



---

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”  
FACULTAD DE FILOSOFÍA “SAMUEL RAMOS MAGAÑA”  
PROGRAMA DE DOCTORADO INSTITUCIONAL EN FILOSOFÍA



***AMOR EN FEMENINO: RESIGNIFICACIÓN DEL CONCEPTO DE  
AMOR COMO POSIBILIDAD DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL.***

Tesis

Que para obtener el grado de

**Doctora en Filosofía:**

Presenta:

Ivonne Muñoz Rodríguez

Directora: **Dra. Rubí de María Gómez Campos**

Comité Revisor:

**Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián**

**Dr. Eduardo González Di Pierro**

**Dra. Georgina Aimé Tapia González**

**Dra. Heidi Alicia Rivas Lara**



Octubre de 2023. Morelia, Michoacán

## **Agradecimientos**

El latido de este trabajo sin duda alguna responde al cumplimiento de un sueño, a la presencia de personas amadas, a la admiración de mis maestras y mujeres sabias que he encontrado en el camino y a la experiencia de ser humana, de ser mujer y de estar viva.

Agradezco el acompañamiento y la guía de la Dra. Rubí de María Gómez Campos, que por segunda ocasión condujo mis pasos a la reflexión filosófica, gracias por compartir su saber su conocimiento y el mundo feminista como ese horizonte de amor y libertad.

Agradezco la lectura y guía de mis sinodales el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián y el Dr. Eduardo González Di Pierro, cuyas reflexiones llevaron este trabajo a buen puerto. Gracias a la Dra. Georgina Aimé Tapia González y a la Dra. Heidi Alicia Rivas Lara, por su tiempo, su mirada filosófica y su presencia.

A las mujeres de mi casa: mi madre, mis hermanas y mi abuela Graciela Moreno, por crecer juntas, cuidar de mí, acompañarme a transitar el mundo. A mis queridas amigas por ser ese vínculo amoroso y ese lugar seguro para Ser.

A Emilio y Arturo por mostrarme un amor creativo e indestructible. Gracias por ser parte de uno de los ejes de mi vida y acompañantes de mi existencia. Gracias a mi abuelo Helio Rodríguez por acercarme desde pequeña a la luz del amor por los libros, por responder mis preguntas, por su fortaleza.

Gracias Ramón por acompañar este proceso, por la palabra, por los diálogos filosóficos en cada caminata; por pensar juntos el amor y transitar una parte del sendero. Gracias mi Majita amada por llenar de ternura y amor incondicional mis soles y lunas.

A quienes están, a quienes ya se han ido y tejieron hilos de amor, de comprensión. A quienes sintieron, pensaron y amaron el mundo conmigo.

## **Resumen**

La presente investigación es una reflexión filosófica sobre el amor en diálogo con el pensamiento feminista. El objetivo de resignificar el concepto de amor es plantear un Eros en la dimensión política que permita la posibilidad de una transformación social. Esta inquietud se sostiene a partir del problema de la violencia sistemática que configura la realidad del mundo que habitamos y que en gran medida sus estragos degradan la vida, las relaciones entre los seres humanos y la relación del ser humano con todo lo viviente.

El amor desde la mirada de Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, revela una potencia creativa y transformadora que coincide con la postura de algunos filósofos de la tradición mencionados en este trabajo. La relación entre estas tres filósofas y las filósofas feministas que comparten su pensamiento proponen el amor como la fuerza capaz de salvaguardar la vida en este mundo y como algo totalmente diferente a la experiencia subjetiva que desde la lógica patriarcal se conoce como amor. El amor en femenino es una representación de las múltiples formas de situar el amor en la existencia humana, que hasta el momento está en vías de su descubrimiento para llegar a ese proceso de transformación y de reconciliación con el mundo.

Palabras clave: Amor, femenino, realidad, transformación, mundo, feminismo

## **Abstract**

The present investigation is a philosophical reflection concerning a dialogue between love and feminista thought.

The objective of resignifying the concept of love is to propose an Eros in the political dimension that permits the possibility of a social transformation. This concern is sustained by the problem of the systematic violence that shapes the reality of the world we inhabit and that, to a large extent, its ravages degrade life, the relationships between human beings, and the relationship between human beings and all living things.

