

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

«Lo Absolutamente Otro en la conciencia del sujeto: sacralidad, filosofía y género en la filosofía de María Zambrano y Simone Weil»

Seminario de grado: Filosofía y Género, para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Alumna:

Paula Galdames F.

Profesora: Olga Grau Duhart

Santiago, 15 de diciembre de 2006

..	1
INTRODUCCIÓN .	3
María Zambrano: “La tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses” .	7
Simone Weil: “Construcción del sujeto desde el pensar fragmentario” .	17
Conclusiones .	29
Referencias bibliograficas . .	33

A mis fobias y a mis filias

INTRODUCCIÓN

El presente informe tiene como finalidad una investigación un tanto inusual en el área de la filosofía, aunque no por ello menos interesante. Se expondrá de manera crítica el pensamiento de dos filósofas del siglo veinte: María Zambrano y Simone Weil, autoras que destinaron parte importante de su producción filosófica a lo sagrado desde diversas aristas, pero siempre éstas en relación al sujeto.

Es preciso señalar que no se está en presencia de dos feministas europeas, sino de dos mujeres que recibieron una instrucción bastante ortodoxa respecto de la filosofía occidental. Sin duda, su carácter de precursoras de luchas intestinas que toda mujer ha debido librar en el ámbito de la Filosofía, resulta ser toda una inspiración -en cuanto a entereza y carácter-, en esta ocupación que por siglos ha sido de dominio masculino y que ha tenido como su objeto central al hombre.

Antes que todo, se debe fijar y delimitar qué se entenderá por lo sagrado. Para comenzar, se realizará un acercamiento etimológico del término.

En estricto rigor, 'sagrado' proviene de sacro, transliteración directa del latín **sac-** (sacer, sacra, sacrum) que posee su equivalente en el griego **hier-** (iJerov~ - av - ovn). Ambos conceptos se relacionan con los espacios, tiempos, personas y acciones referidos al culto, a los dioses, a lo divino o lo sobrenatural.

En términos filosóficos, lo sagrado "designa todo aquello que, por manifestar una trascendencia ontológica, es venerado por los hombres, es objeto de culto y patentiza la conciencia de la radical finitud de lo humano. Remite a algo último y secreto del ser, y es

de índole divina o sobrenatural. Es, propiamente, el objeto religioso.”¹

Por tanto, lo sagrado aparece como lo prohibido, lo separado del mundo profano o corriente por el gran poder de su fuerza creadora, aniquiladora y renovadora. Además, lo sagrado supone la existencia de seres inverificables empíricamente, en los cuales residen poderes más que humanos, y de los cuales es posible obtener beneficios (mediante invocaciones, manipulando ciertos elementos, o realizando algún otro tipo de rito).

Ocurre algo bastante singular y “ambiguo” con el concepto de lo sagrado, tanto en el latín como en el griego. La misma palabra que designa lo sagrado designó en algunos momentos lo repudiable, lo execrable o consagrado a dioses infernales o demonios. Esto fue posible por un mecanismo bastante similar tanto en la lengua latina como en la griega.

En latín, algo o alguien es denominado *sacer* por dos motivos: al convertirse en una ofrenda perfecta de la cual alguien se priva, de lo que se desprende *sacrificium*; o al referirse a algo o alguien del cual uno se libra para que le custodie el dios protector del estatuto violado por este algo o alguien: “*sacer esto!*”. “*Sacer esto!*” es la fórmula condenatoria pronunciada contra los autores de ciertos delitos graves que transgredían intereses sociales. La ejecución del condenado era muy especial, pues quien le diera muerte al condenado quedaba libre de cualquier pena.

En griego sucede algo similar. Explica Roger Caillois “en griego a[go~ significa “mancha” y a su vez “el sacrificio que borra la mancha”. a[gio~ “santo”, “significó al mismo tiempo, en época remota, según afirman los lexicógrafos, “manchado”. (...) La distinción se hizo más tarde con ayuda de dos palabras simétricas: eujagh;~, “puro”, y ejnagh;~, “maldito”, cuya composición transparente señala la ambigüedad del vocablo original. El griego ajfosiou'n, el latino *expiare* “expiar”, se interpretan etimológicamente como “hacer salir (de sí) al elemento sagrado (o{sió~, *pius*) que la mancha contraída había introducido”. La expiación es el acto que permite al criminal reanudar su actividad normal y ocupar de nuevo su puesto dentro de la comunidad profana, despojándose de su carácter sagrado, como observaba ya L. de Maestre.”² En ambos casos, es el mismo mecanismo operante el que puede definir como sagrado algo puro o algo totalmente mancillado.

Es dentro de la relación sagrado/profano que se produce un traspaso entre ambos estadios, es decir, *consecratio* y *profanatio*. El *consacrare* se produce mediante un rito –siempre sacro y observando ciertas reglas- una persona u objeto es declarado *sanctae* (santo) quedando de este modo consagrado. Con la *sanctio*, lo sagrado entra en el área de lo socialmente útil. Mediante otro rito, que producirá otros efectos, se puede sacar de la santidad a algo o alguien, y declararlo profano.

La oposición sagrado-profano debe ser entendida en términos de acceso, es decir, lo

¹ Diccionario de Filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

² Caillois, R. *El hombre y lo sagrado*. México: FCE, 1942, p.31.

sagrado es aquello de lo que el hombre no dispone por pertenecer a un área a la que no tiene acceso, la de los seres divinos; y profano es aquello de lo que el hombre dispone, porque pertenece a un área a la que sí tiene acceso: la de los seres de este mundo.

En María Zambrano lo sagrado posee las mismas características antes señaladas. Su aporte se centra en los objetos en que se descubre este halo de sacralidad. Pero primeramente se debe situar el pensamiento de María Zambrano para comprender este singular aspecto de su línea filosófica.

En el horizonte del pensar zambraniano se tiene siempre presente la realidad que conforma a cada hombre y mujer de una manera histórica, epocal. Chantal Maillard sintetiza todos los elementos constitutivos de su escritura: “la palabra se encarna en la imagen y la razón fertiliza en el símbolo para así lograr la finalidad anhelada: engendrar en los ínferos y dar a luz en la conciencia para elevarse a los lugares de creación donde ser, plenamente, sea posible.”³ María Zambrano retoma un camino que otros ya han transitado: la unión de la filosofía y la poesía. Su complementariedad llega a un nivel de fusión en el cual no es posible identificar límites entre ambos, o siquiera establecer si se está frente a una filósofa o a una poeta.

Ha emergido un rasgo característico del pensar de María Zambrano: la razón poética, en donde encuentran su lugar la metáfora, los símbolos, las imágenes, todas ellas al servicio de reflexiones propias de su época. La belleza de pensar la crisis en la crisis; lo abisal del ocaso de la humanidad que representa la experiencia de la guerra.

Sin duda que no sólo la filosofía contribuyó a la formación del pensamiento de María Zambrano, sino que es posible rastrear influencias de la psicología, la mística y la antropología (en especial acerca de la religión).

María Zambrano desarrolló en su obra, diversas temáticas, todas las cuales resultan complementarias entre sí -el tiempo, los sueños, la historia, la construcción de la persona- en donde subyace a cada uno de sus ensayos la razón poética.

El capítulo destinado a la filósofa española parte desde su concepción central de lo sagrado como un fenómeno inherente y fundamental de hombres y mujeres. Sin duda que su primer acercamiento es desde una perspectiva fenomenológica, a modo de revisión histórica. Sin embargo lo central del capítulo versará en una apuesta interpretativa de carácter personal, que intentará ser un aporte en los estudios referente a María Zambrano, esto es, la Poesía en su aspecto divino, el poeta consagrado a un sacerdocio profético, la palabra y la escritura como revelaciones místicas de verdades sempiternas.

El segundo capítulo está centrado en el pensamiento de la filósofa francesa Simone Weil. Simone fue una mujer brillante tanto en lo académico como en lo humanitario. Estar frente a su pensamiento, o incluso frente a lo que fue su vida, produce reacciones polarizadas: amor u odio, sin términos medios. Así vivió y murió, radicalizando su manera de pensar y actuar. Sin proponérselo y a través de la observación de su entorno, -al modo griego presocrático- se encontró los horrores y las delicias de la existencia. Muchos la

³ Maillard, C. *La mujer y su obra*. Universidad de Málaga. Junio de 1998. En: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/introd.htm>

han descrito como mística o demente, pues su proceder y su colección de certezas pueden ser solo obra de un poder sobrenatural o un desequilibrio químico. Lo cierto es que profundizó y reflexionó sobre tópicos que están en plena vigencia, como es el individuo, el dolor humano, la justicia social, la belleza y el amor, entre otros. Todo ello con absoluta seriedad, fuertemente influenciada por el pensamiento griego y su notable erudición filosófica y plurilingüe. A mi entender, se está frente a un pensamiento filosófico, y no místico, y que precisamente a causa de su originalidad resulta inclasificable.

El curso señalado para este capítulo puede entenderse como forzado, extraño o ambiguo. Esto se debe a que se ha tratado de buscar un hilos argumental *relativamente coherente* entre lo fragmentario de la escritura que le sobrevivió en parte de sus cuadernos personales. Se expondrá el carácter de sagrado que Simone le otorga, aún de manera tangencial, a la persona, como la transgresión de esta sacralidad provoca dolor y sufrimiento. Luego, se tratarán los tres estadios que identifica para el dolor, lo que conlleva al cuestionamiento sobre la ausencia de dios en toda su creación, ausencia que se justificaría como acto de amor divino, a través de los conceptos de 'gravedad' y 'gracia'.

Para finalizar, en el último capítulo se dirimirá el aporte efectivo de estas mujeres a la Filosofía y al Feminismo, además de realizar una comparación entre ambas y sus lugares comunes.

Se pretende llegar a una comprensión de la Filosofía desde un prisma femenino, lo que implica situarse desde una perspectiva otra del pensar. No por ello menos racional, -o lógico si se quiere-, pero con una estética -y, por qué no, una ética- cuidada, refinada, y de suma profundidad, sin ser emocional, visceral o inconstante, como gustan tanto de calificar(nos).

