

WANDA TOMMASI

Cosmos: la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil.*

Querría mostrar cómo da cuenta la filosofía de Simone Weil de la dimensión de la corporeidad -a nosotras, aquí, nos interesa la experiencia del cuerpo femenino- a pesar de que, personalmente, esta autora haya sido, en su modo de presentarse y en su rechazo de todos los estereotipos de lo femenino, casi una especie de «neutro». ¹ Esta cuestión tiene que ver también con la reciente apropiación por el movimiento de mujeres, sobre todo en Italia, de Simone Weil como pensadora con la que enfrentarse en el horizonte de la diferencia sexual; ² ¿cómo es posible -pueden preguntarnos- que una filósofa que cuando fue llamada para una conferencia sobre el feminismo respondió que no le interesaba ³ y que, en los *Cuadernos*, afirmó que la división entre los sexos es un signo de la «desventura» que caracteriza a la condición humana, ⁴ se convierta en interlocutora privilegiada del pensamiento femenino, en la óptica de la diferencia?

No hay siquiera en Simone Weil un acento especial en la condición humana femenina: lo poco que Simone apunta en torno a esta cuestión -en torno a la ambición femenina, sobre la mujer que se mira al espejo, sobre la condición de las obreras- puntos a los que tendremos ocasión de volver- indican, sin embargo, que ella tiene bien presente la vivencia del cuerpo femenino como tejido de su experiencia viva, de la que hay que dar cuenta en el pensamiento.

* Traducción de María-Milagros Rivera.

Esta precisión me permite empezar a resolver la contradicción de la que he partido: la contradicción entre el escepticismo de Simone Weil ante el feminismo y el haberse, no obstante, convertido en un punto importante de referencia para el feminismo actual. En Weil, como en otras filósofas -pienso sobre todo en Luce Irigaray- no se trata tanto de privilegiar el discurso sobre el cuerpo femenino como de intentar traducir en el lenguaje y en el saber el hecho de ser una mujer.

Simone Weil usa la experiencia de su cuerpo sexuado para construir, partiendo de él, un pensamiento «experimental»,⁵ en vez de hacer del cuerpo femenino el objeto privilegiado de su discurso: se refiere, pues, al cuerpo femenino como signifiante y no como significado; también Luce Irigaray hace del cuerpo un signifiante cuando elabora un simbólico de la experiencia sexuada femenina centrado en la categoría de lo «mucoso».⁶

Es éste un modo de recuperar las potencialidades y los saberes inscritos en el cuerpo femenino: se trata de una tarea esencial, hoy en día, porque de esas potencialidades y de esos saberes parecen haber perdido el recuerdo precisamente las mujeres más emancipadas. En realidad, el pensamiento de la diferencia les sirve sobre todo a quienes, a causa de la cultura de la igualdad hombre-mujer, tienden a creer que la diferencia de ser mujeres / hombres no cuenta en lo que hace la mente, mientras las personas más sencillas, hasta incluso los niños, saben bien que los pensamientos no los trae la cigüeña.⁷ Es posible observar precisamente que las relaciones entre mujeres y hombres están, a pesar de las apariencias, mejor planteadas en los países en que sobreviven todavía tradiciones y saberes femeninos, mientras tienden a deteriorarse donde ha sido más sólida la emancipación femenina, es decir, la homologación de las mujeres al modelo masculino.⁸

En cuanto a Simone Weil, se puede afirmar que, si el rechazo de los estereotipos femeninos la llevó a disfrazarse de «neutro», no obstante, la fidelidad a sí misma y el compromiso de dar cuenta en el pensa-

miento de la experiencia del ser-cuerpo le permitieron elaborar un pensamiento no neutro sino enraizado en su experiencia de género. Un pensamiento que acepta también el contradecirse, el poner a debate sus propios presupuestos teóricos, con tal de no traicionar aquella experiencia vivida, la dimensión del ser-cuerpo -cuerpo femenino- que constituye la verdadera fuente de su autoridad filosófica.