Love under the look of Hannah Arendt, Simone Weil, and María Zambrano reveals a powerful and transformative force that coincides with the stand of some of the philosophers of the tradition mentioned in this work. The relationship between the three philosophers mentioned above and the feminist philosophers who share their thoughts propose love as the

force capable of safeguarding life in this world and as something totally different from the subjective experience that, from the patriarchal logic, is known as love. Love in feminine is a representation of the multiple ways of situating love in human existence, which until now is in the process of discovery to reach that process of transformation and reconciliation with the world.

Keywords: Love, feminine, reality, transformation, world, feminism.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	7
<b>Capítulo I. La valoración del Amor en la historia de la filosofía</b> .....	11
1.1 El Eros platónico en relación con el amor al mundo.....	13
1.2 Aceptación del destino y responsabilidad: el estoicismo y el amor al mundo...22	
1.3 Amor Mundi y Ordo Amoris, un diálogo entre san Agustín, Max Scheler y Hannah Arendt.....	37
1.3.1 El orden del amor.....	42
1.4 El concepto de Amor Fati desde la postura vitalista de Nietzsche.....	46
<b>Capítulo II. El sentido del Amor en el pensamiento de tres filósofas del siglo XX</b> .....	56
2.1 Amar al mundo: Un encuentro entre Simone Weil, Hannah Arendt y María Zambrano.....	56
2.2 Sentir, pensar y actuar en el mundo: hacia una razón que siente y un corazón que comprende.....	72
2.3 Reflexiones sobre la realidad y la posibilidad de reconciliación con el mundo.....	88
2.3.1 La Atención en la existencia, un diálogo entre María Zambrano y Simone Weil.....	91
2.3.2 Comprensión y Reconciliación desde la lectura de Hannah Arendt.....	99
2.3.3 Raíces, un lugar en el mundo.....	108
<b>Capítulo III. Resignificar el amor, una propuesta desde el pensamiento feminista</b> ...119	
3.1 Las mujeres como espectadoras del mundo.....	119
3.2 Eros no es hombre, resignificación del concepto de amor.....	137
3.2.1 La trama cultural y subjetiva del Amor.....	140
3.2.2 Ella y el Amor.....	148

3.3 Amar lo femenino: Las Genealogías de las mujeres como proyecto político.....	164
3.3.1 La Genealogía olvidada.....	165
3.3.2 El retorno a la Madre, el primer encuentro con el Amor.....	170
3.3.3 El Reconocimiento de las genealogías femeninas como acontecimiento político...	180
<b>Capítulo IV. El Amor como posibilidad de transformación social.....</b>	<b>191</b>
4.1 La agonía de Eros: El problema de la opresión social.....	194
4.2 Eros político, un puente entre la filosofía y la teoría feminista.....	204
4.3 Hacia el encuentro de Afrodita, amor en femenino.....	211
<b>Conclusiones.....</b>	<b>220</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>227</b>

## Introducción

El presente trabajo es una reflexión filosófica y feminista sobre una concepción del amor capaz de sujetar a la humanidad a la vida en este mundo. Esta investigación nace de la necesidad de una transformación social, tomando en cuenta la violencia sistemática que caracteriza a la realidad de nuestro tiempo, así como la posibilidad de redefinir los vínculos configurados desde del esquema amoroso de la lógica patriarcal, los que se basan en relaciones de dominación, poder, control, dolor, dependencia y subordinación. Ante esta problemática, cuestionamos la relación del ser humano con el mundo y su manera de habitarlo, un mundo que sufre la agonía del amor en tiempos de desdicha. De acuerdo con este planteamiento analizamos de manera puntual el tema del amor a través de la teoría feminista, en diálogo con la intuición de tres filósofas que, más allá de las líneas del tiempo, coinciden en gran medida en su manera de pensar el mundo y honrar la vida.

Una de las principales preguntas que guiaron esta investigación fue precisamente, si el amor es una fuerza capaz de salvaguardar al mundo y si así fuera ¿Cómo encontrarle? Los primeros acercamientos para tratar de responder a esta pregunta, llevaron a la elección de algunas posturas de la tradición filosófica que abordan el tema del amor al mundo y el amor a la vida con relación a la filosofía política.