La modalidad de pensar femenina y feminista es un modo de habitar el mundo, de construirlo. Es una constitución de subjetividad desde una dimensión racional o imaginativa, que resulta ser una apertura a la trascendencia.

Es tiempo de validar otros caminos que nos lleven al claror del bosque. Validar tanto la perspectiva de género como la perspectiva religiosa en su amplitud. Trascender a la alteridad y a la irreductibilidad de ella.

“Si los hombres fuesen capaces de dirigir siempre su conducta por un deseo moderado y la fortuna se les apareciese siempre favorable; su alma estaría libre de toda superstición.”⁴ Si hombres y mujeres hubiesen sido capaces de llevar a cabo lo que sugiere Spinoza, ni tan siquiera esta investigación habría sido posible.

⁴ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 37. Prefacio, Prop.1.

María Zambrano: “La tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses”

Nota de título: ⁵

«Yo no soy persona de su especialidad, María, para escribirle un juicio sobre sus admirables libros. En vez de filosofía yo he comido sólo de religiones y casi podría decirle que de folklore religioso.» Gabriela Mistral. ⁶

En María Zambrano se puede distinguir dos modalidades de acercamiento hacia lo sagrado. El primer acercamiento se podría denominar “fenomenología de lo divino”, expresión utilizada por algunos críticos de la filósofa. El segundo acercamiento refiere a la bella complementación que realiza entre Poesía y Filosofía, que se presenta como una danza que se despliega entorno a la razón poética.

De manera sucinta se dará cuenta de su fenomenología de lo divino, para dar paso posteriormente a la propuesta personal de María Zambrano, ocupación principal del presente capítulo.

⁵ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1955, p. 8.

⁶ *Carta de Gabriela Mistral a María Zambrano. 1940, febrero, 19. Niza (Francia) en: María Zambrano: el sueño creador. IV Encuentro María Zambrano. Del 14 al 16 de Octubre de 2002. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago de Chile, pp. 42-43.*

La fenomenología es entendida por María Zambrano como la reflexión a partir de los fenómenos, de lo que “aparece” en el mundo. Influenciada profundamente no sólo por su maestro José Ortega y Gasset, sino que por Husserl, Hegel y, por qué no, por Heidegger. Así, su fenomenología acerca de cualquier tema de interés de la filósofa se encuentra dentro de la historia, y es padecida por el hombre al tomar conciencia de ello.

Es en su libro *El hombre y lo divino*, aparecido por primera vez en 1955, donde desarrolla en diversos ensayos compilados temáticamente su revisión histórica de lo humano, y su compleja relación con lo divino. En estos ensayos recoge con entusiasmo las nuevas investigaciones en el plano de la sociología y etnología, los cuales constituirían la vanguardia intelectual de la época. Es posible rastrear los aportes de Emile Durkheim, Roger Caillois, Rudolf Otto, Mircea Eliade, entre otros, sin olvidar a los filósofos, los órficos y neoplatónicos.

La primera forma del padecer, por estar *en la historicidad*, es el delirio. “En el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver.”⁷, antes del tiempo mítico, antes de que los dioses se revelaran al hombre. Para María Zambrano, lo que existía era una inmanencia cósmica, influida por el pensamiento spinoziano. El mundo se presenta lleno de númenes, donde todo se comporta de manera sagrada, temible e incognoscible.

Avanzada la historia del padecimiento, lo divino o los dioses –según sea el caso– deciden develarse por causa de la carencia humana: justificar todo lo que hombres y mujeres padecen. Por lo tanto “la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encausará el delirio en amor.”⁸. De ahí a que se conforme una religión que traspasara la ética y la moral hay sólo un paso.

El hombre comienza un camino de empoderamiento; los dioses existen por una necesidad humana. No siendo esto suficiente, el hombre decide hacerse partícipe de manera activa en su relación con los divinos, con lo sagrado: nace así el sacrificio. La principal función del sacrificio es lograr la manifestación de lo sagrado, la *hierofanía*. “El sacrificio es el acto o la serie de actos que hacen surgir este instante en que lo divino se hace presente; es la llamada, diríamos la coacción, dirigida sobre esa realidad escondida para que aparezca.”⁹. Además, es la forma de entrar desde lo profano al plano de lo sagrado, para recibir favores de los divinos.

Lo sagrado va tomando un giro insospechado: el endiosamiento de la criatura. El hombre comienza una búsqueda racional de lo sagrado, pero esta es esencialmente ambigua. No todo resulta negativo, ya que la existencia de los dioses posibilita el nacimiento de la pregunta, si bien aún no filosófica, pero que prepara el camino para ella, aunque “toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración.”¹⁰.

⁷ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1955, p. 25.

⁸ *Ibid.* p. 22.

⁹ *Ibid.* p. 32.

El hombre se ha empeñado por hacer manifiesto lo numinoso, lo de carácter sagrado, “eso que llamamos Dios”, por la simple razón de que lo sagrado, lo divino, siempre se muestra en su ausencia.

En medio de todo este proceso ocurre el conocido paso del *mythos* al *logos*. Este tránsito del pensamiento poético al filosófico resultará no sólo trascendente para la filosofía, sino que será decisivo en el curso que tome lo sagrado en la historia del hombre. La poesía es respuesta, pero respuesta desde el delirio, mientras que la filosofía es pregunta. Sólo la poesía podía mantener el vínculo con lo sagrado sin desacralizarlo.

Pues bien, como señala María Zambrano: “La deificación parece ser un proceso “natural” en el hombre. Las religiones no lo inventan, lo suponen.”¹¹. Pero este anhelo de deificación por parte del hombre deviene, como todo anhelo, en delirio. Mas parece que el anhelo de deificación está profundamente enraizado en el hombre, puesto que para ello no escatiman los subterfugios, como afirma Spinoza: “Quieren hacer a la naturaleza entera cómplice de su delirio, y fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil modos maravillosos.”¹²

Y en medio de la deificación y la muerte de los dioses, y del Dios de la metafísica, se da la construcción de la persona, el proceso de toma de conciencia por parte del hombre hacia su ser individuo, “y así la destrucción de los dioses es una etapa cumplida en toda religión, la destrucción, que no la muerte de Dios, solamente visible en la cristiana.”¹³

El empoderamiento del individuo implica soledad y vaciamiento, pérdida del sentido de muchas tradiciones y creencias. Esto da lugar a que emergiera nuevamente la angustia, la nada. Nada como ausencia y posibilidad. La nada. El delirio.

En síntesis, lo que perseguía María Zambrano con su fenomenología de lo divino fue “la pretensión de acabar con el Dios desconocido, con lo desconocido de Dios, pues todo, la historia, es el centro de este todo, es justamente revelación. Mas aceptar lo divino de verdad es aceptar el misterio último, lo inaccesible de Dios, el *Deus absconditus* subsiste en el seno del Dios revelado.”¹⁴

Presentada la fenomenología de lo divino y su revisión fundamentalmente filosófica respecto de la misma, es posible desarrollar con mayor exactitud la razón poética como una nueva forma de situarse en lo sagrado.

María Zambrano centra gran parte de su reflexión, como ya se había señalado, en el noviazgo entre Poesía y Filosofía. En términos históricos, se ubicaría justo en medio de las respuestas de la Poesía y la forma en que cubre lo sagrado, la aparición de la

¹⁰ Ibid .p. 59.

¹¹ Ibid. p.139.

¹² Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme, 1976, p.38, Prefacio, Prop. 3.

¹³ Ibid. p. 132.

¹⁴ Ibid. p. 239.

pregunta de la aurora filosófica. Todo esto es expuesto a través de *su método*: la razón poética. Quizás sea considerado recursivo hablar de Poesía y Filosofía como una filosofía poetizada, o una poesía filosófica, mas es precisamente esto lo que sucede. Y es que para María Zambrano sólo el milagro de la palabra pudo haber dado a luz el develamiento de los símbolos, metáforas y formas capaces de llevar hacia una actitud crítica y reflexiva.

El pensamiento femenino posee como característica el situarse ante otro de manera inclusiva. Razón y sentimiento no están en pugna, sino en una feliz tensión. La razón se sentimentaliza o el sentimiento se racionaliza; María Zambrano es un excelente referente de este aspecto del pensar femenino.

La razón poética en y para María Zambrano no constituye sólo una forma narrativa, sino que es ésta la que posibilita la creación de la persona. La razón poética como modalidad del pensar es la constitución misma de la subjetividad. Dentro de este anhelo de construcción de la persona es que María Zambrano encuentra insuficiente considerar sólo a la Poesía o a la Filosofía, ya que ambas se complementan llevando a buen puerto dicha construcción. No se puede optar; hay que integrar.

Gran parte de los ensayos de María Zambrano están en relación con su Filosofía y Poesía, y es que ambos resultan ser una especie de punto de articulación que permiten el discurrir de su pensar. Pero, ¿qué entiende por *Filosofía* y por *filósofo* María Zambrano?

La Filosofía es el trabajo del hombre que se sobrepone a su extrañeza frente al cosmos, para encontrar por sí mismo al Ser y a *su* ser. La Filosofía va tras la verdad, siempre escurridiza, dispuesta a esconderse en las apariencias del mundo. Sólo en la Filosofía se devela el ser mismo, en tanto unidad y verdad totalizadora, universal. Su labor es salvarse de las “apariencias”, pero a su vez salvar las apariencias, “quien tiene pues la unidad lo tiene todo.”¹⁵

La forma en que la razón puede ser redimida es mediante la Filosofía; “el conocimiento es pues, purificación,”¹⁶. Esto sólo pudo ser posible gracias a que el discurrir de la humanidad ya no está en manos de dioses caprichosos, del destino o de fuerzas sobrenaturales; es la conciencia del hombre como individuo, que se empodera de sí y forja su propio destino.”La filosofía es una preparación para la muerte y el filósofo es el hombre que está maduro para ella.”¹⁷. De alguna extraña forma, la Filosofía es un anhelo, un delirio de trascendencia.