Simone Weil, a pesar de no hacer en absoluto profesión de feminismo, cubre, sin embargo, la tarea de *dar cuerpo al pensamiento*,⁹ en el sentido de que elabora un «pensamiento experimental» que quiere dar cuenta de la relación entre cuerpo y mundo y que hace pasar todas las teorías por el cedazo de la experiencia vivida. En la obra de Simone Weil el cuerpo tiene palabra, no como inmediatez del sentir ni como emotividad descontrolada, sino como trama de relaciones, acciones, trabajo. «Filosofía (...) algo *exclusivamente* en la acción y práctica. Por eso es tan difícil escribirla. Difícil como escribir un manual de tenis o de carrera atlética, pero mucho más.»¹⁰ El cuerpo es el instrumento de exploración del mundo, es la medida a la cual referir todas las representaciones del universo.

El itinerario místico de Simone la lleva hasta el punto de considerar el mundo entero como cuerpo sensible de lo divino: el mundo es percibido y conocido a través de nuestro cuerpo que al mostrar, precisamente en su finitud, una «capacidad de infinito»,¹¹ se convierte en lugar de apertura a lo trascendente, la revelación del rasgo divino en nosotras: el misterio de la encarnación ahonda en la experiencia de lo divino vivida en un cuerpo femenino; lo cual plantea la cuestión de un trascendente experimentado por las mujeres en términos propios, sin pasar por la mediación masculina.

Simone Weil enseña a no poner a otro cualquiera en el lugar de Dios: a las mujeres les pasa a menudo que hacen del ser amado o de un hombre cualquiera (padre, marido, hijo, párroco, profesor universitario) una especie de ídolo, que ocupa así el puesto del verdadero Dios. Simone invita a mantener vacío este lugar de lo absoluto, a disposi-

ción del verdadero Dios; invita a las mujeres a que busquen por su cuenta la trascendencia, a no empequeñecerse en la subordinación a la mirada masculina.¹²

Para conseguir este resultado -el cuerpo femenino como acogida del universo entero- Simone Weil tiene que llevar a cabo un doble movimiento: por una parte «despejar el horizonte estorbado por un medidor medido,»¹³ es decir, por un simbólico modelado desde el punto de vista masculino; por otra, redefinir el lenguaje y el saber partiendo del punto del espacio y del tiempo que ella ocupa, a partir pues de la contingencia de su «encarnación».

En lo que respecta al primer aspecto -la deconstrucción del cuerpo extraño, del simbólico ya dado, masculino-, Simone Weil insiste sobre todo en la necesidad de dejar de prestar ayuda al mundo del otro, al mundo «fabricado», sustentado más por la complicidad del dominado que por la arrogancia de quien domina. Creo que hay que interpretar en este sentido las numerosas observaciones que hace la autora a propósito de la complicidad interior con el poder de quienes son sus víctimas.

Simone Weil nos recuerda continuamente que el poder de los dominadores no podría sostenerse mucho tiempo sin el consentimiento interior de los dominados: de este modo invita a quien se encuentre en situaciones de debilidad o de inferioridad a preguntarse sobre los vínculos interiores que le atan con aquellos de quienes depende, convencida de que, para los «oprimidos», es de absoluta necesidad descentrarse del punto de vista de los dominadores con el fin de rearticular, en términos propios, el patrimonio cultural. Los «oprimidos» tienen que hacer continuamente el trabajo de reapropiarse del lenguaje, de reescribir la historia y la cultura, para poder definir su experiencia misma: el lenguaje y la historia son campos de batalla en que se dirime la lucha por el sentido, por la decibilidad de la propia experiencia.

Simone Weil emplea frecuentemente el ejemplo del esclavo, que a

menudo llega incluso a amar al dueño porque no le ha quedado otra cosa que amar.¹⁴ La figura del esclavo que adora a su amo demuestra que una constricción externa puede convertirse en vínculo interior: la propuesta weiliana de quitarles a los potentes la aureola de prestigio que nosotros mismos les damos, gracias a la imaginación, diseña una política que parte del interior para desplazar las relaciones exteriores de dominio.

Toda la crítica weiliana de la imaginación, la lucha contra la «tentación de la vida interior»,¹⁵ yo la veo dirigida a contrastar la tendencia femenina a la hipertrofia de la interioridad y de la imaginación; tendencia probablemente favorecida por una escasa familiaridad de las mujeres con la escena pública, pero ciertamente cómplice con el mantenimiento de un poder que, de hecho, es preponderantemente masculino. Simone Weil nos invita a quitarle al poder el manto de imaginación, a ver al rey desnudo: a dejar de prestar ayuda al mundo del otro, al mundo fabricado según el simbólico masculino, con el fin de volver a dar voz a nuestra experiencia, sin subordinarnos a un punto de vista extraño.