En el primer capítulo abordamos el tema del Eros platónico como uno de los principales fundamentos filosóficos del amor, enfocándonos principalmente en la noción política del amor que desarrolló Platón en la *República*. De acuerdo con la revisión de este texto, vemos que Platón ya pensaba en la constitución de una sociedad sostenida a través de la justicia y el conocimiento y un orden social cuya estructura tuviese la facultad de crear una comunidad política en armonía.

A través de la lectura de Platón encontramos la necesidad de fundar una ciudad en donde la mano de Eros guíe a sus ciudadanos y a sus gobernantes en función del bien común; en este sentido, nos aperturamos a la visión filosófica del amor al mundo constituida por los principios de Bien, Verdad y Belleza.

En el estoicismo encontramos varios elementos con relación al amor, que orientaron nuestra búsqueda. Los estoicos esbozaron el tema del amor al mundo al pensar a los seres humanos

como “Ciudadanos del Cosmos” y establecieron el compromiso de la humanidad con la vida. Los principales pensadores de la escuela estoica que abordamos son Séneca y Epicteto, cuyas reflexiones tocan temas como la “Razón mediadora” que, de alguna manera crea el vínculo entre la sensibilidad y el pensamiento como principios del conocimiento y de la comprensión del mundo. A partir de los estoicos, situamos también la idea de la potencia amorosa en el funcionamiento y orden del Universo a través del tema de la responsabilidad de las propias acciones y la serenidad del alma, como una de las condiciones elementales de la relación del ser humano con el mundo.

Otro de los filósofos de la tradición que centró gran parte de su pensamiento en el tema del amor es San Agustín con el concepto de *amor mundi*. Cabe mencionar que el acercamiento a sus reflexiones lo realizamos a través de la tesis de Hannah Arendt, en la que aborda el concepto de amor de san Agustín. De acuerdo con análisis de las formas del amor: *caritas* y *cupiditas*, se establecen las diferencias entre el amor al prójimo, el amor mundano y el amor a Dios. Para Arendt el mundo siempre está ahí para amarle y no es preciso elegir hacerlo o no. De esta tesis se desprende la idea de que el amor al mundo es la síntesis que vincula a la humanidad, consigo misma, con los semejantes y con Dios.

En diálogo con San Agustín y con Arendt analizamos brevemente el concepto de *ordo amoris* de Max Scheler. El desarrollo de este tema es una reflexión que piensa al orden del amor como una fuerza edificadora para el mundo, a diferencia del odio. Una de las valoraciones más importantes de Scheler sobre este concepto, trata de cómo el amor como potencia creadora es capaz de constituir la armonía de un mundo común, además de ser el vehículo del espíritu humano hacia las cosas más altas de la existencia.

Finalmente, en este primer capítulo recuperamos el tema del *amor fati* de Nietzsche, que se convirtió en uno de los temas centrales de esta investigación. A partir de este análisis, descubrimos la potencia vital del amor, que permite al ser humano crear un lazo con la vida a partir de la aceptación del propio destino, sin doblegarse ante el sufrimiento y sin negar la realidad. En este apartado retomamos los conceptos de voluntad y afirmación, como fundamentos del *amor fati*, donde Nietzsche propone una posición a favor de la vida desde los embates de la tragedia.

Es importante aclarar que a pesar de no revisar otros conceptos sobre el tema del amor de la tradición filosófica que sin duda enriquecerían este trabajo, nuestra intención fue centrarnos primordialmente en el pensamiento de tres filósofas: Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil. Filósofas feministas de la escuela italiana como Luisa Muraro y Ana Cavarero; filósofas de la diferencia como Luce Irigaray, María Milagros Rivera, Magda Catalá, Hèléne Cixous, Julia Kristeva; reflexiones filosóficas y de la diferencia, de Rubí de María Gómez Campos, Audre Lorde, Adrienne Rich, entre otras, además de la postura de la escuela crítica de Marcuse y las lecturas de Martha Nussbaum.

El segundo capítulo, marca el paso de la tradición filosófica al diálogo entre Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, para llegar al centro de la inquietud principal de esta investigación, que es el amor al mundo y el amor a la vida, tomando en cuenta el problema la degradación social de nuestro tiempo. Las tres filósofas comparten una asombrosa coincidencia en temas y conceptos que nutren la noción del amor al mundo, pues en un principio de cuentas, toman como referencia a los griegos y algunos de los autores que revisamos.

