comme on l’entend communément, c’est à prendre selon une déposition de soi-même quand] l’homme se trouve à ce point uni que Dieu est son fond.”

Ibid. , p.66: “La renaissance est si étrangère et a si peu à faire au corps, une fois qu’elle s’est produite, que la nature opère dans l’homme, comme dans un animal doué d’intellect, des œuvres telles qu’elles relèvent de la vie de l’homme, et l’homme n’a pour ainsi dire plus rien à faire, cela en mode d’opération, comme il l’avait avant que sa renaissance ne se soit produite [; plutôt est-ce en mode d’habitude qu’il opère ces oeuvres.]”

Ibid. , p.70: “[Oui, selon son vouloir, car,] si libre soit sa volonté, elle n’est libre que quand elle n’a plus besoin de vouloir.”

Ibid. , pp. 64-66: “Pour autant que l’homme demeure à lui-même, dans cette mesure il peut avoir des faiblesses [...]. Mais pour autant que l’homme ne demeure pas à lui-même, dans cette mesure il ne commet pas de faiblesses [...]. [Et c’est pourquoi, s’agissant de] l’homme pour qui c’est ici-bas comme il faut, d’œuvre il n’opère jamais qu’une œuvre, car c’est une naissance et un fond, et cela selon l’union.”

[Les deux lignes suivantes du manuscrit proviennent d’un autre ouvrage du même Suso, *Buchlein der ewigen Weisheit*, chap. 6.]

“Celui qui veut accueillir comme il convient l’hôte de marque doit se tenir dans un isolement plus pur à l’égard de toute créature.”

Ibid. , p. 54: “Il te faut être dénué de [pareilles] manières de pensées si tu veux venir là, car c’est par le non-connaître qu’est connue la vérité.”

Ibid. , pp. 54-56: “L’homme dans le temps peut en venir à se connaître Un en cela qu’il est néant de toutes les choses que l’on peut penser ou exprimer; et ce néant, de manière convenue, on le nomme Dieu, et [il] est en lui-même un quelque chose de plus essentiel que tout. Et ici l’homme se connaît Un avec ce néant, et ce néant se connaît soi-même sans oeuvre de la connaissance. [Mais il est ici je ne sais quoi d’encore plus caché.]”

Ibid. , p. 58: “[Et] qui se trouve pris à l’intérieur dans ce néant éternel possède tout en tout et n’a ni avant ni après. Oui, l’homme qui aujourd’hui se trouverait pris à l’intérieur ne serait pas là plus brièvement, à parler selon l’éternité, que celui qui a été pris à l’intérieur il y a mille ans.”

Ibid. , pp. 58-60: “[Ce qui en est dit n’est pas à entendre selon la nue signification que signifient les mots selon le discours commun, c’est à prendre selon le trépassement où] l’homme n’est pas demeuré dans lui-même et est trépassé dans le Un et est devenu Un; et là l’homme opère non comme homme. Et c’est à partir de cette raison qu’il faut entendre comment cet homme a dans lui toutes créatures dans l’unité, et toutes jouissances, et même

celles que l'on a dans les œuvres corporelles, sans œuvres corporelles ni spirituelles, car il est cela lui-même dans l'unité dite plus haut.”

Ibid. , p. 60: “[Comment cela peut-il donc subsister dans la vérité, car] cela donne l'apparence que l'âme ait deux êtres, créé et incréé? Comment cela peut-il être [, comment l'homme peut-il être créature et non créature?]

Ibid. , p. 64: “Cela se produit certes alors que le corps est sur la terre selon le discours commun, mais l'homme est par-delà temps.”

Ibid. , p. 64: “L'essence de l'âme se trouve unie à l'essence du néant, et les puissances de l'âme aux œuvres du néant, ces œuvres que le néant a en lui-même.”

