

WANDA TOMMASI

¿Segundo sexo o autoridad femenina?*

Comparar la recepción de los textos de Simone de Beauvoir, en particular de *El segundo sexo*, dentro del feminismo, con la acogida que ha tenido, en el mismo contexto, la obra de Simone Weil, significa comparar entre sí dos estaciones del feminismo: la primera, la que culminó en la toma de conciencia feminista de los años sesenta y setenta; la segunda, la que empezó en los ochenta y continúa en la actualidad.

El segundo sexo, publicado en Francia en 1949, fue traducido bastante a tiempo a varias lenguas (al español en 1951, al inglés en 1953, al italiano en 1961); cuando salió, suscitó enseguida reacciones contrastadas, entusiastas unas, muy críticas otras, también en la izquierda,¹ pero no tuvo de inmediato la extraordinaria fortuna que conocería, en cambio, en los años sesenta, en la nueva ola de feminismo; leído por muchísimas mujeres en los años sesenta y setenta, en la etapa de su toma de conciencia, este texto sigue siendo citado como uno de los textos base del feminismo, aunque hoy se lea muy poco y se sienta que está irremisiblemente pasado.² La fortuna de la obra de Simone de Beauvoir dentro del feminismo ha sido, pues, relativamente rápida, pero circunscrita a los años sesenta y setenta.

* Traducido del italiano por María-Milagros Rivera Garretas.

En cambio, la recepción de los textos de Simone Weil en los contextos feministas es más tardía pero más persistente: a Weil se la empezó a leer en el feminismo en los años ochenta (en Italia, al publicar los *Cahiers* la editorial Adelphi a partir de 1982) y se le sigue leyendo hoy; la fortuna de Simone Weil se relaciona, pues, con el feminismo de los años ochenta y noventa. Antes, en los años sesenta y setenta, Simone Weil había sido descubierta y leída solo en ambientes católicos y en algunos ambientes laicos sensibles al problema del trabajo, pero su obra no había sido acogida por el movimiento de mujeres.

La fortuna de Simone Weil en el feminismo comienza, pues, cuando termina la de Simone de Beauvoir: las obras de las dos autoras responden, evidentemente, a dos necesidades distintas, que corresponden a dos estaciones consecutivas del feminismo contemporáneo; podríamos decir, en una primera aproximación, que *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir congenia con la toma de conciencia de la opresión femenina que caracterizó la ola de feminismo de los años sesenta y setenta, mientras que la obra de Simone Weil sintoniza con una reflexión femenina no centrada en sí misma sino abierta al mundo, atenta a redefinir las formas de la política y la relación con la trascendencia.

Cuando escribió *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir no se consideraba feminista: no se sumará al feminismo hasta los años setenta;³ el libro no era, por tanto, un texto militante, pero se prestaba a ser leído por militantes, a ser adoptado por el feminismo, porque situaba en el centro la condición de la mujer, y denunciaba su opresión a lo largo de siglos de historia y en las distintas fases de la experiencia vivida de mujeres concretas.⁴ La diferencia entre las dos autoras no hay que buscarla, por tanto, en su estar o no estar en el feminismo, puesto que, si Simone Weil fue siempre indiferente o, incluso, hostil al feminismo, tampoco Simone de Beauvoir era feminista cuando escribió *El segundo sexo*:⁵ una primera y vistosa diferencia entre las dos autoras se puede, en cambio, deducir del

contenido de su obra, una obra que tiene por objeto y por tema, en el caso de Simone de Beauvoir, la condición femenina, una obra que indaga el significado de la política, las formas del trabajo y la relación con la trascendencia, en el caso de Simone Weil.