Una de las principales propuestas de éste capítulo fue establecer la relación entre sensibilidad y razón, para fundar una “Filosofía Sensible” capaz de resolver las afecciones que azotan a la humanidad. En este sentido, tomamos como brújula la idea de Hannah Arendt: “Una razón sintiente y un corazón comprensivo” para plantear la posibilidad de una reconciliación amorosa con el mundo. Los conceptos (de las tres filósofas) que aparecieron como parte del proceso fueron: Acción, Responsabilidad, Atención y Comprensión, así como algunas cuestiones que implican pensar la existencia en un mundo compartido. Otro de los asuntos centrales en el desarrollo de este tema es la idea de tomar posición en el mundo, a partir del Bien y la Justicia como valores humanos necesarios para una vida digna.

La noción del amor al mundo de Arendt, Weil y Zambrano nos lleva a plantear la necesidad de resignificar el sentido del amor, que constituye a las relaciones entre los seres humanos, pensando también en los efectos de la desigualdad social. El análisis que realizamos en este capítulo nos conduce a desarticular la lógica del “amor romántico” a partir del tema: “Eros no es hombre”, para proponer otras experiencias amorosas que dignifiquen la vida de las

mujeres. En el tercer capítulo realizamos un análisis crítico a través del pensamiento de la diferencia sexual, a la idea del amor creada a partir de la lógica patriarcal.

La pregunta: ¿Dónde han estado las mujeres en la escritura del mundo, en sus discursos, en sus pasajes históricos, en el pensamiento, en la cultura? revela que, el sistema patriarcal estructura la realidad a partir de la primacía masculina y, por otro lado, la experiencia femenina se sitúa en el mundo como una mera existencia sin significación simbólica.

Una de las formas de salir del esquema de la dominación masculina puede ser la propuesta teórica y política del feminismo, que da apertura a la transformación de la realidad. Esta propuesta consiste en mostrar la capacidad que tienen las mujeres de reconocer su potencia humana al reflexionar sobre su historia, la capacidad de buscarse a sí mismas en su venida al mundo, así como la posibilidad de aceptarse y afirmarse para trazar el camino hacia el horizonte del amor a la vida. La acción política para las mujeres y el reconocimiento de las genealogías femeninas es una alternativa y una posibilidad de creación, transformación, atención y comprensión de la realidad, ya que, para que este mundo pueda mostrarse en todas sus fases necesita de la atención y la participación de las mujeres.

Finalmente, en el cuarto capítulo, realizamos una síntesis entre la filosofía y la teoría feminista, donde problematizamos la agonía y la ausencia del amor en el mundo. Para abordar este tema nos enfocamos en los efectos de la opresión social y la violencia sistemática, como los contextos que configuran la realidad del mundo que habitamos. A partir de las lecturas filosóficas y feministas que componen este capítulo, nos aproximamos al encuentro del amor en su función política, regeneradora de la vida y el tejido social. Al mismo tiempo recuperamos la figura de Afrodita como representación del amor en femenino, y le otorgamos otro sentido a la presencia del amor en la vida de las mujeres.

Este análisis nos revela que el vínculo con la fuente de la existencia es el amor y, en esencia, es la relación de las mujeres con la vida y la preservación de esta. El camino que traza las líneas de este trabajo nos lleva a formular una pregunta dotada de un sentido weiliano: ¿Qué sería de un alma humana si no se dispone a cambiar el mundo?

## Capítulo I

### La valoración del Amor en la historia de la Filosofía

*Eros, Eros, tú que de los ojos el deseo destilas  
y goce dulce inoculas en el alma  
de aquellos contra quienes combates,  
no te aparezcas nunca con dolor  
ni llegues hasta mi desmesurado.  
Porque el dardo del fuego y de los astros  
no tienen más poder que el de Afrodita el que arrojan  
las manos de Eros, hijo de Zeus.*

Eurípides

El tema del amor es una de las principales cuestiones de la filosofía, inclusive una de las más fundamentales, ya desde su raíz etimológica la palabra “filosofía”: *philos*-amor y *sophía*-sabiduría, derivan en “amor a la sabiduría”. La tradición filosófica incluye en sus problematizaciones, reflexiones acerca de la definición del amor. Si bien cada filósofo y filósofa lo abordan desde su postura y su pensamiento, de alguna manera uno de los valores más importantes que la tradición filosófica reconoce es que el amor es una potencia de la cual depende la existencia del ser humano y los lazos que teje con la vida. Es decir, la comprensión de la existencia y la fuerza que anima sin cesar a todas las acciones: “todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es, para todo el mundo, el grandísimo Eros” (Rale, 2000, p. 199).