Considero que estas observaciones, hechas por Weil casi siempre refiriéndose a los «oprimidos» y no específicamente a la condición femenina, pueden ser útilmente replanteadas para interrogarse sobre la tácita connivencia de muchas mujeres con el poder masculino y con el simbólico que lo sostiene. Ella, en realidad, especifica que «esclavos» no son necesariamente quienes «viven más duramente que los demás, situados socialmente por debajo de otros»;¹⁶ lo son los que -y las que- renuncian a afirmar su punto de vista sobre el mundo para apuntarse al de otro; no hace falta mucha imaginación para leer la condición de muchas mujeres, quizá bien situadas en su «jaula de oro», pero interiormente no libres. Para Simone, dejar de sustentar, con la propia complicidad interior, el mundo del otro, dejar de rendirle el homenaje de la imaginación, significa empezar a diseñar un espacio propio, al abrigo del punto de vista del otro.

Por lo demás, alguna observación, esporádica pero en absoluto

marginal, la proporciona Simone Weil directamente también en este sentido. Estoy pensando especialmente en dos observaciones en torno a lo «femenino» contenidas en los *Cuadernos*: la primera se refiere al tema de la ambición femenina, la segunda a la complacencia de una mujer en su belleza.

En la primera de estas anotaciones es patente el intento de desalentar la propensión femenina a satisfacer sus deseos y sus ambiciones a través del otro -del hombre- y se trasluce la invitación, implícita, a recorrer en primera persona el camino de la propia realización, a seguir la propia «vocación»; con demasiada frecuencia, la mujer es movida a cultivar su propia belleza como valor de cambio con que «jugar» en la sociedad como incentivo de la ambición masculina, de la cual ella podría vivir de rebote; Simone desalienta esta tendencia. Comentando el cuento del pescador que, cuando le son concedidos tres deseos, se convierte primero en señor, luego en rey, luego en emperador, luego en papa... y por último de nuevo en pescador, Simone Weil observa que «lo sublime de este cuento de hadas es que la que le empuja es su mujer. La ambición es principalmente femenina;»¹⁷ mientras el hombre es valorado según lo que sabe hacer, la mujer es sometida a la mirada ajena: vale si gusta, de manera que su valor no está sujeto a ninguna medida, sino únicamente al arbitrio de la mirada masculina.

La segunda observación se refiere más directamente a la belleza femenina como «mercancía» y motivo de «envilecimiento» que obstaculiza el itinerario femenino hacia la trascendencia: «Elevación y envilecimiento. Una mujer que se mira al espejo y se adorna no siente la vergüenza de reducirse a sí misma, este ser infinito que lo considera todo, a un pequeño espacio.»¹⁸ Podemos leer aquí una invitación a considerar el cuerpo femenino como espejo de la trascendencia y el rechazo nítido a dejarse medir por la mirada ajena. Con una especie de autoironía, Simone, que, de guapa, se hizo «fea» para sustraerse a este «envilecimiento», concluye esta observación diciendo: «Una mujer muy guapa que se mira la imagen en el espejo puede creer fácilmente que es lo que ve. Una mujer fea sabe

que no es esto.»¹⁹

Se trata pues, en primer término, de sustraerse al punto de vista del otro, de dejar de sostener el mundo «fabricado» a medida del simbólico masculino. Pero la tarea de deconstrucción del mundo «fabricado», de la mentira que moldea también lo divino a medida de lo humano -masculino- y que impide de este modo el pleno desarrollo de la capacidad femenina de infinito, se lleva a cabo, en Weil, no sólo mediante la crítica de la imaginación sino también mediante una impugnación radical del subjetivismo moderno. Los dos temas están, en realidad, estrechamente vinculados: la destrucción del yo comporta, de hecho, también, el apagamiento de la imaginación, que del yo es el principal apoyo, en tanto que extiende ilimitadamente su voluntad de potencia, el deseo de expansionarse más allá de los límites que a cada uno le asigna el cuerpo.