Ibid. , “[Les maîtres disent que] la béatitude de l'âme [repose en tout premier lieu] en ceci: lorsqu'elle contemple Dieu nûment, alors elle prend tout son être et sa vie et puise tout ce qu'elle est, pour autant qu'elle est bienheureuse, du fond de ce néant, et, à parler selon cet aspect, ne sait rien de savoir, ni d'amour, ni de rien absolument. Elle s'accoise toute et seule dans le néant, et ne sait rien sinon l'être que Dieu ou le néant est. Mais quand elle sait et connaît qu'elle sait, contemple et connaît le néant, c'est là une sortie et un retour hors de ce premier état vers soi selon l'ordonnance naturelle.”

[Extrait du chapitre VII du *Buch der Wahrheit*.]

Ibid. , p. 86: “[Éternelle vérité,] comment un tel homme se tient-il dans les vicissitudes de chaque chose? [...] Il se tient dans un maintenant présent, sans projet intéressé, et prend le meilleur pour lui dans le plus petit comme dans le plus grand.”

[Extrait du chapitre VI du *Buch der Wahrheit*.]

Ibid. , p. 78: “Ce désordre [serait contre toute vérité et est égal à la fausse liberté déprise, car il] est contre l'ordonnance que le néant éternel, en sa fécondité, a donné à toutes choses.”

Bibliografia

- Bara Bancel, Silvia (2006). *El beato Enrique Susón OP “Gran místico dominico”*. Caleruega, Burgos: R. Cuadrado Tapia.
- Bara Bancel, Silvia (2011). “Estudio comparativo del ‘Libro de la Verdad’ de Enrique Suso y el Maestro Eckhart. Ensayo de teología mística”, *Ciencia Tomista*. Tom 138, núm. 3: pp. 687-697.
- Bara Bancel, Silvia (2018). “‘Un droit chemin vers la plus haute béatitude’: les voies spirituelles selon Henri Suso, disciple de maître Eckhart”, en: Marie-Anne Vannier (ed.) *Les chemins spirituels dans la mystique rhénane et la “Devotio moderna”*. París: Beauchesne. pp. 79-97.
- Bara Bancel, Silvia (2020a). “La conversion chez Suso, lecteur des Pères du désert”, en: Marie-Anne Vannier (ed.) *Le dynamisme de la conversion*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité. pp. 68-77.
- Bara Bancel, Silvia (2020b). “La réception des Pères dans la conception de la Sagesse chez Henri Suso”, en: Marie-Anne Vannier (ed.) *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*. París: Beauchesne. pp. 225-245.
- Bihlmeyer, Karl; Tüchle, Hermann (1963-1969). *Histoire de l’Église: vol. 3, l’Église des temps modernes*. Mulhouse: Salvator.
- Cappelli, Kévin (2019). *Simone Weil: le tournant spirituel*. Rennes: Apogée.
- Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) (2012). “Mystagogique”, en: *Portail Lexical*. [<https://www.cnrtl.fr/definition/mystagogique>]
- Certeau, Michel de (1987). *La faiblesse de croire*. París: Seuil.