En gran parte de la historia de la filosofía, aparece el tema del amor como uno de los principales elementos que conforma la condición humana y el universo. Como problema filosófico, el tema del amor no deja de estar en constante diálogo y reflexión, sin embargo, en este caso, nuestro propósito consiste en encontrar una resignificación del amor cuyo argumento principal tenga como fundamento la posibilidad de amar al mundo y valorar la vida.

El amor al mundo es una condición primordial que debe guiar el transcurso de la existencia de los seres humanos, ya que sólo la fuerza que Eros imprime en el alma nos da la capacidad del bien, para compartir el mundo y amarle tal y como es, con sus deleites y sus dolores. No obstante, a través de la mirada crítica de la filosofía, vemos que el mundo que habitamos está configurado por la descomposición social, esta configuración social del mundo permanece en un contexto adverso que padece la incapacidad para soportar la vida en sus escenarios más terribles y problemáticos.

Desde el pensamiento griego hasta la filosofía contemporánea, el tema del amor tiene que ver con ciertos principios que conforman los cimientos de la relación del ser humano con el mundo y con sus semejantes. En los griegos, aparece la idea de la vida buena, lo justo, la sabiduría y la búsqueda del bien, como condiciones de la labor humana para crear los vínculos con el exterior y todo lo que acontece para conformar una relación directa con el mundo. En este sentido, la filósofa Martha Nussbaum plantea a través de una lectura de Píndaro, el poeta que “la excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante del mundo exterior” (1995, p. 27).

El amor en su máxima expresión es concebido como aquella fuerza que nutre y contribuye a construir el valor de los seres humanos, es además la fuerza que nos permite estar en la búsqueda y comprensión del bien; es el sentido de la humanidad para continuar y la capacidad del encuentro de la dignidad de vivir la vida, del buen vivir. Sin embargo, esta concepción del amor, aunque parezca tener una resonancia poética y de fácil encuentro, aparece desdibujada de los escenarios de la realidad concreta. En este mundo el amor no encuentra un lugar en donde habitar y más aún permanecer. Bajo estas consideraciones, apostamos que es en la filosofía donde podemos transitar hacia otros escenarios de sentido, para encontrar un camino en el que el amor logre realizar una urgente transformación social.

Este primer capítulo es un diálogo entre algunos filósofos y filósofas que identificaron en el concepto de amor, desde el punto de vista ontológico, la esencia misma de la realidad y desde una perspectiva ética, el bien común que logre preservar la existencia y el orden del mundo en armonía, convirtiéndolo inclusive en fundamento político. Es importante aclarar que, sólo analizamos aquellas posturas que resultaron un diálogo más que una discusión, en el intento de fortalecer la interpretación del concepto de amor que sostenemos.

## 1.1 El Eros platónico en relación con el amor al mundo

*Eros tiene un poder de extraordinaria grandeza y relevancia, o, mejor aún, un poder universal.*

Platón

Pensar el amor desde la tradición filosófica nos conduce indudablemente a Platón, uno de los filósofos griegos que por excelencia dedicó gran parte de su obra al tema del amor; en sus diálogos encontramos su insistencia en describir las causas y la naturaleza amorosa de la condición humana a partir de la figura de Eros.

Las reflexiones de Platón acerca del amor están acompañadas de otros conceptos como el del alma, el deseo y la verdad; sin embargo, en este caso, sólo recuperamos y desarrollamos la parte que nos conduce a pensar en el amor al mundo en la filosofía platónica, que en este momento es el tema principal de nuestro interés.

Eros es un personaje que nace en la mitología griega Robert Graves (2005) narra la historia de Eros como el dios representante del amor, nacido de la diosa Afrodita y de Hermes, cuya representación es la de un niño alado mejor conocido como Cupido. En otras interpretaciones como las de Platón, Eros había nacido de Poros (la abundancia) y Penía (la pobreza), de ahí sus complejidades y matices contradictorios. De acuerdo con esta versión del origen de Eros, vemos que “Eros que era un dios para los Antiguos, es un problema para los Modernos” (Rougemont, 2009, p. 11). La tesis que representa a Eros como carencia, plantea que no es precisamente un dios, por falta de las cosas buenas y bellas, pero tampoco es un hombre. Eros es algo que está entre lo mortal y lo inmortal y esto le concede el extraordinario poder de mediador entre lo divino y lo humano: “es una auténtica copula mundi aquello que conecta las cosas con el todo” (Reale, 1997, p. 76).