No sorprende que, con un tema como el del *Segundo sexo*, la obra fuera recibida bastante pronto en los ambientes feministas: la insistencia de la autora en la opresión femenina conectaba con la toma de conciencia que caracterizó a la ola de feminismo de los años sesenta y setenta. Ya a partir de los años cincuenta, muchas mujeres cultas, de clase media, se dieron cuenta de que perduraba la subordinación femenina a pesar de haberse obtenido la igualdad de derechos: después de haber participado ampliamente en el trabajo y en la vida pública durante la guerra, en los años cincuenta muchas mujeres volvieron a casa, acompañadas por la mística de la feminidad y por la ideología del hogar doméstico,⁶ pero muy pronto se sintieron incompletas, sin identidad, desilusionadas, deprimidas, engañadas, reducidas a un trabajo repetitivo que no les gratificaba; se preguntaron por qué, después de obtener tantos derechos y el reconocimiento de igualdad con los hombres en muchos campos, seguía inmutable su subordinación al hombre.⁷ Se dieron cuenta de que en la base de la subalternidad de las mujeres no estaban ni la explotación económica ni la exclusión de los derechos civiles y políticos, sino la esfera de la sexualidad y de la procreación, en la que la diferencia biológica y anatómica de la mujer era transformada en diferencia de papeles sociales y familiares, en diferencia de género que le imponía a la mujer un papel subordinado al hombre.

En este contexto, *El segundo sexo* favoreció una toma de conciencia de la perduración de la subalternidad femenina a pesar del logro de igualdad formal con el hombre, y ayudó a ponerle nombre y a considerar un problema común a todas las mujeres lo que cada una sufría en singular en su vivencia existencial; también la denuncia por Simone de Beauvoir de los límites del marxismo en lo relativo a la causa de la subordinación femenina, fue bien acogida en esta fase

del feminismo, en la que se intentaba definir la especificidad de la opresión femenina con respecto a la explotación de clase.

Pero esto, si por una parte motiva la fortuna relativamente rápida de *El segundo sexo* en el seno del feminismo, por otro es también la causa de su posterior olvido: acabada la estación de la toma de conciencia, la perduración de la insistencia en la opresión femenina comportaba el riesgo de cerrar a las mujeres en un lamento auto-complaciente, de favorecer la repetición, de no abrir caminos nuevos.

El ocaso de Simone de Beauvoir coincide, más o menos, con la fortuna de Simone Weil en el feminismo: a partir de los años ochenta, acuden a Simone Weil muchas lectoras que desean descubrir un gran pensamiento femenino y lo que este pensamiento tiene que decir sobre el mundo, sobre la política, sobre Dios, y que quieren desvincularse de una mirada al pasado en la que las mujeres son vistas solo en relación con los mitos, los ritos, las formas de vida material, las funciones de pura reproducción, las instituciones del matrimonio, de la familia, etc.⁸

Simone de Beauvoir todavía las veía así: al poner en el centro de su reconocer la condición femenina en la historia, la figura de la mujer en los mitos y las diversas fases de la experiencia vivida por las mujeres concretas, Simone de Beauvoir, aunque se pusiera a sí misma como sujeto-mujer, hacía también de la mujer un objeto de estudio, un contenido, un tema. En cambio, Simone Weil, en toda su obra, no habla en absoluto de mujeres, excepto en brevísimos aunque luminosos apuntes;⁹ en el caso de Weil, su ser mujer no se deja captar más que en la cualidad de su mirada sobre el mundo, en la relación entre cuerpo y palabra, entre sentimientos y lenguaje de la política. Nos encontramos así ante lo femenino solo como sujeto – el hecho de que Simone Weil sea una pensadora mujer, aunque no indague en este dato de hecho y opte por el neutro- y en ningún caso como objeto de discurso.

La fortuna de Weil en el feminismo se sitúa en un período en el que las mujeres, agotada la fase de toma de conciencia y de denuncia de la opresión femenina, se colocan plenamente como sujetos, capaces de juzgar y de replantear, fieles a sí gracias a la potencia de las relaciones con sus semejantas, su relación con el trabajo, con lo social, con la política, es decir, con el mundo. El encuentro con un pensamiento femenino, el de Weil, cuya grandeza es evidente, se inscribe en la reconstrucción de una genealogía femenina en la que encuentran sitio no solo y no tanto las autoras que han hecho un tema de la condición de la mujer, sino también y sobre todo las que, a partir de sí, han investigado su tiempo y redefinido las categorías fundamentales de nuestro ser y estar en el mundo.

La grandeza de pensamiento de Weil es, en este sentido, un elemento fundamental: al acercarse a ella, una lo hace a sabiendas de que, para llegar a ser grandes, "en todos los sentidos del término, hace falta una mujer más grande"¹⁰. El saber esto contribuyó, sin duda, a hacer posible, a partir de los años ochenta, la atención del feminismo hacia el pensamiento de Simone Weil: tiene que ver con la indagación en las relaciones de disparidad entre mujeres; en el feminismo, se pone en el centro la relación de disparidad con la madre, y esto permite que se establezcan relaciones con otras mujeres con autoridad, que se reconozca su grandeza sin por ello sentirse empequeñecidas sino, al contrario, sabiendo que lo que esas mujeres grandes han logrado para sí es un logro para todo el sexo femenino.