El filósofo, por tanto, quiere poseer palabra, no ser su esclavo. El filósofo “no sólo ha de renunciar a las apariencias sensibles, sino que un verdadero ascetismo se le impone. El conocimiento no es una ocupación de la mente, sino un ejercicio que transforma el alma entera, que afecta a la vida en su totalidad. El amor al saber determina una manera

¹⁵ Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1996, p. 20.

¹⁶ Ibid. p.53.

¹⁷ Ibid. p. 56.

de vivir. Porque es ante todo una manera de morir, de ir hacia la muerte.”¹⁸

La Filosofía es posible sólo en un mundo en que las creencias ya no satisfacen las necesidades humanas. El filósofo es ahora el responsable de las esperanzas del hombre; “el filósofo en Grecia tomará para sí esta función del mando que en otras culturas estaba encomendada al profeta, al jefe religioso.”¹⁹ Para María Zambrano, el filósofo es un verdadero asceta: renuncia a la belleza del mundo por considéralo como velo de la verdad, debido a que “la Filosofía ya en su comienzo fue la ruptura del Misterio.”²⁰ El filósofo debe serle fiel a la verdad, puesto que es la Filosofía misma la que se devela al hombre, la que devela al ser. El filósofo no se deja persuadir, puesto que la sabiduría se esconde al ojo engañoso: “La vista percibe a la belleza que brilla, más no puede percibir la sabiduría.”²¹

María Zambrano intuía la necesidad complementaria de la Poesía: “No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.”²²

Es preciso continuar con la otra parte constitutiva del hombre: la Poesía. María Zambrano considera que el primer acercamiento que el hombre tiene con la palabra es en la Poesía. “La poesía primera que nos es dado conocer es lenguaje sagrado, más bien el lenguaje propio de un periodo sagrado anterior a la historia, verdadera prehistoria. Palabras sagradas que hoy oímos todavía en las fórmulas de la Religión; pero ellas para el creyente no son poesía sino misteriosa verdad. La palabra sagrada es operante, activa ante todo;”²³ La palabra es acción, acción creadora en tiempo primigenio, fuera del devenir. La poesía como palabra primigenia hace posible las *bodas de la palabra y el silencio*.

La *Poiesis*, como palabra creadora, nace desde la unidad sagrada para separarse en diferentes tipos, separación que posee en sí su propio germen autodestructivo. Pero no todo está perdido: es el caso de la épica, que destruye la unidad inicial de la *Poiesis*, pero da paso al comienzo de la historia, y por lo tanto, a la memoria del hombre, puesto que aunque invente, aunque mienta, construye memoria colectiva. Con gran lucidez, María Zambrano señala que, para Platón, la Poesía no es simplemente mentira, sino que *la mentira*, que va contra la justicia porque va contra la verdad.

¹⁸ Ibid. p.57.

¹⁹ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1955, p.62.

²⁰ Zambrano, M. “Poema y Sistema” en: *Hacia un saber sobre el alma*. Bs. Aires: Losada, 2005, p. 57.

²¹ Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1996, p. 36.

²² Ibid. p. 13.

²³ Zambrano, M. “Apuntes sobre el tiempo y la poesía” en: *Hacia un saber sobre el alma*. Bs. Aires: Losada, 2005, p. 37-38.

La Poesía se presenta entonces como el “pecado de la carne hecho palabra”; es irracional, engañadora, y manipula el mismo *logos* para cubrir lo que debe ser develado. “La poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas, porque es el martirio de la lucidez, del que acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro. Y la acepta sin ignorancia, con el conocimiento de su trágica dualidad y de su aniquilamiento final.”²⁴

Desde el punto de vista platónico -o griego en general- la poesía es una herejía. Va contra la verdad, contra la moral, pero lo más grave es que va contra la “religión del alma” –léase orfismo, dionisiacas, etc.- “porque era la carne expresada, hecha ente por la palabra.”²⁵

María Zambrano ha logrado develar la conexión de la poesía con la sacralidad, primero al presentar su origen divino, sacro. Como se recordará, Platón enuncia en diversas partes de sus *Diálogos* –por ejemplo el Felón y el Ión- que el poeta es poseído por una musa que lo inspira, y que a su vez esta está en directa relación con los divinos, con el espacio y tiempo sagrado. Por otra parte, muestra la conexión entre poesía y sacralidad al evidenciar cómo los griegos se sentían violentados en su ser más íntimo, que constituía la realidad sacra. Sin embargo, la poesía posee este carácter histórico, necesario para la convivencia con el pensamiento filosófico, para la construcción de un individuo equilibrado: “El hablar solo dice secretos en el éxtasis, fuera del tiempo, en la poesía. La poesía es secreto hablado, que necesita escribirse para fijarse, pero no para producirse.”²⁶

Luego, la poesía no podría violentar ni ser considerada herética si no existiese quien estuviese dispuesto a officiar de hierofante: el poeta. Es precisamente él, en nombre de la poesía, quien tiene como misión dar a conocer el mundo sagrado de la poesía a lo profano de los efímeros.

El poeta no sale en busca de la unidad porque tiene ante sí toda la multiplicidad, la heterogeneidad que le sirve como tal. No sólo tiene todas las apariencias que se presentan ante sus sentidos sino que “también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados en tal forma con los otros, con los que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto donde todo era posible. Los límites se alteraban de tal modo que acababa por no haberlos.”²⁷ . El poeta no busca la unidad como el filósofo. Él quiere cada uno de los matices de la heterogeneidad, sin renunciar a nada de lo que afecte sus sentidos, su imaginación, sus pasiones. El poeta “trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser. El poeta no teme a la nada.”²⁸ . La

²⁴ Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1996, p. 62.

²⁵ Ibid. p. 47.

²⁶ Zambrano, M. “Por qué se escribe” en: *Hacia un saber sobre el alma*. Bs. Aires: Losada, 2005, p. 30.

²⁷ Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1996, p. 18.

²⁸ Ibid. p. 23.

nada como vaciamiento del tiempo, la nada como espera. La espera del delirio.

El poeta se presenta como esclavo de la palabra. Es consagrado por medio de ella hasta que lo consume por completo. Sólo quiere el delirio, pero un lúcido delirio. Es allí donde la palabra emerge desde su origen sagrado.

Al leer los calificativos que María Zambrano le otorga al poeta y a la Poesía, es inevitable realizar la comparación entre la función del profeta que se le otorga en el TaNaJ (Antiguo Testamento). Para aclarar esta afirmación es preciso referir brevemente qué se entiende por profecía, y por su puesto, por profeta.

La palabra profeta es una transcripción de la palabra griega *profetés*, compuesto por el verbo *femi*, que significa *decir* o *enunciar*, y de la preposición *pro*, que posee un sentido local “delante de o en presencia de”. Profeta es entonces aquella persona que anuncia un mensaje delante de otros. Este mensaje puede provenir tanto de una divinidad como de un hombre. Además, la preposición *pro* tiene un sentido de “en lugar de” o “en nombre de”, por lo que profeta puede ser entendido como el que “habla en lugar o nombre de”.

En hebreo, profeta se escribe *nabi*, que según expertos deriva de una raíz semítica que significa *llamar*. Por lo tanto, el profeta es el *llamado* (por). Spinoza completa la definición de profecía y profeta: “La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada por Dios a los hombres. Profeta es el que interpreta las cosas reveladas a quien no pudiendo tener un conocimiento evidente de ellas no es capaz de comprenderla sino por fe. Por eso entre los hebreos profeta se dice *nabi*, que significa orador, interprete;”²⁹

El poeta es el consagrado por la Poesía, por la unidad sagrada. Es quien habla –y escribe por supuesto- en nombre de la Poesía, con un mensaje para los hombres y mujeres. El profeta Jeremías señala:

“Pero el Señor me dijo: “No digas que eres muy joven. Tu irás donde yo te mande, y dirás lo que yo te ordene. No tengas miedo de nadie, pues yo estaré contigo para protegerte. Yo el Señor doy mi palabra.” Entonces el Señor extendió la mano, me tocó los labios y me dijo: “Yo pongo mis palabras en tus labios. Hoy te doy plena autoridad sobre reinos y naciones, para arrancar y derribar, para destruir y demoler, y también para construir y plantar.”³⁰

Para construir memoria, para construir olvido, para explicar la belleza del mundo. Para todo eso fue llamado el profeta. El poeta “Sin aguardar a ser buscado, va como la poesía misma, al encuentro de todos, de los que creen necesitarla y de los que no, a verter el encanto de su música sobre las pesadumbres diarias de los hombres, a rasgar con la luz de la palabra las nieblas del tedio, a volver ligera la pesadez de las horas. Va también a consolar a los hombres con la rememoración de su origen. Pues la poesía también tiene su reminiscencia. (...) El poeta no toma jamás una decisión, es cierto. El poeta soporta únicamente este vivir errabundo y como sin asidero. Soporta el vivir instante a instante, pendiente de otro a quien ni siquiera conoce.”³¹

²⁹ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 48, Prop. 1.

³⁰ *Jeremías 1:7-9*.