La noción de Eros como “copula mundi” en el pensamiento platónico explica el mundo físico en función del principio de lo Bueno y lo Bello como dos fuerzas que mantienen al universo, en este sentido, la función que desempeña Eros es ser el vínculo que finamente une a todas las cosas.

En la obra de Platón Eros aparece como el principal protagonista de *El Banquete*. En este texto Platón define a Eros como un gran demonio que está entre lo mortal y lo inmortal y que, al estar en medio de los dioses cumple una función integradora.

La historia de Eros contada por la mitología griega lo describe como un dios antiguo capaz de causar grandes bienes, que infunde a la humanidad lo que puede hacerla vivir. De acuerdo con la lectura que Giovanni Reale (1997) hace de la figura platónica del Eros, vemos que su representación en la obra de *El Banquete* tendrá que ver con un sentido ético del Eros masculino, una concepción ontológica y teológica de Eros, cuya síntesis se traduce como la mediación entre pasión y razón de Eros como filósofo.

En la obra platónica, a Eros también se le atribuye un vínculo entre la belleza y el erotismo, así como su presencia en el arte y la tragedia. Sin embargo, para realizar el análisis del Eros que simboliza el Amor al Mundo, será necesario recuperar no sólo algunos pasajes de *El Banquete*, sino en gran medida las reflexiones de República que nos llevan al encuentro del Eros político.

Reale recupera la figura de Eros en el contexto sociopolítico en la obra de Platón y señala que en el Fedro hay una idea de notable relieve que dice que una ciudad gobernada a través del amor estaría estructurada de modo perfecto porque se procuraría el bien común.

Si una ciudad estuviera compuesta de amantes y amados; combatiendo juntos conseguirían vencer a cualquier enemigo [...] Además, ningún amante sería tan vil como para abandonar en el campo al amado y no prestarle ayuda cuando necesitara socorro, ya que sería el mismo Eros quien inspirara aquel valor, que Homero dijo que había inspirado en algunos héroes (1997, p. 30).

En la obra de Platón encontramos a Eros dotado de una multiplicidad de cualidades y en cierta medida, resulta difícil quedarnos con una sola de sus definiciones, ya que insistimos en reconstruir una noción que nos acerque a los fundamentos filosóficos del poder Universal del amor. Tanto Platón como Sócrates concebían que, el Eros que se encamina al bien se acompaña de la moderación y la justicia y éste es uno de sus mayores poderes porque establece la capacidad de unir a la humanidad.

La naturaleza de Eros en la *República* de Platón, posee cuatro virtudes: justicia, templanza, fortaleza y sabiduría. La justicia en relación con el amor, tiene que ver con que Eros no padece violencia y tampoco la ejerce, y la manera como los seres humanos conviven es a través de acuerdos y consensos.

La templanza consiste en que Eros es más fuerte que los placeres y los deseos y por lo tanto él tiene el dominio sobre ellos. La fortaleza se encamina a resaltar el valor y la sabiduría, la capacidad creadora y el dominio de las artes. En síntesis, encontramos que las cuatro virtudes de Eros que desarrolla Platón en la República, expresan “la exaltación de una nueva era racionalista ligera y civilizada, una civilización que se opone a la violencia y exalta toda forma de paz, amistad y tranquilidad” (Reale, 1997, p. 60).

Relacionando las aportaciones filosóficas de Platón con la filosofía política de nuestro tiempo, encontramos el análisis que la filósofa Martha Nussbaum hace de los filósofos griegos para recuperar fundamentos para pensar la vida humana y el mundo en la realidad actual.