Además, la idea de una mediación femenina entre sí y el mundo, también esta vinculada con la práctica de la relación entre mujeres, permite dotarse de instrumentos para relacionarse más libremente con el mundo, para moverse con más soltura en el trabajo, en lo social, en la política: fuertes con las mediaciones femeninas, las mujeres pueden afrontar más fácilmente una reflexión de amplio alcance, como la de Simone Weil, que quiere redefinir las formas de la convivencia humana, los modos del trabajo, la relación con la trascendencia.

Nos acercamos así a la diferencia más relevante entre la obra de Simone de Beauvoir y la de Simone Weil, la diferencia que mejor explica su fortuna en dos estaciones distintas del feminismo: mientras la obra de Simone de Beauvoir pertenece al filón del feminismo de la igualdad, la de Simone Weil, aunque no es atribuible a ningún tipo de feminismo, se presta a ser recibida en el contexto de un pensamiento y una práctica de la diferencia sexual. En la disputa sobre la diferencia de los sexos en la cultura francesa, la posición de Simone de Beauvoir nutre la corriente igualitaria, no la diferencial del feminismo: heredera del pensamiento de la Ilustración repasado por el marxismo, de Beauvoir presenta también afinidades con la corriente contemporánea que deconstruye el *gender* como constructo social y cultural.¹¹ La famosa afirmación de *El segundo sexo* que dice “no se nace mujer, se llega a serlo”,¹² es compatible con los planteamientos de los estudios de género: es la idea de que no hay una diferencia femenina más que como dato cultural y social; el hecho desnudo de haber nacido mujeres no es más que un dato biológico, de por sí poco significativo respecto a la codificación de los roles sociales y culturales.¹³ Se trata, pues, para las mujeres, de deconstruir lo femenino en tanto que conjunto de roles socioculturales, con el fin de conseguir una paridad e igualdad perfectas con el hombre, en condiciones de reciprocidad y de colaboración con el otro sexo. Deconstruir los roles femeninos codificados no significa, sin embargo, para Simone de Beauvoir, deconstruir también el sujeto femenino: ella tiene muy firme la noción de sujeto y, en este sentido, no se acerca en absoluto a las posiciones que, en el ámbito del feminismo francés contemporáneo, de Irigaray a Cixous a Kristeva, se sitúan, partiendo de la deconstrucción, en la vertiente del pensamiento de la diferencia.¹⁴

Estos elementos explican suficientemente el olvido en el que ha caído el pensamiento de Simone de Beauvoir en los últimos veinte años: su planteamiento es incompatible con el pensamiento de la diferencia sexual, que se ha impuesto, al menos en el área europea y continental, a partir de los años ochenta. Mientras que en la etapa

de la toma de conciencia de los años sesenta y setenta, se vivió como liberadora la invitación a desembarazarse de los roles femeninos codificados dentro del patriarcado, hoy, en el horizonte abierto por el pensamiento y la práctica de la diferencia sexual, se asiste a una reconsideración de las peculiaridades y los modos de ser que caracterizan a "más mujeres que hombres": ha madurado la conciencia de que, en lo que nos ha sido transmitido como "femenino", no están contenidas únicamente las imposiciones del patriarcado sino también las enseñanzas y el lenguaje simbólico de nuestras madres.¹⁵

Simone de Beauvoir no está, en absoluto, en esta longitud de onda: mientras que hoy el ser feminista significa también, en cierta medida, dar valor a una cultura femenina, en Simone de Beauvoir, en cambio, no hay indulgencia alguna con cualidades o características específicamente femeninas.¹⁶ Hoy, un poco todas, unas más y otras menos, también las que no aman ninguna forma de "esencialismo", compartimos cierta "mitología femenina" y no nos molesta que la cultura feminista sea reconocida también como "cultura femenina"; nada podría quedar más lejos de la perspectiva de Simone de Beauvoir, para la cual lo "femenino" no es más que una imposición sociocultural de la que hay que liberarse.¹⁷