Es posible remontar a Descartes la tradición del subjetivismo moderno; en el *Discurso del método*, cuando llega a la certidumbre del *cogito*, esboza el ideal cognoscitivo del yo autista, del sujeto aislado, que interrumpe toda relación con los otros y pone entre paréntesis «cuerpo, lugar y mundo», para afirmarse como pensamiento puro, seguro de sí.²⁰ De este itinerario cartesiano desearía subrayar el hecho de que, con él, se inaugura una tradición de pensamiento que presenta al sujeto como individuo autónomo, divinamente autosuficiente, que no depende de nada fuera de sí para definirse: el yo del subjetivismo moderno nace separándose del cuerpo y, por tanto, también de pasiones y deseos, y les niega todo valor cognoscitivo a las emociones y a los sentimientos, proponiendo por tanto implícitamente el ideal de un sujeto que devalúa su propia experiencia personal y afectiva en tanto que parte insignificante y despreciable de sí.²¹

Simone Weil, que debutó con una tesis sobre Descartes, parte inicialmente de premisas francamente cartesianas, pero gracias sobre todo a la experiencia mística de la muerte del yo, llega a impugnar radicalmente la prioridad del yo autista que hunde sus raíces precisamente en la filosofía cartesiana. Sólo cuando el yo se ha

apartado por completo, ha abandonado su punto de vista limitado abrazando la perspectiva impersonal, sólo entonces puede aparecer lo real en su desnudez: «Para nosotros, la realidad del mundo la hace nuestro apego. Es la realidad del yo, transferida por nosotros a las cosas. No es, en absoluto, la *realidad externa*. Ésta no es percibida sino a través del despegue total. Si queda aunque sólo sea un hilo, sigue habiendo apego.»²²

La muerte del yo no deja, sin embargo, la nada: deja sitio para un cuerpo que se abre al mundo y, coetáneamente, a la trascendencia. El expolio de nuestros apegos deja al desnudo un elemento irreducible que, sin embargo, no coincide con el yo: deja que comparezca el rasgo impersonal, la chispa divina que hay en nosotras. Es a partir de este fragmento de divinidad encarnado en un cuerpo femenino que es posible volver a dar nombres a las cosas, reconstruir el cuerpo del pensamiento iluminando lo real mediante una trascendencia que ilumina y que pasa a través de nuestro cuerpo. Una vez despejado el horizonte de un yo que puede olvidar su propio cuerpo, pero sólo porque el cuerpo masculino ya se significa en el lenguaje y en el saber, es posible acoger al mundo, y acogerlo también como espejo de la trascendencia, a partir de la propia experiencia, sustraída a la mirada del otro.

No es que el abandono de la perspectiva cartesiana comporte en Simone Weil un acento especial en la dimensión de la corporeidad, que Descartes quería controlar rígidamente en beneficio de la razón y de la voluntad. El cuerpo es, más bien, entendido por ella como instrumento para la apertura al mundo -y en este sentido es también cuerpo cósmico, ritmo, ciclo recurrente-, como instrumento que es puesto a prueba sobre todo en la experiencia del trabajo. «El mundo es un texto con varios significados, y se pasa de un significado al otro mediante un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo toma siempre parte, como cuando se aprende el alfabeto de una lengua extranjera, ese alfabeto tiene que penetrar en la mano a fuerza de trazar las letras. Afuera de esto, cualquier cambio en el modo de pensar es ilusorio.»²³

La experimentación del cuerpo a través del trabajo, como banco de prueba para el pensamiento, pasa en Simone Weil a través de la experiencia de la fábrica: experiencia que preludia el giro místico subsiguiente y del que anticipa algunos rasgos, experiencia -la de la fábrica- que es, para Simone, la experiencia del *malheur*, de un sufrimiento físico y a su vez de una humillación social que, al reflejarse en la consideración que el obrero tiene de sí mismo, le impide conservar el sentido de su dignidad: «Para mí, personalmente, he aquí lo que ha significado trabajar en una fábrica: ha significado que todas las razones externas (en otro tiempo creí que se trataba de razones interiores) en que se fundaban, para mí, la conciencia de mi dignidad y el respeto de mí misma han sido radicalmente destrozadas en dos o tres semanas bajo los golpes de una constricción brutal y cotidiana.»²⁴