Desde la perspectiva de Nussbaum los griegos fueron quienes realmente pensaron en las injusticias del mundo y quienes se centraron en cuestionar cómo tales injusticias intervinieron en los sufrimientos humanos causados por la esclavitud y la enemistad. En este contexto, vemos que el Eros político que se asoma en los diálogos de Platón, alumbró el interés por un mundo justo, organizado en comunidad, un mundo compartido dignamente que potencia las virtudes humanas. Sin embargo, la problemática a la que se enfrenta la filosofía va más allá del deseo de pensar un mundo justo, libre y virtuoso, el asunto es que el mundo llegue a serlo en la realidad. Si bien los griegos procuraban defender las virtudes humanas, también reconocieron la vulnerabilidad de los valores frente a las terribles injusticias que han constituido la historia.

Para Martha Nussbaum (1995) Platón, al igual que otros filósofos griegos tenía muy claro la fragilidad humana cuando planteaba el valor de las virtudes, al mismo tiempo formulaba juicios sobre la forma de mantener la vida con dignidad, lo cual implicaba examinar la naturaleza humana y contemplar con claridad la realidad.

En la *Republica*, Platón propone la necesidad del conocimiento y el saber filosófico dentro de los quehaceres de la política, y sostiene que la vida óptima para los humanos es la del filósofo, porque el estudio y la dedicación los acerca a la contemplación de la verdad.

En este sentido también sería un buen gobernante aquel que se conduzca por la razón y, a través de ésta, se evalúen y ordenen las ocupaciones del ser humano. Dichas ocupaciones

humanas están relacionadas con los bienes del alma que aparecen en el *Fedón: pureza, estabilidad y verdad*.<sup>1</sup>

La verdad para Platón es uno de los bienes del alma que corresponde a la actividad del filósofo para pensar la realidad, no sólo en un estado contemplativo, “sino también cuando cumple con sus deberes políticos con respecto a lo bello, lo justo y lo bueno” (Nussbaum, 1995, p. 209). Desde la filosofía platónica, estos elementos son valores distintivos y fundamentales para componer una vida humana pues de alguna manera, esas tres dimensiones constituyen la presencia del amor en el mundo. De acuerdo con la lectura de Nussbaum estas cualidades conforman la noción del amor en Platón que aparece en *Banquete*, sin embargo, una de las referencias que Nussbaum señala, es que en esta obra se sobrepone la idealidad del amor, desvaneciéndose la realidad de la condición humana. Para sostener este argumento Nussbaum recupera la crítica que el profesor Gregory Vlastos realiza a la teoría platónica del amor:

Hemos de amar a las personas en la medida en que son buenas y bellas y sólo en esa medida. Ahora bien, ante la considerable escasez de seres humanos que puedan aparecer entre nosotros como obras maestras de la excelencia, y puesto que incluso los mejores de entre aquellos a quienes tendríamos la oportunidad de amar y no están enteramente libres de un resto de fealdad, de mezquindad de vulgaridad y de ridículo, entonces, si hemos de amarlos tan sólo por su virtud y su belleza, ellos mismos, en su unicidad e integridad como seres individuales, no serán nunca objeto de nuestro amor. Esta me parece la deficiencia fundamental de la teoría de Platón. No contempla el amor a personas completas, sino sólo el que se dirige a una versión abstracta de las personas consistente en un complejo de sus mejores cualidades. Esta es la razón de que el afecto personal ocupe un lugar tan bajo en la *scala amoris* de Platón...El climax de la plenitud el máximo logro respecto del que todos los amores inferiores han de ser “utilizados como

---

<sup>1</sup> La pureza tiene que ver con la actividad que es elegida por sí misma. No contiene presencia de dolor sino por lo contrario, la actividad es placentera por sí misma. La estabilidad se refiere a que las condiciones de los objetos son máximamente estables, no cambian ni empiezan a existir y permanecen en idéntica condición. La verdad es la actividad filosófica que conduce a captar la auténtica realidad del universo. Nussbaum, M. *La fragilidad del bien*, 1995, p. 209.

escalones” es el más alejado del afecto por los seres humanos concretos. (1995, p. 231).