También el blanco al que mirar, una vez conseguida esa liberación, contribuye hoy a ahondar las distancias entre nosotras y Simone de Beauvoir: el objetivo de la reciprocidad y de la colaboración con el hombre se ha ido quedando en el fondo según se iba delineando la centralidad de la mediación femenina como instrumento fundamental para abrirse paso en el mundo y para orientarse en la opinión. Mientras que en la etapa de autoconciencia se indagaba mucho la relación con el hombre, convencidas de que el aislamiento de las mujeres se debía a las divisiones creadas por los hombres entre las mujeres, luego, al afirmarse la idea de una mediación femenina, nos concentramos más en la relación con la madre y con nuestras semejantes, y la cuestión de la subordinación al hombre perdió

importancia.¹⁸ Desde este punto de vista, la vida misma de Simone de Beauvoir, la vida de una mujer pareja de Sartre, que podía ofrecer puntos de reflexión en una época en la que nos preguntábamos mucho sobre las relaciones no resueltas de subordinación y de complicidad con el mundo masculino, resultaba, en cambio, menos interesante cuando las mujeres empezaron a poner en el centro de sus vidas las relaciones femeninas.

Hasta aquí, en el mostrar en qué sentido pertenece la perspectiva de Simone de Beauvoir al feminismo de la igualdad, dirigido a liberarse de los vínculos patriarcales y a truncar una ambigua complicidad con el mundo masculino, las cosas son bastante sencillas; más difícil resulta indicar por qué aspectos ha sido bien acogido el pensamiento de Simone Weil, que no solo no quiso nunca decirse feminista sino que ni siquiera hizo un tema de la cuestión de la mujer, en el horizonte abierto, a partir de los años ochenta, por la perspectiva de la diferencia sexual.

Lo primero que destaca, y que en parte hemos destacado ya, es que esta última perspectiva abre, precisamente, un horizonte más grande: permite, en realidad, gracias a la práctica de la disparidad, reconocerle autoridad a un pensamiento indudablemente grande, como es el de Simone Weil, sabiendo que solo comparándose con una mujer más grande se puede adquirir fuerza y autoridad; la práctica de las mediaciones femeninas les hace, además, a las mujeres capaces de juzgar su relación con el mundo, manteniéndose fieles a sí, y favorece la comparación con un pensamiento que, como el de Weil, ha indagado en profundidad las categorías fundamentales de nuestro ser y estar en el mundo.

Entre Weil y el pensamiento de la diferencia hay, también, afinidades todavía más específicas que es oportuno recordar brevemente: se trata principalmente del darse cuenta de la importancia de lo simbólico en toda revolución y en todo cambio social significativo, y de la crítica de la política de tipo reivindicativo. Este último aspecto, no por

casualidad, es el que el feminismo de la diferencia ha valorado explícitamente en Simone Weil: ya desde el título, se inspira en la crítica weilliana al horizonte de los derechos un texto fundamental del feminismo italiano de los últimos años *No creas tener derechos*, de la Librería de mujeres de Milán. La obra de Weil representa una ruptura con la cultura política moderna, liberal-individualista, con la cultura de los derechos y con la Ilustración. Weil somete todo el vocabulario de los derechos a una crítica radical: es absurdo afirmar, como han hecho los exponentes de la Ilustración, derechos absolutos e incondicionales, desde el momento en que los derechos están siempre relacionados con estados de hecho y, por tanto, en definitiva, con la fuerza que permita hacérselos reconocer. La crítica de Weil al derecho pone completamente en cuestión cualquier política de tipo reivindicativo: a esta última le falta siempre radicalidad, porque pide algo que ya está de alguna manera inscrito en las condiciones de hecho o algo que otros han conseguido ya; de esta manera, una política reivindicativa no se enfrenta nunca con la raíz de un problema, porque no se pregunta qué es justo en sí, independientemente de cualquier comparación con los demás.

En el ámbito del feminismo, esta crítica de Weil al derecho ha sido recogida por las posiciones que, desconfiando de cualquier forma de feminismo reivindicativo, aman el valor de la diferencia femenina como algo que ningún derecho puede ni tutelar ni promover, sino que corresponde a cada mujer, en relación con otra u otras, hacer vivir y crecer: la Librería de mujeres de Milán, suscribiendo la exhortación weilliana a "no creer que tienes derechos", no se orienta hacia una definición de los derechos de las mujeres ni a una política reivindicativa, sino a dar sustancia y valor simbólico a la materialidad de las relaciones entre mujeres, sobre todo en caso de disparidad;¹⁹ esta postura se atiene así a una radicalidad, en el ámbito del feminismo, de la que el feminismo de las reivindicaciones, reducido ya a reivindicar cuotas e igualdad de oportunidades, está hoy muy lejos.