Desde este punto de vista, la fábrica representa el mentís brutal de la concepción del trabajo como comprensión geométrica del mundo, como dominio del pensamiento sobre la materia a través del cuerpo, concepción que Weil había sacado de Descartes y de Alain: mientras Descartes y Alain, en cuya escuela se había formado Simone Weil, veían en el trabajo el fruto del proyecto consciente de un sujeto, la fábrica se le muestra como el lugar en que el sujeto es llevado a la muerte. Atado al destajo, sin pausas, repetitivo, el trabajo de fábrica es ajeno a todo ritmo humano. El ritmo implica pausas, en cambio en la fábrica no hay intervalos que puedan permitir insertar en el trabajo esos instantes de contemplación que dan sentido y orden a la actividad. En la fábrica, el yo, en vez de experimentar el dominio de la materia a través del trámite del cuerpo, es privado de toda capacidad de control, está clavado a la máquina, crucificado; por ello la experiencia mística de Simone Weil, su acercamiento al cristianismo como «religión de los esclavos y de los desventurados», será también una respuesta a la desventura obrera, un intento de salvar en el plano simbólico el sufrimiento inútil, el *malheur*.

En la fábrica, Simone está especialmente atenta a la condición *de las obreras*: sometidas a una doble servidumbre, en el trabajo y fuera

del trabajo, ellas viven su tiempo siempre relleno por el otro, en la fábrica por la obsesión del destajo, fuera, por la angustia de no conseguir subvenir a las necesidades cotidianas de su existencia, pero también de la del marido y de los hijos. En la doble servidumbre de las obreras, Simone lee la condición humana femenina, marcada por la subordinación al amo en la fábrica y al marido en la vida privada. Entre los recuerdos más desgarradores de la vida de oficina, está el de un grupito de obreras que esperan fuera de la puerta -abierta- de la fábrica, también cuando afuera llueve o nieva: no hay nada que indique mejor la *ajenidad* femenina: «Mujeres que esperan delante de una puerta de fábrica. (...) Lluve a cántaros. Las mujeres están afuera, bajo la lluvia, delante de aquella puerta abierta. ¿Qué nos puede resultar más natural que el resguardarse cuando llueve y cuando la puerta de una casa está abierta? Pero este movimiento tan natural, no se considera siquiera hacerlo, delante de esta fábrica, porque está prohibido. Ninguna casa nos es tan *ajena* como esta fábrica en la que se consumen nuestras fuerzas, diariamente, durante ocho horas.»²⁵

No obstante, aunque la experiencia obrera represente para Weil la negación de la posibilidad de efectuar un contacto consciente entre el cuerpo y la materia, ella no deja de buscar, aparte de las condiciones de un trabajo más humano, los elementos que permitan hacer del cuerpo la medida de nuestra aproximación al mundo.

Uno de estos elementos es la concepción de la temporalidad. Weil concibe el tiempo como ritmo, contrapuesto a la «cadencia» que predomina en la fábrica: mientras la cadencia es una repetición obsesiva, sin intervalos, el ritmo comporta pausas, instantes de contemplación, de vacío.²⁶ El tiempo-ritmo es experimentado en el cuerpo femenino como recurrencia cíclica que se interrumpe y se renueva periódicamente: esto permite establecer una analogía entre el cuerpo femenino y el sucederse de las estaciones, los ciclos lunares, los movimientos de los planetas...²⁷ No es, sin embargo, un tiempo moldeado simplemente sobre el de los ciclos naturales. Es un tiempo *humano* porque en él, precisamente los instantes de vacío

permiten que se inserte el riesgo, la iniciativa, de las cuales sólo los seres humanos son capaces.

El cuerpo femenino pasa así a ser, en Simone Weil, cuerpo cósmico, lunar, espacio que se abre a la acogida del universo entero. En esta dirección van también las consideraciones de la autora en torno al «desarraigo» que caracteriza a la contemporaneidad: carecemos de raíces principalmente porque nos falta la posibilidad de experimentar el mundo a la medida de nuestro cuerpo: «ciertas unidades de medida están dadas y hasta ahora permanecen invariables, por ejemplo el cuerpo humano, la vida humana, el año, el día, la rapidez media del pensamiento humano. La vida actual no está organizada a la medida de estas cosas.»²⁸