- Diccionari Català-Valencià-Balear (DCVB) (1980). Obra iniciada per Antoni Maria Alcover, Tom 4 redactat per Francesc de B. Moll, amb la col·laboració de Manuel Sanchis Guarner. “Detentar”. Palma de Mallorca: Moll.
- Diccionario Etimológico Castellano en Línea (DECEL) (2024a). “Empatía”, en: *Diccionario Etimológico de Chile*. [<https://etimologias.dechile.net/?empati.a>]
- Diccionario Etimológico Castellano en Línea (DECEL) (2024b). “Ontología”, en: *Diccionario Etimológico de Chile*. [<https://etimologias.dechile.net/?ontologi.a>]
- Dreyfus, Alain (2014). “Simone Weil, l’incandescente”, *Marianne*. Publicat el 28/02/2014. [<https://www.marianne.net/societe/simone-weil-lincandescente-0>]
- Egan, Harvey D. (1993). “Negative way”, en: *The new dictionary of catholic spirituality*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. pp. 700-704.
- [enciclopedia.cat](https://www.enciclopedia.cat) (2024). “Mistagògia”, en: *Gran enciclopèdia catalana*. 2a ed. [<https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/mistagogia>]
- García-Carpintero, M^a Àngeles (2020). “La mística como refugio para el espíritu de la verdad: Simone Weil en relación a otros filósofos y místicos”, *Comprendre: revista catalana de filosofia*. Vol. 22, núm. 2: pp. 7-27.
- Garí, Blanca (2013). “Introducción” en: Heinrich Seuse. *Vida*. Madrid: Siruela. pp. 11-30.
- Haas, Alois M. (1999). *Visión en azul: estudios de mística europea*. Traducció de Victoria Cirlot i Amador Vega. Madrid: Siruela.
- Haas, Alois M. (2009). *Viento de lo absoluto: ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Traducció de Jorge Seca. Madrid: Siruela.

- Haas, Alois M. (2023). *Horizontes abiertos: Dios, los ángeles, el ser humano*. Traducció de Jorge Seca. Madrid: Siruela.
- Hamburger, Jeffrey F. (1998). “Medieval self-fashioning: Authorship, authority and autobiography in Susos Exemplar”, *The visual and the visionary. Art and female spirituality in late middle ages*. Nova York: Zone Books. [citat per Blanca Garí, 2013]
- Herrando, Carmen (2020). “Simone Weil: An answer to the remoteness of God”, *Comprendre: revista catalana de filosofia*. Vol. 22, núm. 2: pp. 29-47.
- Institut d’Estudis Catalans (IEC) (2023). “Intel·lectualitat”, en: *Diccionari de l’Institut d’Estudis Catalans*. 2a ed.
[<https://dlc.iec.cat/Results?DecEntradaText=intel%C2%B7lectualitat&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&AccentSen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False>]
- Llopis i Sarrió, Joan (2024). “Mística”, en: *Gran enciclopèdia catalana*. 2a ed.
[<https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/mistica>]
- Lussy, Florence de (2006). “Extraits du *Buch der Wahrheit* de Heinrich Suso”, en: Simone Weil. *Cahiers (Juillet 1942 - juillet 1943). Œuvres complètes, tome VI, volume 4*. París: Gallimard. pp. 408-410.
- Ortega, Carlos (2007). “Introducción” en: Simone Weil. *La gravedad y la gracia*. 4a ed. Madrid: Trotta. pp. 9-49.
- Pániker, Agustín (2018). *Las tres joyas: el Buda, su enseñanza y la comunidad: una introducción al budismo*. Barcelona: Kairós.
- Seuse, Heinrich (1982). *El libro de la Sabiduría eterna*. Traducció del Cuerpo de Traductores de la Editorial. Buenos Aires: Hastinapura.

- Seuse, Heinrich (1991). *Obras selectas*. Traducció de S. Messeguer. Sevilla: Apostolado Mariano.
- Seuse, Heinrich (2002). *Petit livre de la vérité*. Presentació, traducció, notes i índex de Gwendoline Jarczyk i Pierre-Jean Labarrière. París: Belin.
- Seuse, Heinrich (2013). *Vida*. Edició i traducció de Blanca Garí. Madrid: Siruela.
- Vega, Amador (2024). “Pensament Religios Modern i Contemporani”, apunts de l’assignatura, UPF.
- Weil, Simone (1991). *La pesanteur et la grâce*. Paris: Agora.
- Weil, Simone (2006). *Cahiers (Juillet 1942 - juillet 1943). Œuvres complètes, tome VI, volume 4*. Edició de Florence de Lussy. París: Gallimard.
- Weil, Simone (2007). *La gravedad y la gracia*. Traducció, introducció i notes de Carlos Ortega. 4a ed. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2017). *La personne et le sacré*. Paris: Payot & Rivages.