Ha sido un encuentro afortunado, a pesar de partir de posturas

distintas y lejanas entre sí en el tiempo, el de la crítica weiliana del derecho formal y la crítica, en el seno del movimiento de mujeres, del feminismo de las reivindicaciones. Igualmente afortunada ha sido la convergencia en torno a la idea de que las revoluciones sociales son “en su esencia, de naturaleza simbólica, como pensaba Simone Weil. La revolución traída por el pensamiento femenino sabe que lo es”.²⁰ En otros términos, más cercanos a los de Simone Weil, una revolución es eficaz solo si el oprimido acaba dentro de sí con la ambigua complicidad con quien le domina; sin el consentimiento interior de los dominados, ningún poder puede durar; cuando este ha perdido toda autoridad sobre quienes le están sometidos, está destinado a hundirse. Ha sido el pensamiento femenino el que ha dado a todo esto el nombre de revolución simbólica: la revolución producida por el pensamiento femenino es del orden simbólico en tanto que implica, como elementos esenciales de su propio hacerse, las acciones, los pensamientos y las palabras de las mujeres que la hacen posible, que la viven, que la encarnan, de manera que no hay un orden de las cosas y un orden del pensamiento, yuxtapuestos, sino que hay un orden simbólico en el que van juntas las prácticas, los deseos de cada mujer y las cosas materiales.²¹ La expresión “orden simbólico” no es en su origen de Simone Weil sino que ha sido introducida por el pensamiento de la diferencia: también en este caso, con Simone Weil ha sido posible un encuentro afortunado porque aunque Weil no acuñara el término “revolución simbólica”, formuló, sin embargo, claramente el concepto.

Más allá de estas afinidades indudables hay, no obstante, un aspecto absolutamente crucial en el pensamiento de Simone Weil que, al menos a primera vista, parece dificultar su recepción en contextos feministas: me refiero a la experiencia religiosa de Simone Weil, a su arribo a Dios, a su mística. Desde este punto de vista, Weil y de Beauvoir se sitúan en vertientes opuestas: con el ateísmo de Simone de Beauvoir, que mira también con suspicacia el “atajo místico” como salida ilusoria de las estrecheces de la condición femenina, se contraponen el arribo religioso y la experiencia mística de Simone Weil.

Para mujeres, en su mayoría de formación laica, como muchas de las que se mueven en contextos feministas, no ha sido fácil acercarse a este aspecto de Weil, a su búsqueda de trascendencia. En los años sesenta y setenta, cuando era frecuente, para muchas mujeres, el noviazgo entre militancia feminista y marxista, una posición como la de Simone de Beauvoir era más fácilmente asimilable. Y sin embargo, precisamente en esos años, una pensadora feminista de primer orden como Carla Lonzi no solo invitaba a las mujeres a no subordinar la libertad femenina a un objetivo como el de la lucha de clases sino que les exhortaba también a replantear, a su manera, la perspectiva de una trascendencia femenina: Carla Lonzi pensaba en una tensión entre immanencia y trascendencia.²² Simone Weil habla, en cambio, de tensión entre necesidad y trascendencia: Dios, el bien, la justicia son en sus textos los nombres de una perfección irrepresentable, pero que orienta nuestro estar en el presente, en el tejido de la necesidad, sin dejarnos aplastar por ella. Así, en Weil, el lugar de la trascendencia permanece vacío: Dios, bien, amor, justicia, son los mejores nombres que le ofrece la tradición, pero no son conceptos humanamente concebibles ni, menos aún, captables o realizables; nuestra existencia transcurre, por una parte, apegada al tejido de la necesidad, que comporta atención a lo cotidiano y la reproducción de lo existente, y, por otro, atenta a momentos de silencio interior, al deseo de absoluto, a la capacidad de percibir y de vivir lo imposible y lo imprevisto, a la búsqueda de la verdad.