La escritura se vuelve un acto de fe, de fidelidad a lo silente del llamado poético. Si el poeta no es capaz de separar sus pasiones y se les escabullen entre su mensaje “profético” sólo logrará cubrir la verdad, velarla y hacerla perder el sentido inicial, desde que sale de la boca de la mismísima Poesía. “El poeta agobiado por la gracia, no sabe qué hacer. Se siente morada, nido, de algo que le posee y arrastra. Y una vez consumada esta entrega de sí, el poeta ya no puede querer otra cosa.”³². Jeremías usa prácticamente las mismas palabras:

“Señor tú me has seducido, y yo me dejé seducir; eras más fuerte y me venciste. A todas horas soy motivo de risa; todos se burlan de mí. Siempre que hablo es para anunciar violencia y destrucción; continuamente Me insultan y me hacen burla porque anuncio tu palabra. Si digo: “No pensaré más en el Señor, no volveré a hablar en su nombre”, Entonces tu palabra en mi interior se convierte en un fuego que devora, Que me cala hasta los huesos. Trato de contenerla, pero no puedo.”³³

El poeta presenta su misión: “Hágase en mí”. Hágase en mí la palabra y sea yo no más que su sede, su vehículo.”³⁴ Esto también se presenta en el profeta Isaías:

“Entonces oí la voz del Señor, que decía: “¿A quién voy a enviar? ¿Quién será nuestro mensajero? Yo respondí: “Aquí estoy yo, envíame a mí.” Y él me dijo: “Anda y dile a este pueblo lo siguiente:(...)”³⁵

Spinoza detalla con gran claridad los diversos modos que tiene la divinidad de comunicar su mensaje al profeta: “Basta recorrer los libros sagrados para reconocer que todas las revelaciones de Dios a los profetas se han cumplido por *símbolos* o por *palabras*, o por los *dos medios* a la vez, y estos medios eran, o reales y existentes fuera de la imaginación del profeta, o imaginarias, estando ya dispuestos el espíritu de éste para escuchar palabras no pronunciadas o ver signos soñados.”³⁶

Estar entregado totalmente al trabajo poético posee un rasgo de delirante lucidez. “Lucidez que hace más valiosa, más dolorosa, la fidelidad a las fuerzas divinas –divinas o demoníacas- extrahumanas que le poseen, que hace más heroico su vivir errabundo y desgarrado.”³⁷. Todo profeta del Antiguo Testamento vivió la persecución, el exilio, el huir por salvar su vida. Ir de un lado a otro según el Espíritu de Dios lo determinara. Por ejemplo, Elías gran parte de su vida estuvo huyendo, como relata el *Primer Libro de*

³¹ Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1996, p. 45.

³² Ibid. p.41.

³³ **Jeremías 20: 7-9.**

³⁴ Op.cit.. p.42.

³⁵ **Isaías 6:8-9ª.**

³⁶ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Prop. 9, p. 51.

³⁷ Op.cit. p.43.

Samuel: primero, por provocar sequía a lo largo de tres años; luego, fue perseguido por Jezabel por ridiculizar a los profetas de Baal, hasta que finalmente es llevado “en vida” por Dios en un carro de fuego. Jeremías es el paradigma de profeta: gentil y tenaz, afectivo e inflexible. En él contendían las debilidades de la carne con las energías del espíritu. Aunque fue un patriota leal, fue considerado un traidor. Se le prohibió la entrada al Templo, y hasta su secretario personal –Baruj– debía salir huyendo al dejar sus mensajes escritos. Como intercesor sacerdotal fue obligado a no interceder más.

Spinoza, ilumina al respecto de la diversidad de profetas con misiones y visiones disímiles, debido al carácter de cada cual: “También la revelación variaba para cada profeta según la disposición de su temperamento, de su fantasía y de las opiniones que había abrazado. (...) Las condiciones de la imaginación eran además una causa de variedad en los profetas. Si tenía una imaginación brillante, comunicaba en fastuoso estilo con el alma de Dios; si su fantasía era confusa, sólo palabras vagas y hasta imágenes se le aparecían. Si el profeta era un hombre rústico, estas imágenes eran vacas, ganado, etc.; si guerrero, generales, ejércitos, batallas; si cortesano, tronos y otros objetos análogos.”

38

Por lo tanto, para María Zambrano el poeta es quien recibe el llamado de la Poesía. Este da su mensaje en nombre de, siendo además capaz de interpretar los signos de los tiempos, contribuyendo a nivel social en la construcción de sentido fundamentalmente de un pasado, de la memoria. La Poesía será pues la palabra viva, creadora primigenia. $\text{jEn ajrch` \` h\`n oJ lovgo" , kai; oJ lovgo" h\`n pro;" to;n qeovn, kai; qeo;" h\`n oJ lovgo~"}$.³⁹

En el principio era el caos, el delirio; surge el *logos* creador, no sólo desde Dios, junto a él, sino que es la divinidad misma haciéndose presente. Este *logos* es el *logos* poético, cuya divinidad desde donde emana es la *Poiesis* misma. En lo incomprensible que resulta ser para el hombre común, o más aún para el filósofo, esto es el gran misterio develado por el poeta en su función de escritor: “El escritor sale de su soledad a comunicar el secreto. (...) el escritor arroja fuera de sí, de su mundo y, por tanto, de su ambiente controlable, el secreto hallado. No sabe el efecto que va a causar, que se va a seguir de su revelación, ni puede con su voluntad dominarlo. Por eso es un acto de fe, como el poner una bomba o el prender fuego a una ciudad; es un acto de fe, como el lanzarse a algo cuya trayectoria no es por nosotros dominable.”⁴⁰

Quizás por eso los griegos condenaron al *idólatra poeta*.

³⁸ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Prop. 13,14. p. 71.

³⁹ Aland, Kurt, Black, Matthew, Martini, Carlo M., Metzger, Bruce M., and Wikgren, Allen, *The Greek New Testament*, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart) 1983.

⁴⁰ Zambrano, M. “Por qué se escribe” en: *Hacia un saber sobre el alma*. Bs. Aires: Losada, 2005, p.30.

Simone Weil: “Construcción del sujeto desde el pensar fragmentario”

El pensamiento de Simone Weil es esencialmente fragmentario, incluso disperso en ocasiones. Por ello se hace complejo identificar una preocupación filosófica central, siendo su sistematicidad escasa. En su etapa formativa dentro de la Filosofía occidental tradicional, Simone se ocupó de diversos temas propios del ámbito filosófico. Su afluencia en el círculo de intelectuales de izquierda la llevó a cuestionarse sobre las bases de esta ideología, y por supuesto, esto se tradujo en una praxis consecuente de sus propias certezas. Se inicia una segunda etapa filosófica en Simone Weil, que consiste básicamente en la preocupación por la condición obrera, las condiciones de las clases más desfavorecidas y oprimidas. Pero Simone no escatimó el desarrollo de ensayos respecto al tema, sino que decidió vivir como obrera para poder comprender a cabalidad lo que desde la teoría se infiere. Y como si no fuese suficiente alistarse como obrera en diversos oficios, reflexiona y vive la *marca de la esclavitud*, Simone se *encontró* con algo que jamás buscó: Dios⁴¹.

Así, la mayor parte de su producción pertenece a reflexiones personales de inquietudes que atormentaban su espíritu, o al menos así lo consignaron sus biógrafos: “Su vocación es de ascesis; su obra fundamental, los *Cahiers*, una especie de tratados

⁴¹ “Puedo decir que en toda mi vida, jamás, en ningún momento, he buscado a Dios.” S. Weil, “Autobiografía” en: *A la espera de Dios*. Madrid:Trotta, 1996, p. 37.

místicos, desordenados como su vida doméstica, al modo de los de Juan de la Cruz, pero con infinitas e insospechadas ramificaciones de carácter ético-social y estético.”⁴² . Es este período el más extenso en cuanto al objeto de su reflexión y el que la ha perpetuado entre las notables pensadoras de la primera mitad del siglo veinte.

A pesar de la fragmentariedad de su pensamiento, se piensa que es posible identificar una problemática común durante toda la evolución o desarrollo de su esquivo pensar, esto es, el *individuo*. Gracias a este feliz hallazgo es posible desarrollar, de manera un poco más ordenada, diversos aspectos de su pensamiento que se presentan como aisladas, pero que responden a un todo en la concepción weiliana del pensar.

La ascesis de Simone Weil es innegable, así como su vida llena de marginaciones y restricciones autoimpuestas; sin embargo, a lo único que no renunció fue a sus certezas. Sus abrumadoras certezas. Maurice Blanchot dilucida este aspecto de la filósofa: “Lo que sorprende en este discurso, entre otros muchos rasgos, es la calidad de la afirmación y la transparencia de la certidumbre. (...) Incluso en sus notas, las preguntas son escasas, las dudas casi desconocidas.”⁴³ Así, se comenzará este discurrir por el pensamiento de Simone Weil: desde un puñado de certezas e inciertas inferencias.

“En cada hombre hay algo de sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente.”⁴⁴ . A partir de esta afirmación Simone despliega todo un aparataje de certezas, arguyendo a una lógica simplemente impecable.

Primero, Simone Weil considera que el hombre “natural”, esto es, no condicionado por ningún tipo de ideología ni perteneciente a ningún grupo específico en la sociedad, el hombre en general, el sujeto universal de los modernos, hombres y mujeres, poseen un aspecto de sagrado. Mas este aspecto no se refiere a su condición de “persona”, puesto que ella lo considera sólo como una especificación o conceptualización jurídica, política, con afanes opresivos para controlar a hombres y mujeres, lo que resulta insuficiente para la comprensión de todo lo que implica el ser humano.

En segundo lugar, para ser considerado “persona” dentro de la sociedad es preciso -además de lo anteriormente señalado-, obedecer a un criterio específico impuesto por quienes ostentan el poder, y que, cualquier individuo que no cumpla con este estándar de idealización de “hombre tipo” o “normal”, es inmediatamente relegado a la marginalidad, cae en el descrédito como individuo y no se le reconoce como digno de respeto, perdiéndose la perspectiva de reconocerse frente a otro. A este hecho Simone Weil lo denomina *desacralización del individuo*; este cae de su status de persona, dónde ya no son reconocidos sus derechos ni respetada su existencia; por lo tanto, el asesinato no es considerado un crimen puesto que se está frente a una no-persona. Para Simone la pérdida del aspecto de sagrado, que se traduce en la pérdida del ser persona, es lo que ha permitido la hecatombe que produce, por ejemplo, la guerra.⁴⁵

⁴² Ibid. p. 15.

⁴³ Blanchot, M. “La Afirmación -El Deseo -La Desgracia” en: *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Avila, 1996, Cap. IV, p. 187.

⁴⁴ Weil, S. “La persona y lo sagrado” en: *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Trotta, 2000.p. 17.

Pues bien, ¿en qué consiste el carácter de sagrado que Simone Weil identifica en el hombre? Simplemente en su existencia, pues su existencia posee un hondo significado para la filósofa. El por qué de la existencia de lo humano tiene una sorprendente respuesta: porque es el vínculo entre Dios y el mundo. Entre creador y creatura. Entre lo sagrado y lo profano.