Es pues necesario volver a considerar al cuerpo como medida del universo: hace falta reducirse exactamente al punto del espacio y del tiempo que se ocupa y, a la vez, hacer que ese punto se convierta en un trámite perfectamente transparente que pueda acoger al mundo entero. Hay que encarnarse, aceptar íntegramente el peso de la necesidad: «Perder la ilusión de la posesión del tiempo. Encarnarse. El hombre debe cumplir el acto de encarnarse, porque ha sido desencarnado por la imaginación.»²⁹ La crítica de Simone Weil a la imaginación está encaminada pues, también, a favorecer la encarnación, la aceptación del cuerpo como única vía de acceso al mundo: en el lugar de la interioridad, que es vaciada por la experiencia mística, Simone Weil coloca los símbolos inscritos en la materia, en el cuerpo sensible del universo; en el lugar del inconsciente, pone el cuerpo. De este modo nos invita a buscar la verdad sobre nosotras mismas no en una interioridad ilusoria, cuyo análisis corre siempre el riesgo de degenerar en una introspección complaciente, sino *fuera de nosotras*:³⁰ en las acciones que hemos llevado a cabo, en las reacciones que hemos provocado en los demás, en las huellas que hemos dejado en las cosas. Lo más interior de nosotras mismas está fuera de nosotras, está en el contacto entre nuestro cuerpo y las cosas: por esto tenemos que mirar el sucederse de las estaciones, los astros, las estrellas y los planetas, para conocer de nosotras

mismas lo que ningún análisis introspectivo podría hacernos captar. La gran «razón» del cuerpo sabe muchas cosas que la razón ignora; el cuerpo lleva inscritos en sí, en el trabajo más humilde, teoremas enteros de geometría: conoce el tiempo cósmico como ciclos y ritmo; sabe que el infinito, para llegar hasta nosotras, ha tenido que hacerse materia, encarnarse. Porque el cuerpo no es sólo, para la «platónica» Weil, tumba del alma: es en primer lugar espejo del universo, misterio de un Dios que ha querido descolgarse en un pedazo de materia.

31 de mayo de 1993

notas:

1. Sobre esta inclinación al neutro en la vida de Simone Weil, cfr. las biografías de Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, 2 vols., París: Fayard, 1973, y de Gabriella Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milán: Garzanti, 1990 (2a. ed.).
2. Cfr. sobre todo Giannina Longobardi, Anita Sanvitto, Wanda Tommasi, Elisabetta Zamarchi, Chiara Zamboni, Gloria Zanardo, *Simone Weil. La provocazione della verità*, Nápoles: Ligouri, 1990; pero también Paola Melchiori y Anna Scattigno, *Simone Weil. Il pensiero e l'esperienza del femminile*, Milán: La Salamandra, 1986.
3. Cfr. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, cit.
4. Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, vol. III, trad. it. de G. Gaeta, Milán: Adelphi, 1988, p. 299: «La división en dos, la dualidad es la desventura de la criatura. La división de la vida en dos sexos es de ello un símbolo.» [No existe una edición crítica de los *Cuadernos*; traduzco por ello de la traducción italiana. N. de la T.]
5. La expresión es de Angela Putino: cfr. *Simone Weil. Un pensiero sperimentale*, «Madrigale» 3-7 (1991) 20-29.
6. Cfr. Luce Irigaray, *L'éthique de la différence sexuelle*. París: Les Éditions de

Minuit, 1984, p. 106-108: con el simbolismo de lo mucoso, Irigaray vincula la posibilidad de un acceso femenino a la trascendencia: las mujeres estarían más próximas a lo «trascendental sensible», es decir, a una trascendencia acercada a partir de la sensibilidad, del cuerpo.

7. Cfr. Luisa Muraro, *Il pensiero della differenza*, introducción a la casi-colección de Editori Riuniti, Roma: 1990 y ss.

8. Cfr. Luisa Muraro, *Differenza maschile, superiorità femminile*, en prensa en la revista «Iride. Filosofia e discussione pubblica».

9. Cfr. mi artículo *Simone Weil: dare corpo al pensiero*, en Diótima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milán: La Tartaruga, 1990, p. 77-91; el presente artículo nace de una reelaboración, pero constituye también un paso adelante con respecto a aquel ensayo, escrito hace tres años.

10. Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*. París: Gallimard, 1950, p. 335.