Si, en un primer tiempo, les resultó difícil a las mujeres de formación laica acercarse a estos aspectos del pensamiento de Simone Weil, más tarde esta desconfianza ha ido disminuyendo: el acercamiento a estos temas weilianos lo ha favorecido también el hecho de que haya habido, en el seno del feminismo, un replanteamiento, por parte de teólogas y de simples creyentes, de las formas simbólicas de la religión tradicional patriarcal. Más en general, una necesidad genuina aunque confusa de espiritualidad se ha dejado sentir en nuestro tiempo, y también esto ha contribuido a una escucha más atenta de la religiosidad de Weil.

Entre esta última y la búsqueda de trascendencia, en política, dentro del feminismo, hay otra analogía nada extrínseca: como, en Weil, el lugar de la trascendencia permanece vacío, así, en una política como la de la diferencia sexual, se indagan las relaciones entre mujeres (*affidamento*, contratación, intercambio, autoridad femenina), pero sin llenarlas de contenidos: así, también en esta política, el lugar de la trascendencia permanece vacío, en tanto que le corresponde al deseo de cada mujer el llenarlo del contenido que más se le parezca.²³

Finalmente, un último elemento ha favorecido, en el seno del feminismo, la atención hacia la experiencia mística de Simone Weil: la excavación llevada a cabo a lo largo de los años en la historia para reconstruir las genealogías femeninas ha permitido leer la historia de la mística como una historia que no ha excluido a las mujeres sino que las ha tenido por protagonistas; Weil ha sido así vinculada con otras voces femeninas autorizadas de la tradición mística, una tradición que precisamente la investigación feminista más reciente ha contribuido a aclarar.²⁴

Queda por considerar un último aspecto en lo relativo a la recepción de Simone Weil por el feminismo: se trata de su vida, una vida que algunas biografías, escritas por lo demás por mujeres, por Simone Pétrement²⁵ y por Gabriella Fiori²⁶ han impuesto a la atención de los lectores. Sobre todo las lectoras, en búsqueda de modelos de existencias femeninas con las que compararse, se han sentido atraídas por ella, y también mujeres corrientes, no especialistas, se han acercado con frecuencia a la obra de Simone Weil gracias a estas biografías, empáticas y apasionadas.

Es indudable que las mujeres sienten más que los hombres la necesidad de encontrar modelos femeninos de referencia, también dentro de la historia el pensamiento; mientras que los hombres pueden encontrar puntos de reflexión en la vida de muchos pensadores transmitidos por la tradición, las mujeres no tienen muchas

pensadoras con las que compararse.²⁷ A esto se añade una particular propensión femenina por las biografías y autobiografías, una pasión por la narración de la existencia que restituya, junto con el pensamiento, la singularidad de una vida, su dibujo específico e irreplicable, su sabor.²⁸ Desde este punto de vista, la vida de Simone Weil proporciona tantos puntos de reflexión como los varios volúmenes de la autobiografía de Simone de Beauvoir: lo que esta última ha narrado de sí, contando a la vez las vicisitudes de toda una generación de intelectuales existencialistas, ha sido, de la vida de Simone Weil, narrado por otros y señalado como una existencia ejemplar.

La vida de Simone Weil fue una aventura intelectual y humana en muchos sentidos extraordinaria: se ha hablado, en este contexto, de la "leyenda Weil", de su "personaje", de "genia", queriendo subrayar con esas expresiones la excepcionalidad de un itinerario existencial tan breve como intenso. Frecuentemente, las mujeres que se han acercado a Simone Weil en los contextos feministas han sentido la necesidad de compararse con su vida: con su soledad afectiva, nutrida sí de amistades pero falta de amores, con la radicalidad de su "vocación", con su sed de absoluto, con su afiliarse del lado de los últimos, con el carácter experimental de muchas de sus opciones, con su deseo de estar en primera persona (en la fábrica, en la guerra).

En relación con la de Weil, la vida de Simone de Beauvoir está menos marcada por el deseo de absoluto: es una vida rica y plena, pero es siempre la vida de una mujer en pareja con un hombre (Sartre) y, en conjunto, en sintonía con su tiempo; quizá precisamente este último aspecto la vuelve hoy irremediabilmente pasada, la relega para siempre a una generación, a un ambiente cultural, a una experiencia intelectual que ya no es la nuestra.