El proceso identificable, en términos de teoría de lo sagrado, es el siguiente: un ser ha sido consagrado para servir de vínculo, para ejercer un sacerdocio, entre lo infinitamente sacro, puro, de una infinitud impensable -que sería lo divino- y su posibilidad de relacionarse sin alterar el orden cósmico con la materia que es pura forma creada, profana, accesible. Al no ser reconocida esta “investidura” que el sólo existir le otorga al hombre, se produce el tránsito inverso, esto es la *profanatio*, el pasar algo sagrado y respetable al ámbito de lo profano, de lo corriente, despojándolo de su status para mancillarlo, eliminarlo, o simplemente dominarlo.

Por lo tanto, lo más importante es que exista un reconocimiento del otro desde la horizontalidad, desde su carácter de sagrado.

El hombre como mediador entre el Absoluto Bien y el Mundo es una idea presente en Platón que Simone Weil retoma. Empero, Simone Weil identifica el Bien Absoluto con Dios en un sentido bastante personal: “No se puede pasar por el bien sin pasar por lo bello. (...) Lo bello supera la inteligencia y sin embargo, toda cosa bella nos ofrece algo que comprender, no solamente en sí misma, sino en nuestro destino. (...) Gracias a la sabiduría de Dios, que ha puesto en este mundo la marca del bien bajo la forma de belleza, se puede amar el Bien a través de las cosas de este mundo.”⁴⁶ Por lo tanto, todo ser humano que contempla la belleza es llevado al bien, a lo real, a la verdad que, en Simone Weil, es Dios. Este aprehender del ser humano, su desarrollo de ser mediación, es posible gracias a su alma, en la que participa el intelecto puesto que éste es concebido como una facultad del alma: “La inteligencia pura está en la intersección de la naturaleza y lo sobrenatural.”⁴⁷

La implicancia de la desacralización del hombre constituye un crimen contra el cielo y la tierra, pero lo más significativo es que se priva al otro de su vínculo con el Bien Absoluto, con Dios. Esta privación que se ejerce es propia del pensar impersonal. Puesto que la existencia del otro está referida siempre a la propia existencia, está en juego el dominio que se desea tener sobre otro.

Simone Weil advierte que su ocupación de lo social está referida específicamente al dominio de los sentimientos colectivos. A pesar de revisar la relación del individuo en cuanto tal y su relación con el otro, en lo social, Simone no descuida la relación del hombre en tanto individuo con lo sobrenatural, pues esta relación es la primera que se da, antes y de forma independiente de la interacción entre hombres; poseer conciencia

⁴⁵ Este ensayo fue escrito en Londres hacia 1942, en plena Segunda Guerra Mundial. Este hecho sería responsable tanto de la motivación de la escritura de dicho ensayo como de la génesis de su reflexión.

⁴⁶ Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, pp. 18, 19, 78.

⁴⁷ *Ibid*, p.32.

de ella evitaría todo reduccionismo egoico.

Nada más propio del hombre desacralizado, que ha perdido toda dignidad y respeto, que el dolor. El problema del dolor es tratado amplia y desordenadamente por Simone Weil en muchos de sus ensayos, pero sobre todo en sus *Cahiers*. Es por ello que se propone entender el dolor humano desde tres “estadios” donde se implican necesariamente. Los tres estadios serán: el dolor “simple”, el sufrimiento, y la desdicha.

El dolor es lo contrario a la alegría, mas no inversamente. Mediante la alegría la belleza del mundo llega hasta el alma; mediante el dolor llega al cuerpo. El cuerpo, en el plano sensible, debe vivenciar el dolor, puesto que es la única forma de experimentar la necesidad que es parte del ordenamiento del mundo, ya que el placer no posee la impresión de necesidad. Esta necesidad es necesidad de alegría, de belleza, y por ende de verdad. Esto sería entonces una justificación de la existencia del dolor, un sentido para ello.

¿Por qué para Simone Weil es preciso sentir la necesidad de verdad? Simplemente porque para Simone en el concepto de verdad están reunidas “la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trata para mí de una forma de concebir la relación entre la gracia y el deseo.”⁴⁸ . El concepto de gracia será analizado con posterioridad en función a la desdicha y a cómo es la única forma de que el hombre sea redimido de su dolor. Funciona como “tercer término” al modo kantiano, ya que en el pensamiento de Simone Weil no se da la contradicción, sino más bien la dialéctica.

Pues bien, la carencia es la raíz del dolor. Esta puede tratarse tanto de bienes materiales, como la comida y el abrigo, hasta planos más profundos, como la muerte de una persona amada, donde la ausencia de su presencia es sentida como dolorosa. Pero cualquier carencia, física, emocional o espiritual, posee algo en común: todas ellas se presentan como carencias de un bien anhelado, son pura necesidad de la privación del bien. Por lo tanto, no se puede hablar del dolor como un mal, sino solamente como la proyección de un bien que está ausente: “El mal es la sombra del bien. Todo bien real, dotado de solidez y de espesor, proyecta una parte del mal. Únicamente el bien imaginario no la proyecta.”⁴⁹ El dolor nunca es mal, pues lo contrario de bien es no-bien; el mal es sólo vacío, es la nada.

Ya se mencionó que era preciso el dolor y no el placer para vivenciar la necesidad de bien. Pero Simone Weil va mucho más allá al considerar que el dolor debe llevar a la miseria, pues en “la miseria humana, y no el placer, contiene el secreto de la sabiduría divina. Toda búsqueda de un placer es búsqueda de un paraíso artificial, de una ebriedad, de un crecimiento. Pero no nos ofrece nada, salvo la experiencia de que es vana. Sólo la contemplación de nuestros límites y de nuestra miseria nos coloca en un plano más elevado.”⁵⁰

⁴⁸ Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996, p. 39.

⁴⁹ Ibid. p. 140.

⁵⁰ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 131

En la existencia humana todo pareciese ser un absurdo. Es un cuestionamiento al sentido de ésta, donde todo parece ser contradicción: se quieren premisas pero no sus consecuencias, y cada afirmación conlleva necesariamente su contrario: *somos contradicción*. Pues aunque Simone haya desplegado razones del porqué del dolor y cómo se constituye con fines pedagógicos, ella posee la lucidez para entender que la mayoría de los hombres y las mujeres no lo entiende así, y aunque logran llegar al menos a una comprensión teórica, de seguro se rebelarían ante tan retorcida realidad.

Y es que Simone Weil posee un equilibrio insospechado. Ante sus propuestas un tanto descabelladas y difícilmente deseadas, ella tiene presente el sentido común de hombres y mujeres que no reflexionan ante lo que les sucede en la vida. Es así que, con gran acierto, señala que para el sujeto corriente, que sufre o se duele, la belleza del mundo le resulta insultante, una pésima broma. Esto se debe al mecanismo psicológico del hombre sufriente, quien en su desconsuelo busca rebajar y hacer sufrir a la persona que ocasiona el dolor. Es el odio de no poder perdonar, de querer ser restituidos en la dignidad perdida, el móvil de quienes se encuentran en la miseria del dolor; y no sólo es desplegado contra el o los causantes del agravio, sino contra toda la humanidad. El sentimiento de amargura hace aún más miserables a los dolorosos ofendidos. Pero esto le resulta a Simone de una congruencia obvia, puesto que es parte del equilibrio del mundo: es justicia.

Dadas las razones del por qué del dolor, de la importancia en la construcción de ser humanos, y de cómo influye en lo social el dolor padecido por hombre y mujeres, se puede establecer que existe una forma de comportarse frente al dolor para llegar al fin de este mismo, para que sea un aprendizaje efectivo para todos. El dolor es rechazado a priori pues hombres y mujeres buscan incesantemente la felicidad, pero a ciegas, dado que ni siquiera tiene alguna vaga idea de en qué consiste o qué podría llevarlos a ella. Frente a esta resistencia, y a la imposibilidad de escapar del dolor, el hombre hace constructos que funcionen como consuelo ante la miseria. Pero esto tampoco comporta felicidad, ya que esta consiste en algo totalmente distinto, más allá del dolor y del consuelo. “Es necesario una desgracia sin consuelo. Es necesario no tener consuelo. Ningún consuelo representable. Es entonces cuando desciende el consuelo inefable.”⁵¹ . Al aceptar con amor y bondad el dolor, es posible ascender espiritualmente, librarse de las apariencias, y recibir el tan anhelado consuelo divino. El verdadero consuelo posee sólo una dirección, desciende desde lo Alto hacia lo precario de la finita mortalidad: “La buena unión de los contrarios se opera en el plano de arriba. (...) el dolor separa los contrarios unidos (y ésta es su función propia), para unirlos de nuevo en el plano superior al de su primera unión. Pulsación dolor-gozo. Sin embargo, siempre prevalece matemáticamente el gozo. El dolor es violencia, y el gozo dulzura, pero es el gozo el más fuerte.”⁵² . El gozo, como todo en Simone, no se refiere a lo material, a lo aparente, sino que pertenece al ámbito del alma, de lo sublime del espíritu donde la renovación y el crecimiento se producen en el interior de cada hombre y mujer.

⁵¹ Ibid. p. 63.

⁵² Ibid. p. 139.

El aceptar el dolor propio de la existencia sería el camino correcto para el ascender humano. Es un afirmar la vida al modo nietzscheano, salvo que esta aceptación conlleva un fin superior, el desear el bien, la verdad, la belleza; el ser un vehículo afinado entre lo sobrenatural y lo natural.

En términos prácticos, los individuos dispuestos a aceptar el dolor entendiendo que en ello hay un fin superior son escasos, si es que no inexistentes. Lo común es que quien padece esté constantemente “rumiando” su dolor, lamentándose y autocompadeciéndose de sí mismo. Esta precariedad humana sólo acentúa el padecimiento, puesto que cuando el dolor es padecido por un tiempo considerable, este se transforma en sufrimiento.

Este es el segundo estadio del dolor, que se sigue necesariamente del primero. El sufrimiento podría entenderse como un tránsito entre el dolor y la desdicha, pues un hombre que sufre, rápidamente se torna en desdichado.