11. Cfr. Luisa Muraro, *La nostra comune capacità d'infinito*, en Diótima, *Mettere al mondo il mondo*, p. 61-76.

12. Esta enseñanza se puede sacar, efectivamente, de Simone Weil, de su filosofía y de su vida; pero a mí me ha sido dada sobre todo por Luisa Muraro (cfr. *Ibid.*, especialmente p. 63-67). Afirma Muraro: «Así pues, para las mujeres, en nuestra cultura el lugar del Otro estaba ocupado por un otro cualquiera: marido, hijos, padre, maestro, párroco, papa, partido, etc. Esto ya no es verdad para nosotras aquí porque Diótima ha hecho y hace el trabajo de liberar el lugar del Otro, de despejarlo, haciendo así posible una búsqueda femenina de la verdad» (*Ibid.*, p. 63).

13. Cfr. Luisa Muraro, *Commento alla «Passione secondo G.H.»*, «D.W.F.» 5-6 (1988) 65-78: «Estoy registrando, querría explicar el hecho de esta forma o figura de la cruz recurrente en el pensamiento femenino. He pensado que les despeja el horizonte estorbado por un medidor medido» (*Ibid.*, p. 71).

14. Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, p. 153: «A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos llegan necesariamente a hacerse *adorar* por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente constreñido, señuelo de

otro ser, es una idea insostenible para el ser humano. Entonces, si le son arrancados todos los medios para huir de la constrictión, no le queda otra alternativa que persuadirse de que lo mismo que le constriñe lo hace voluntariamente, en otros términos, sustituir la *obediencia* por la *entrega*.» La vinculación del siervo al punto de vista del amo la interpreta también en términos de complicidad femenina con el poder masculino Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Pantheon Books, 1988. La subordinación al hombre puede ser también analizada como connivencia femenina tácita con el poder masculino gracias al hecho de que la política de las mujeres ha puesto recientemente en el centro las relaciones de disparidad -entre mujeres, pero no solamente- y el tema de la autoridad, sobre el cual está trabajando actualmente «Diótima»: el desplazamiento de la «sororidad» a la disparidad ha facilitado, de hecho, el reconocimiento de esos procesos, en gran medida internos, que dan sentido a las estructuras de poder que generalmente son consideradas constrictivas sólo externamente. En el plano teórico, la reflexión en torno a la complicidad interior del débil con el fuerte nace de una relectura de la relación siervo-amo de Hegel en clave psicoanalítica: cfr. por ejemplo Richard Sennett, *Authority*, 1980: comunicación presentada al seminario en homenaje a Sigmund Freud celebrado en la Universidad de Londres en 1977.

15. Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, p. 111 y 184.

16. Cfr. Simone Weil, *L'«Illiade» ou le poème de la force*, en *La source grecque*, París: Gallimard, 1953.

17. Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, I, p. 162.

18. Simone Weil, *Quaderni*, II, p. 175.

19. *Ibid.*

20. Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, trad. de Risieri Frondizi, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 97.

21. Esta interpretación de la filosofía cartesiana -y de la kantiana- la propone, desde el punto de vista de la diferencia masculina, Victor J. Seidler, *Rediscovering Masculinity. Reason, Language and Sexuality*, Londres y Nueva York: Routledge, 1989, p. 14-21 y 44-71.

22. Simone Weil, *Quaderni*, II, p. 275.
23. Simone Weil, *Quaderni*, I, p. 230-231.
24. Simone Weil, *Ensayos sobre la condición obrera*, trad. de Antonio Jutglar, Barcelona: Nova Terra, 1962, p. 22. [Mi versión es algo distinta. N. de la T.].
25. *Ibid.*, p. 34 (mi subrayado). Sobre la ajenidad femenina, que el movimiento de mujeres ha puesto en evidencia, cfr. Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, trad. de María Cinta Montagut Sancho, Madrid: Horas y HORAS, 1991.
26. Sobre la concepción weiliana de la temporalidad -sobre el tiempo/ritmo- cfr. Massimo Cacciari, *Note sul discorso filosofico-teologico di Simone Weil*, «Il futuro dell'uomo» 9-2 (1982) 43-49, y Antonio Delogu, *Temporalità e prassi in Simone Weil*, «Progetto» IV-19/20 (1984) 93-103.
27. Sobre el cuerpo como imagen del universo, cfr. Simone Weil, *Quaderni*, I, p. 342-343 y 347-348.
28. Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. de L. Calvo Silva, México: Premia editora, 1978 (2a ed.), p. 112.
29. Simone Weil, *Quaderni*, II, p. 138.
30. Simone invita a leer las «señales del alma» no en el lugar interior sino fuera de nosotras, en el cosmos: sobre este tema cfr. Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*. Milán: Franco Angeli, 1993.