La necesidad de absoluto vuelve, en cambio, a Weil discordante con su tiempo, pero quizá precisamente por ello es todavía capaz de hablarle al nuestro: por ejemplo, su juicio negativo sobre la URSS,

que desagradó en los ambientes marxistas de los años treinta, hace que hoy, después de la caída de los regímenes comunistas, sea necesario definirla como una que se adelantó a su época; o su idea de descentralización del trabajo industrial y de desmantelamiento de las fábricas-cuartel, que sonaba utópica e inactual en la era del fordismo, que fue la suya, resulta en cambio premonitora hoy, en el llamado postfordismo, que vive precisamente la crisis de las grandes fábricas y el florecimiento de pequeñas empresas. Se podrían encontrar otros ejemplos: pero estos permiten ya reconocerle una cualidad profética que, poniéndola antes de su tiempo, la destina al nuestro.

Es una vida, la de Simone Weil, que no favorece las identificaciones; es imposible estar a su altura y quizá no sea ni siquiera posible tomarla como modelo. Podríamos definirla como una mujer excepcional, si no nos advirtiera ella misma de que la calificación de excepcional, que ella oía que a veces le atribuían, era un modo de no tomarla en serio, de no preguntarse si decía o no la verdad, de no afrontarla verdaderamente.²⁹ Pero, además del testimonio de la propia Weil, hay otra razón todavía mejor fundada para no definirla como mujer excepcional: la reflexión femenina de estos últimos años nos ha hecho caer en la cuenta de que, cuando se dice de una mujer que es una excepción, se quiere, en realidad, separarla de la "grey" de las mujeres corrientes; según este modo de razonar, centrado en la categoría de "excepcionalidad", estarían, por una parte, "todas las mujeres" que, según un arraigado prejuicio misógino, serían tontas, fútiles e incompetentes, y, por otro, la única, la excepcional, que, en el momento mismo en que es valorada como genia, es arrancada del pueblo de las mujeres y considerada, de hecho, ya no mujer sino solo genia. Así podría sucederle a Simone Weil si se insiste demasiado en la excepcionalidad de su figura: en el mismo momento en que es exaltada como única, excepcional, es, en realidad, negada como mujer y se le atribuye una posición fálica; ella se vuelve entonces como un hombre –un genio– y se pierde así la contribución que ella hizo a la genealogía y a la diferencia femenina.³⁰

Claro que es raro y difícil, para una mujer o para un hombre, sentir una vocación de la intensidad de la de Simone Weil: pero precisamente por eso hay que valorar el esfuerzo de tantas mujeres corrientes, en el ámbito del feminismo, de compararse con la vida de Simone Weil: porque así, comparándose con una mujer mucho más grande que ellas, Simone Weil es sustraída a la excepcionalidad que, cuando estaba viva, le pesó a veces como una maldición, y que, ya muerta, amenaza con hacer que su herencia no sea utilizable por otras mujeres. Me gusta, en cambio, pensar que, como mujer grande que era, Simone Weil destinó esta herencia a la grandeza no solo suya sino de todo el sexo femenino: el movimiento de mujeres de los últimos veinte años se ha hecho lo suficientemente grande como para saber acogerla.

notas:

1. Simone de Beauvoir, *La forza delle cose*, trad. it. de B. Garufi, Turín, Einaudi, 1966, 183 (ed. or. *La force des choses*, París, Gallimard, 1963; trad. *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964).
2. Roberta Fossati, *Simone de Beauvoir, Il secondo sesso*, en Centro studi e documentazione pensiero femminile, *Cento titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni settanta*, ed. de Aida Ribero y Fernanda Vigliani, Ferrara, Luciana Tufani editrice, 1998, 21.
3. Simone de Beauvoir, *A conti fatti*, trad. it. de B. Fonzi, Turín, Einaudi, 1973, 434 (ed. or. *Tout compte fait*, París, Gallimard, 1972; trad. *Final de cuentas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972).
4. *Ibid.*, 440: "El segundo sexo les puede resultar útil a las militantes: pero no es un libro militante".
5. Una comparación entre las dos autoras, a partir de esta y otras afinidades

entre ellas, en Simone Fraisse, *Simone Weil vue par Simone de Beauvoir*, "Cahiers Simone Weil" 8 (1985) núm. 1, p. 1-12, esp. p. 4.