El sufrimiento es la privación o carencia perpetuada en el tiempo. En el tiempo el hombre es abandonado por Dios. “El tiempo que es nuestra única miseria, es el contacto de su mano. Es la abdicación por la que nos hace existir. Permanece lejos de nosotros, porque si se aproximara nos haría desaparecer.”⁵³ Este abandono se traduce en sufrimiento, no sólo de parte del sufriente sino también desde dios, pues él espera que el hombre se vuelva hacia él, mendiga el amor de su criatura en la espera.

El sufrimiento vivenciado como ausencia es producido por los objetos que se desean. Es el modo de estar-en-el-mundo de estos objetos. El que sufre desarrolla un mecanismo para aplacar su sufrimiento comunicándolo a otros, haciéndolos, no partícipes, sino responsables de ello; en la difusión de su sufrimiento lo que se persigue es herir al otro para que padezca igual o más que el que sufre, y si esto no es posible, al menos provocar la piedad del otro. Pero, “quien está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen), el sufrimiento se le queda dentro y le envenena.”⁵⁴

¿Cómo comportarse frente al sufrimiento? Primero, hay que tener en cuenta que un sufrimiento sin ninguna utilidad posible sería mal puro, y como para Simone el mal puro es la nada, no procede como tal. Sin embargo no se debe amar el sufrimiento porque sea útil, sino simplemente porque es. “Explicar el sufrimiento es darle consuelo; por lo tanto, no hay que explicarlo.”⁵⁵ No se debe evitar el sufrimiento, ni tampoco disminuirlo; se debe perseguir que el sufrimiento no altere al alma, mantener el equilibrio en el padecer. Si se desea encontrar alguna utilidad al sufrimiento, esta no deberá consistir en construir un atenuante sobrenatural del sufrimiento, sino en hallar un *uso* sobrenatural del mismo. Uno de los usos que identifica Simone Weil es el conocimiento: “El sufrimiento y el goce como fuentes del saber. La serpiente ofreció el conocimiento a Adán y Eva. Las sirenas ofrecieron el conocimiento a Ulises. Estas historias ponen de manifiesto que el alma se pierde al buscar en el placer. ¿Por qué? El placer es quizá inocente, siempre que no se

⁵³ Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, p. 81.

⁵⁴ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 57.

⁵⁵ *Ibid.* p. 149.

busque en él el conocimiento. A éste sólo está permitido buscarlo en el sufrimiento.”⁵⁶

Como ya se señaló, una de las características principales del sufrimiento es su prolongación, pues “el sufrimiento después de cierta duración está por sí mismo teñido de perpetuidad.”⁵⁷ Ante esta perpetuidad se producen, por lo general, dos reacciones: la primera es pensar que el sufrimiento padecido acabará con prontitud; la segunda, que se extenderá eternamente. Pensar en la eternidad del sufrimiento resulta simplemente insostenible, pero acontece comúnmente; sólo cuando se da la posibilidad de pensar de este modo el sufrimiento, es posible ascender al tercer estadio del dolor: la desdicha.

Simone Weil afirma: “El gran enigma de la vida no es el sufrimiento sino la desdicha”⁵⁸, debido a que ella ve al sufrimiento como un asunto simple, mientras la desdicha es irreductible, deja huellas en el alma del desdichado, deja impresa la marca de la esclavitud. La desdicha recibe su gran influencia en el alma humana por el arraigo a la vida de este, el cual es encadenado al tiempo.

Este enraizamiento a la vida es causado por la búsqueda del deseo y el temor al dolor. La constante búsqueda de alegrías sensibles, la frustración de no hallarlas, e inclusive el temor a la inmediatez del dolor, hacen que el desdichado se enclave en el tiempo. Sólo existen dos maneras de eliminar el “yo” y librarse de las cadenas del tiempo y la necesidad: el suicidio y el desapego. Pues “No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo.”⁵⁹

Si el desdichado es capaz de aceptar su sufrimiento, puede ser liberado del tiempo finito y llevado hasta la eternidad. Simone advierte que “el tiempo es una imagen de la eternidad, pero es así mismo un sucedáneo de la eternidad.”⁶⁰

Las huellas que deja en el alma la desdicha son imborrables, “aquel a quien marca la desdicha no conservará más que la mitad de su alma.”⁶¹. Pero la desdicha no ocurre solamente en el plano del alma, sino que conlleva una implicancia social, física, emocional del sufrimiento, y una clara conciencia de él y de su marginación por padecerlo. “La desdicha endurece y desespera porque imprime en el fondo del alma, como un hierro candente, un desprecio, una desazón, una repulsión de sí mismo, una sensación de culpabilidad y de mancha, que el crimen debería lógicamente producir y no produce.”⁶²

⁵⁶ Ibid, p. 122.

⁵⁷ Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, p. 53.

⁵⁸ Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996, p. 76.

⁵⁹ Wei, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 75.

⁶⁰ Ibid. p. 69.

⁶¹ Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996, p. 76.

⁶² Ibid .p. 77.

El individuo que se instala en la desdicha -de una retorcida manera- la desea. Hace cómplice a su alma, la cual contribuye a salir de la misma, y aún cuando logre librarse de ella hay algo en esa complicidad que siempre desea volver. Por ello es que Simone afirma: “A veces es fácil liberar a una persona de su desdicha presente, pero es difícil liberarla de su desdicha pasada. Sólo Dios puede hacerlo.”⁶³

Como se señaló anteriormente, el dolor permite anhelar la verdad –por lo tanto, la belleza, la virtud y el bien-, pero la desdicha posee un fin aún mayor: el anhelo de Dios. Sólo en la desdicha se manifiesta la ausencia de Dios en el mundo, el total desamparo. La desdicha actúa como “un dispositivo sencillo e ingenioso que hace entrar en el alma de una criatura finita esa inmensidad de fuerza ciega, brutal, fría. La distancia infinita que separa a Dios de la criatura se concentra íntegramente en un punto para clavarse en el centro del alma.”⁶⁴

Para Simone Weil no hay duda alguna que es Dios mismo quien permite que la desdicha *asole el alma y la mutile*. Él permite que el hombre sienta su ausencia, ya que sólo así se puede dar paso a una real búsqueda, y sobre todo a la súplica⁶⁵, a la oración.

La oración en Simone Weil es pensada también desde la contradicción. Por un lado afirma el enorme poder que posee *per se*, debido a que es una forma por la que el desdichado se purifica. Se grita desde el silencio y no se obtiene más que silencio. En medio de ese silencio, la oración debe ser dirigida a Dios con toda la atención que el alma sea capaz de realizar; pero la parte del alma que se vuelca a Dios pertenece a la parte más elevada de ésta, la que siempre está dispuesta hacia lo divino. El poder de la oración recae directamente sobre el alma siempre que se crea que se obtendrá, pues el orar es acción en tanto petición, en donde las palabras mismas se vuelven acto. Después de todas estas sugerencias, Simone concluye con un último requisito: “rezar a Dios, no sólo en secreto, por lo que toca a los hombres, sino pensando que Dios no existe.”⁶⁶

La oración y la súplica son producto del sentimiento de abandono por parte de Dios, de sentir su presencia como ausencia. Primeramente, la filósofa señala que existen dos maneras de manifestarse la presencia de Dios: “Por ser creador, Dios está presente en todo lo que existe, desde el momento mismo en que existe. La presencia por la que Dios necesita de la cooperación de la criatura es la presencia de Dios, no por ser el Creador, sino por ser el Espíritu.”⁶⁷. Por lo tanto, Simone se refiere a dos asuntos bastante complejos; primero, Dios no se ausenta de su creación; Él ha dado leyes y la naturaleza

⁶³ *ibid.* .p. 78.

⁶⁴ *Ibid.* p. 87.

⁶⁵ “Los suplicantes de cualquier tipo son sagrados, la súplica es sagrada (...) Ramo de olivo. El árbol del espíritu Santo, emblema de los suplicantes.” *El conocimiento sobrenatural*. P. 82.

⁶⁶ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 70.

⁶⁷ *Ibid.* p. 85.

funciona por una mecánica que le es propia, por tanto, si esto dejase de ocurrir, él estaría ausente de su creación. Él se presenta como ausente en su dimensión de Espíritu, el cual reposa sobre los que le buscan, y actúa como vínculo entre el hombre y Él mismo. Al quitar su Espíritu del hombre se vivencia el silencio, el abandono, la ausencia.

La ausencia de Dios tiene su génesis en la creación del mundo: Dios como Supremo Hacedor decide abdicar de ser Todo en todo, genera un espacio donde sea posible su creación, un vacío de Él mismo, para que su creación pueda existir. Si no fuese de esta forma, toda su creación moriría fulminada por su luz y su poder; “Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor.”⁶⁸

“Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia.”⁶⁹, pero esta ausencia de Dios es el acto de amor perfecto. Simone Weil identifica –al menos- dos canales por donde Dios manifiesta su amor hacia su creación, hacia la humanidad. El primero está referido a su misericordia: Él como único poseedor de una impasibilidad frente al dolor, poseedor de la distancia infinita para tener misericordia, la realiza de forma perfecta; ¿cómo? Al manifestarse en los corazones de quienes le aman, les permite tener la certeza en lo más interno, de que Dios les ama, que está presente mediante su Espíritu, el cual reposa sobre ellos. Además, la misericordia es absolutamente necesaria si se quiere tener una relación con Dios, y así lo afirma Simone: “Por la misericordia, podemos poner en comunicación con Dios a la parte creada, temporal, de una criatura.”⁷⁰. Pero esto no quiere decir que quienes aman a Dios no experimenten la ausencia de Él, puesto que deben aprender a recorrer el camino desde lo finito hacia lo infinito, realizando el camino inverso que hizo Dios para llegar hasta ellos. Así lo explica Simone: “Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y el espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y una vez se ha convertido en algo completamente suyo, la abandona. La deja completamente sola. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tientas, el infinito espesor del tiempo y el espacio en busca de aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella.”⁷¹

El segundo canal de la manifestación de Dios y su amor se da precisamente en su creación. Para crear, Dios debe retrotraerse, generar un espacio, una *matriz* donde pueda existir lo finito, lo limitado de su Creación; la única condición de posibilidad para esto es que Él esté ausente de su creación. A esto Simone Weil llamó la *abdicación* de Dios, “La creación es la abdicación. Pero es todopoderoso en el sentido de que su abdicación es voluntaria. Conoce sus efectos y los quiere.”⁷²

⁶⁸ Ibid, p. 62.