6. Betty Friedan, *La mística della femminilità*, trad. it. de L. Valz Mannucci, Milán, Edizioni di Comunità, 1964 (ed. or. *The Feminine Mystique*, 1963; trad. *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, 1965).

7. Franco Restaino, *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, en Franco Restaino, Adriana Cavarero, *Le filosofie femministe*, Turín, Paravia, 1999, 44-45.

8. Chiara Zamboni, *Lettura filosofica e politica del pensiero di Simone Weil*, "tride" 10 (1992-1993) 100-109, esp. p. 103.

9. Wanda Tommasi, *Cosmos: la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil*, "Duoda" 5 (1993) 99-113.

10. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1987, 142 (trad. *No creas tener derechos*, Madrid, horas y HORAS, 1991).

11. Françoise Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, en Georges Duby y Michelle Perrot, eds., *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Bari, Laterza, 1992, 336-337 (trad. *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 1990-).

12. Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. de R. Cantini y M. Andreose, Milán, Il Saggiatore, 1961, II, 15 (ed. or. *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, vol. II, 13; trad. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1951 y Madrid, Cátedra e Instituto de la Mujer, 1998).

13. Simone de Beauvoir, *La forza delle cose*, 183: "Una de los malentendidos suscitados por el libro es que se ha creído que yo niego toda diferencia entre hombre y mujer: al contrario, al escribirlo he medido lo que les separa, y lo que sostuve es que las diferencias que hay entre ellos son del orden cultural y no natural".

14. Roberta Fossati, *Simone de Beauvoir, Il secondo sesso*, 22-23. Es indudable que de Beauvoir pertenece al filón del feminismo de la igualdad: se

esfuerzo, en cambio, en reconducirla al horizonte de la diferencia sexual, pero tiene que registrar también los elementos disonantes entre la teoría de la diferencia de Simone de Beauvoir y la elaborada por el pensamiento de la diferencia sexual, la lectura de Giovanna Borrello, *Simone de Beauvoir e la differenza infranta*, en VV. AA., *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Nápoles, Liguori, 1991, 137-170.

15. María-Milagros Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria, 1994, 213-215.

16. Simone de Beauvoir, *A conti fatti*, 444: "no creo que haya cualidades, valores, modos de vida específicamente femeninos: equivaldría a admitir la existencia de una naturaleza femenina, o sea a seguir un mito inventado por los hombres para encerrar a las mujeres en su condición de oprimidas". Véase también Marcelle Marini, *Il ruolo delle donne nella produzione culturale. L'esempio della Francia*, en Georges Duby y Michelle Perrot, eds., *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, 361: según Marini, de Beauvoir defendería "la abolición de la feminidad plenamente identificada con los efectos de la opresión".

17. Roberta Fossati, *Simone de Beauvoir, Il secondo sesso*, 22.

18. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, 33 y 47.

19. Chiara Zamboni, *Lettura filosofica e politica del pensiero di Simone Weil*, 104, y Wanda Tommasi, *Más allá de la ley. Derecho y justicia en la última Weil*, en VV. AA., *Simone Weil. Descifrar el silencio del mundo*, ed. de Carmen Revilla, Madrid, Trotta, 1995, 51-71, esp. p. 53.

20. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, 144.

21. María-Milagros Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino*, 200: para definir el concepto de orden simbólico, Rivera Garretas cita a Lia Cigari-ni, *Libertà femminile e norma*, "Democrazia e diritto" 33-2 (1993) 95-98.

22. Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milán, Scritti di Rivolta femminile, 1974, 58-60 (trad. *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981).

23. Sobre la relación entre la búsqueda de trascendencia en Weil y en el

feminismo, véase Chiara Zamboni, *Lettura filosofica e politica del pensiero di Simone Weil*, 106-108.

24. Véase sobre todo Luisa Muraro, *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Nápoles, M. D'Auria editore, 1995.

25. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, 2 vols., París, Fayard, 1973 (trad. Madrid, Trotta, 1997).

26. Gabriella Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1990 (2ª ed.).

27. Chiara Zamboni, *Lettura filosofica e politica del pensiero di Simone Weil*, 102.

28. Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milán, Feltrinelli, 1997.

29. Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957, 256.

30. Wanda Tommasi, *Simone Weil, esperienza religiosa, esperienza femminile*, Nápoles, Liguori, 1997, 153-155.