⁶⁹ Ibid. p. 147.

⁷⁰ Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, p. 45.

⁷¹ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 128.

Este vaciamiento de divinidad va junto con lo que Simone llama una *fuerza defuga*, donde Dios mismo se hace a un lado por amor a su creación. “La Creación es abandono. Al crear lo que es distinto que Él, Dios lo ha abandonado necesariamente. No conserva bajo su custodia más que lo que en la Creación es Él –la parte increada de toda criatura.”

73

Pero la obra creadora de Dios no llega sólo hasta la creación de este mundo finito: Dios se relaciona primeramente consigo mismo, luego con el hombre, y con el mundo. “Dios crea a Dios, Dios conoce a Dios, Dios ama a Dios –y Dios manda a Dios que le obedezca. La Trinidad implica la encarnación –y como consecuencia la Creación.”⁷⁴ ; el misterio es explicado herméticamente por la filósofa. Dios, como ser omniabarcante, decide realizar su Creación por amor. Para que su creación subsista, debe mantenerse alejado; “(...) si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser.”⁷⁵

Luego, Dios decide mantener una relación con su creación –léase el mundo- y el hombre, que posee parte de su ser –alma- increado y eterno, perteneciente a la esencia misma de la divinidad. Es aquí donde Dios despliega toda su luz, su verdad, su *Logos*, en su Hijo. El Hijo es el vínculo y la forma de vivenciar la presencia del *Deus Absconditus*, pues el Hijo es Dios mismo haciéndose finito para elevar a la humanidad hasta su trono en las alturas. Es la única manera que Dios se manifieste sin aniquilar a sus criaturas. Se concluye: “Dios ha creado por el amor y para el amor. (...) Ha creado seres capaces de amor en todas las distancias posibles. Él mismo llegó, pues nadie más podía hacerlo, hasta la distancia máxima, hasta la distancia infinita. Esta distancia infinita entre Dios y Dios, desgarramiento supremo, dolor al que nadie se acerca, maravilla del amor, es la crucifixión. (...) Este desgarramiento por encima del cual el amor supremo tiende el vínculo de la unión resuena perpetuamente a través del universo, desde el fondo del silencio, como dos notas separadas y fundidas, como armonía pura y desgarradora.”⁷⁶

Simone Weil recoge disímiles pensamientos teístas respecto de la creación del universo. Los más identificables son: neoplatonismo, -donde Plotino sobresale desde sus apuntes-; el idealismo trascendental de Platón; las gnosias (sean estas cátaras, maniqueas, o esenias) llegando hasta el panteísmo *acósmico* de Spinoza. Como muy bien lo señala Blanchot, su teoría acerca de Dios y de la creación del mundo es similar a la concepción mística judía del Sod HaTzimtzum (“El Secreto de la ‘Contracción’”), en

⁷² Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003. p. 61.

⁷³ Ibid. p. 45.

⁷⁴ Ibid. p. 70.

⁷⁵ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 81.

⁷⁶ Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996, p. 79.

especial a la interpretación de Isaac Luria, quien identifica la creación como abandono de Dios.

Al recogerse todas estas cosmovisiones de la inmanencia-trascendencia de lo divino, es ya posible identificar una trayectoria –al menos teórica-. Simone presupone la idea teísta: a partir de la existencia de Dios, que no es demostrada bajo ningún punto, Simone identifica a Dios y al mundo no en el sentido panteísta, sino como es entendido por Spinoza, es decir: un panteísmo acósmico en el mundo es una manifestación de Dios, en todos sus atributos. De toda doctrina panteísta se sigue lógicamente el emanentismo es este desbordamiento de Dios, pasando por diversos planos de creación, que llega hasta lo finito, otorgándoles sus mismas propiedades. Pero siempre en cuantos efectos causados, que son de-gradados de la causa. Finalmente, su idea platónica de trascendencia, de un “arriba y abajo” posee la carga de siglos de gnosticismo. Este es pues el tránsito teórico de la formación del mundo, desde diversas doctrinas de lo sagrado.

En cuanto al amor de Dios, Simone habla de la Trinidad como la triple locura de Dios, pues no existe nada más irracional y carente de sensatez que el amor incondicionado de Dios hacia su creación. Pero agrega que Dios se ama a sí mismo a través de su creación, pues ama la parte eterna, divina e increada de su creación: ama a su hijo que es el mismo, Por tanto, todo amor incondicionado de Dios proviene desde él hacia él; el hombre se presenta sólo como un vehículo para dicho amor, o dicha insensatez.

El amor desciende hacia lo finito en forma de belleza: “El amor no es consuelo, es luz”⁷⁷. Dios permite volver hacia él mediante el amar a la belleza o el vacío, el desapego. Por este mismo amor, que es luz, cada cosa del mundo resplandece de belleza para que se pueda amar y así acercarnos a lo divino. Es la forma en que Dios se ama a sí mismo a través de su creación.

Lo bello se contacta con el bien mediante la sensibilidad, dando a luz la realidad. A su vez este bien, que conecta con la realidad y la belleza, se contacta con la inteligencia dando a luz lo verdadero. Es por eso que Simone dice: “La Verdad –la belleza del universo, es la señal de que es real.”⁷⁸

Toda la belleza del mundo, la verdad, el bien, la virtud; todo es otorgado a hombres y mujeres por gracia, como manifestación de lo divino en su aspecto misericordioso. “La gracia de Dios es tal que a veces, en nuestra misma desdicha, nos hace sentir la belleza. Es entonces la revelación de una belleza más pura que la que hasta ese momento se conocía.”⁷⁹ La gracia es la misericordia de Dios.

Frente a la gracia ocurre también la des-gracia, es decir, todo aquello que acontece por gravedad, en tanto que Simone Weil identifica a dos fuerzas en tensión que gobiernan el universo: “luz y gravedad”⁸⁰. La creación se conforma por la gravedad, en

⁷⁷ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 64.

⁷⁸ Weil, S. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003, p. 42.

⁷⁹ *Ibid.* p. 78.

cuanto movimiento descendente, lo que permite que todo se produzca según la *Ley Gravitacional de Gravedad* (desde la Física). El movimiento ascendente, que es luz, y que está en tensión con la gravedad es la *gracia*. Existe una gracia a la segunda potencia que no anula a la primera, esta es *una más que su predecesor*. Luego que la gracia asciende hacia lo divino, desciende desde Él mismo nuevamente, hacia los corazones de hombres y mujeres que le aman. Por este motivo, Simone llama a la gracia a la segunda potencia como “la ley del movimiento descendente.”⁸¹

“Todo cuanto denominamos bajeza constituye una manifestación de la gravedad. Además, ya lo dice el propio término”⁸²; la gravedad, como fuerza o impulso natural, no sólo tiene su alcance en el mundo sino que, recalca especialmente la autora que afecta al alma, afección que se identifica en diversos comportamientos y acontecimientos que vivencian hombres y mujeres, sobretodo en el plano de la moral “Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto.”⁸³. El individuo padece la gravedad como privación de su libertad, por la misma contingencia de la existencia.

⁸⁰ Weil, S. *la gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 53.

⁸¹ Ibid. p. 55.

⁸² Ibid, p. 53

⁸³ Ibid, p. 55.

Conclusiones

Al investigar acerca de estas filósofas, el primer aspecto que sobresale es su género. Pues no es un dato insignificante ser mujer, menos aún en el ámbito de la filosofía. Estas mujeres fueron hijas de su época -primera mitad del siglo veinte-, y tuvieron que librar una encarnizada batalla para lograr empoderarse de sí mismas, y luego buscar un lugar propio en lo anales filosóficos. Esta discriminación llevó incluso a que se escribiera abiertamente sobre la aversión que provocara, en este caso Simone Weil: “Yo no digo que Simone Weil sea una hereje perversa y conciente. Es una víctima de su soledad intelectual; es la trágica prueba de lo inútil que es para el hombre querer renegar de su condición. Si Simone Weil hubiese tenido hijos de su carne, jamás hubiera escrito lo que escribió, porque habría comprendido que la maternidad carnal es una participación del Amor creador. (...). Lo que nos permite dejar a Simone Weil con una nota de esperanza es que *ella fue mejor que sus teorías.*”⁸⁴

Su “condición” de féminas no puede ser descartada como dato anecdótico, como ya se señaló, para la construcción de su pensamiento tanto filosófico como respecto de lo sagrado. Como señala Susan Sontag: “Los héroes de la cultura, en nuestra civilización liberal burguesa, son antiliberales y antiburgueses; son escritores reiterativos, obsesivos e ineducados, que nos impresionan por su fuerza; y no simplemente por su tono de autoridad personal y amor intelectual, sino por la concepción de su marcado extremismo personal e intelectual.”⁸⁵ Por ello, que ambas hayan quedado al margen del pensar filosófico no resulta extraño; no deben haber sido pocos los comentarios respecto a estas

⁸⁴ Moeller, C. *Literatura y Cristianismo del siglo XX*. Madrid: Gredos, 1958, p. 321.

filósofas, como el que enuncia Charles Moeller: “*Ataco a su obra, no a su persona.*”⁸⁶

Tanto María Zambrano como Simone Weil poseen datos biográficos en común que pueden o no servir como nexos para esta investigación. Ambas estudiaron Filosofía, en momentos y lugares en los que era bastante mal visto que una mujer lo hiciese. Fueron profesoras, algo muy unido a la concepción prototípica de lo femenino, puesto que se les atribuyen cualidades como la bondad y la dulzura, por lo que el trato con otros les sería propio. Pero ellas decidieron forjar su destino: no fueron madres, hecho bastante transgresor para la época; se condolieron por causas que les parecían justas, y no se intimidaron ante la guerra, participando activamente y con entereza en misiones de guerra, siempre al lado de los derrotados. Muchas veces “la cordura se torna compromiso, evasión, mentira. Nuestra era persigue concientemente la salud, y sin embargo, sólo cree en la realidad enfermiza. Respetamos precisamente aquellas verdades salidas de la aflicción. Mesuramos la verdad a partir de las categorías de costos del escritor en sufrimientos, y no a partir de un estándar de una verdad objetiva, a las que corresponderían las palabras del escritor. Todas y cada una de nuestras verdades deben tener un mártir.”⁸⁷

La Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial les significó a ambas filósofas errar entre Europa y América, siendo el exilio, e incluso el destierro una hecho que sin dudo las marco en su pensar filosófico. En medio de la crisis que implica una guerra, fueron capaces de no detener su producción filosófica, haciendo constante hincapié en la existencia, y, sobreponiéndose a todo lo esperado, lograron develar la belleza del mundo.

La Guerra y el exilio, además de su instrucción filosófica, hizo que ambas filósofas se volcaran a su gran pasión filosófica: los griegos. Pitagóricos, órficos, platónicos y neoplatónicos son identificables como lugares comunes, pero desde distintas perspectivas. En cuanto a su reflexión acerca de lo sagrado, Spinoza y su concepción de individuo, del mundo y de Dios se encuentra a las bases de sus pensamientos, aunque siempre manteniendo su independencia y desarrollando sus propias posturas frente a las mismas problemáticas.

En cuanto al ámbito filosófico, ambas tuvieron en su momento carácter de discípulas. María Zambrano se asumió siempre, hasta su muerte, como discípula de Ortega y Gasset; mientras que Simone Weil, como discípula del filósofo francés Alain, no tardó en desligarse de éste, aun cuando preservó su influencia en el sustrato de su pensamiento, sobre todo con respecto a Dios y la creación. El tener un maestro implica siempre en primer lugar el querer ser validada como una discípula apta para tal. Es una relación singular dentro del espacio relacional, donde la verticalidad es evidente, donde la distancia que va del discípulo al maestro no es la misma que la que va del maestro al discípulo. Primero que todo, el maestro sólo habla a un interlocutor interesado, y que él personalmente considere como digno de desarrollar todo su potencial. “El maestro no

⁸⁵ Sontag, S. *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral, 1969, p. 65.

⁸⁶ Moeller, C. *Literatura y Cristianismo del siglo XX*. Madrid: Gredos, 1958, p. 28.

⁸⁷ Sontag, S. *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral, 1969, p. 65.

está destinado a allanar el ámbito de las relaciones, sino a trastornarlo; no a facilitar los caminos del saber, sino, en un principio, a hacerlos no sólo más difíciles, sino propiamente infranqueables.”⁸⁸ . El maestro sólo da a conocer aquello que posee carácter de desconocido, pero no sólo en el sentido de misterio o erudición, sino también en la distancia infinita que existe entre discípulo y maestro. “A veces lo “desconocido” se confunde con la persona del maestro, y entonces se vuelven principio de sabiduría su valor propio, su valor de ejemplo, sus méritos de *gurú* y de *zaddik* (su trascendencia de maestro), y no la forma del espacio interrelacional del que resulta uno de los términos. En ambos casos, la enseñanza deja de corresponder a la exigencia de la búsqueda.”⁸⁹

En el año 1936, ambas filósofas coinciden en Valencia, España, momento en que se conocen. María Zambrano alterna su residencia entre Barcelona y Valencia al decidir colaborar en defensa de la República como Consejera de Propaganda y Consejera Nacional de la Infancia Evacuada, mientras su marido integra el ejército republicano. Por su parte Simone Weil, contradiciéndose con su postura pacífica, decide ir a colaborar en pos de la libertad y la República a España, viajando a Valencia. Pero la estadía de Simone Weil tenía fecha de término: “Cuando estalló la guerra de España, en 1936, Simone Weil participó en ella al lado de los republicanos. Un accidente (se escaldó los pies) le impidió continuar.”⁹⁰ Muchos biógrafos han tomado este hecho como una señal de que el lugar de la mujer es en su casa, cuidando de su marido y sus hijos. Lo cierto es que Simona, a causa de su corta vista, no vio en el suelo una cocinilla que tenía aceite caliente, y torpemente tropezó, lo que provocó su regreso y frustración; esto nada tiene que ver con su condición supuestamente inferior de ser mujer.

Uno de los rasgos destacados en ambas filósofas es su escritura fragmentaria. En el caso de María Zambrano, se especializó en los ensayos, los cuales estaban en *dis-posición* con la aperturidad: no buscaban de modo alguno ser escatológicos. Por su parte, Simone Weil llevó la fragmentariedad hasta el extremo, proporcionándonos frases en ocasiones herméticas, o simples palabras que resuenan en la cabeza en busca de interpretación y de entendimiento, pero que al mismo tiempo abren aun un sinnúmero de posibilidades reflexivas. O como señala Blanchot: “Para Simone Weil, afirmar es a menudo la manera de preguntar o de poner a prueba.”⁹¹ . Como se sabe, la fragmentariedad en el discurso filosófico no es patrimonio sólo de mujeres, puesto que muchos hombres han tenido este rasgo para su pensar filosófico: Heráclito, Spinoza, Nietzsche o Benjamin. Sin embargo, el fenómeno es digno de ser indagado para conclusiones adecuadas. Y que precisamente ese sea un rasgo distintivo del ser mujeres: no buscamos la unidad, la totalidad o la universalidad, sino la aceptación de cada excepción: el amar la heterogeneidad, pensando siempre validando a un Otro. Nada de absolutismos ni autoritarismos: pura horizontalidad. Pero se verá qué otras implicancias

⁸⁸ Blanchot, M. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996, p. 30.

⁸⁹ Ibid. p. 31.

⁹⁰ Moeller, C. *Literatura y Cristianismo del siglo XX*. Madrid: Gredos, 1958, p. 286.

⁹¹ Blanchot, M. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996, p.187.

tiene la escritura fragmentaria en el discurso filosófico.

La palabra *fragmento*, a pesar de ser sustantivo, tiene toda la fuerza de un verbo, pero ausente. Es fractura, fracciones sin sentido, interrupciones en el discurrir del pensar o del hablar. Escribir fragmentariamente es considerar a la realidad como fragmentada.

El *dis-cursus* es una interrupción con apariencia de unidad, con coherencia. Blanchot agrega: "La continuidad no es nunca suficientemente continua, al ser sólo de superficie y no de volumen, y la discontinuidad no es nunca suficientemente discontinua, pues logra tan sólo una discordancia momentánea y no una divergencia o diferencias esenciales."⁹²

Por momentos, la realidad aparece como unidad, como un constante discurrir. Pero sólo el intervalo de la conversación coloquial, del diálogo filosófico o del solipsismo de un escrito permiten la contradicción, el desarrollo y la contribución al pensar mismo. "Interrumpirse para oírse y entenderse, oírse para hablar."⁹³

El intervalo, la intermitencia de la palabra posibilita el devenir, y por ende, la aperturidad hacia el ser.

Desde esta pensar fragmentario, desde su implicancia en la realidad, se considera un aspecto desdeñado por la mayoría de los filósofos: lo sagrado. Es signo de tolerancia y validación la consideración hacia lo sagrado como digno de respeto y de ser reflexionado, validar el que mujeres y hombres posean creencias, aun pudiendo ser éstas poco racionales. Preguntarse por el origen de esto, por lo Absolutamente Otro, por el *Deus Absconditus*. Lo sagrado no necesariamente queda circunscrito a un teísmo, y menos aun a un monoteísmo. Todo puede ser sagrado, dependiendo del carácter que cada cual quiera otorgarle: ecología, derechos humanos, judaísmo, ateísmo, fútbol, o lo que sea. Ser religioso, como señala Susan Sontag: "Mi concepción personal es que no se puede ser religioso en general del mismo modo que no es posible hablar "idioma" en general; (...) De modo semejante, no se es "religionista" sino un creyente católico, judío, presbiteriano, sintoísta o tallensi. Las creencias religiosas pueden ser opciones, como William James describiera, pero no son opciones generalizadas."⁹⁴

Considerar lo sagrado dentro de lo constitutivo propio de mujeres y hombres implica de alguna forma adherir a un imaginario colectivo, a una comunidad histórica específica. Exige un compromiso con la observancia de prácticas y creencias, y no sólo a concordar con aseveraciones filosóficas. "Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural."⁹⁵

⁹² Ibid. p. 32.

⁹³ Ibid. p. 136.

⁹⁴ Sontag, S. *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral, 1969, p. 297.

⁹⁵ Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994 p. 53.

Referencias bibliograficas

- BLANCHOT, M. *El diálogo inconcluso*. Traducción de Pierre de Place. 2º ed. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996.
- CAILLOIS, R. *El hombre y lo sagrado*. Sección de obras de sociología dirigida por José Medina Echeverría. Versión española ampliada de Juan José Domenchina. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup. Editoras: Santiago de Chile: Sello Azul. Editorial de Mujeres, 1994.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- La Biblia de Estudio*. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. 3º ed. Miami, FL: Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.
- MOELLER, C. *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. Versión española de Valentín García Yebra. Segunda edición revisada y aumentada. Volumen I: El silencio de Dios. Madrid: Gredos, 1958.
- OTTO, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernanda Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- «Sacralità e Poietica» en: *Il Filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*. A cura Angela Ales Bello e Francesca Brezzi. Milano: Mimesis, 2001. p. 133-173.

SONTAG, S. *Contra la interpretación*. Traducción de Javier González-Pueyo. Barcelona: Seix Barral, 1969.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Introducción a la edición castellana de Angel Enciso Bergé. Salamanca: Sígueme, 1976.

WEIL, S. *A la espera de Dios*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Prologo de Carlos Ortega. Prefacio J.P. Perrin. Segunda Edición. Madrid: Trotta, 1996.

_____. *El conocimiento sobrenatural*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta, 2003.

_____. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Traducción y Prólogo de Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *La gravedad y la gracia*. Traducción, introducción y notas de Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 1994.

ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, 2005.

_____. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

_____. *Filosofía y Poesía*. 4º ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

María Zambrano: el sueño creador. IV Encuentro María Zambrano, del 14 al 16 de octubre de 2002. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Editado por el Servicio de Educación de la Diputación Provincial de Málaga (España). Santiago de Chile.