De acuerdo con la crítica anterior surge la pregunta de si la expresión vulgar “amor platónico” tiene algo de certeza. Justo en ese discernimiento aparece la disyuntiva entre amar la idea del “amor” depositada en un ser humano como algo imaginario, o bien, si es posible amar a un ser humano a través de la mirada de la realidad incluyendo sus contradicciones y sus oscuridades. Sin embargo, vemos en las obras de Platón que el amor siempre está presente en una multiplicidad de sentidos que se describen en cada uno de sus diálogos; por ejemplo, desde el punto de vista de Martha Nussbaum, “el Banquete es un diálogo sobre la pasión erótica [...] Desde luego, en el centro de la obra se desarrolla otro discurso que impugna o niega esta verdad en nombre del verdadero bien” (1995, p. 233). Según Nussbaum, Platón nos hace conscientes de la fragilidad de nuestro conocimiento acerca del tema del amor, además nos recuerda, en memoria de Sócrates, que nuestra condición humana debe dirigirse a la búsqueda de las virtudes y el bien común, lo que seguramente llevaría al amor a un asunto político y no sólo a la dimensión erótica.

Platón nos muestra un Eros fecundo capaz de mantener el orden del mundo, en la medida que su potencia sea capaz de alumbrar en el alma la sabiduría, la templanza y la justicia, como las virtudes que sostienen el orden de las ciudades. La fuerza del Eros platónico en relación con el orden del mundo tiene que ver con “el Eros que va en busca del Bien para siempre, con todas las consecuencias que ello comporta: he aquí la fuerza que puede construir el Estado Ideal” (Reale, 1997, p.91).

Para Reale, en la filosofía platónica podemos encontrar tres peldaños en la escalera de Eros. El tercer peldaño, corresponde a las leyes y las conductas humanas en relación con la virtud, en la cual debe estar presente la Belleza comprendida como la representación sensible del Bien. En la *República*, Platón menciona que la virtud es una suerte de salud, belleza y bienestar del alma; donde a su vez la belleza está ligada a la armonía, al orden y a la justa medida, estos son los elementos bajo los cuales deben conducirse los ciudadanos y el orden bajo el cual deben convivir los unos con los otros. De acuerdo con estos principios Reale dice que esa concepción explica “el sentido en que Eros es potencia formadora del estado platónico ideal” (1997, p. 97).

Al parecer la principal contribución de Platón al planteamiento del amor al mundo es el tema del Bien; la presencia del deseo de bien en cada ser humano es la manifestación del amor que nos impulsa a obrar de modo virtuoso. El Eros que Platón nos presenta en la República es precisamente eso hacia donde se orienta nuestra búsqueda, que, además, está en concordancia con la filosofía política de nuestro tiempo; su versión del amor contiene elementos como el valor, la justicia y la ética que conforman la posibilidad de habitar el mundo a través del bien común.

Una de las ideas principales que Platón plasma en la República es la de una entidad política basada en la justicia y el bien común, tal y como lo hemos mencionado. En relación al diálogo Nacimiento del Estado Sano, Sócrates dice: “Se buscará la justicia en el Estado (polis) primeramente, y luego en el individuo. El Estado nace cuando el individuo no se autoabastece, sino que necesita de otros, por lo cual se asocia con los demás” (1988, p. 22).

Vemos que el contenido más importante de la República de Platón es la constitución de un proyecto político para una sociedad mejor. “Este proyecto nunca fue llevado a la práctica, pero ha tenido una singular fortuna en la historia del pensamiento: ha sido imitado, discutido, elogiado y combatido disfrutando en sus líneas generales una permanente actualidad que no ha sido reconocida a ningún otro filósofo” (Eggers Lan, 1988, p. 23). Platón distinguía el privilegio de la clase superior como uno de los principales males sociales, por lo que promueve una vida comunitaria; en este contexto, vemos que algunos momentos llega a plantear la inclusión de las mujeres en la esfera política, sin embargo, no nos arriesgamos a pensar en una postura platónica feminista ya que, de alguna manera, en su discurso notamos que sigue considerando a las mujeres más débiles que los hombres:

- ¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, excepto en que ella es más débil y en él más fuerte? [...]Erigiremos, entonces, mujeres de esa índole para convivir y cuidar el Estado en común con los hombres de esa índole puesto que son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres (1988, p. 255).

Otra de las cuestiones que consideramos de suma importancia en los diálogos platónicos acerca del amor, es la figura de Diótima de Mantinea<sup>2</sup>, una figura femenina que le habla a Sócrates sobre el amor en el Banquete. Diótima es porta voz de la verdad y es quien define a Eros como un intermediario entre lo mortal y lo inmortal, es el *daimon*<sup>3</sup> que une al mundo de los dioses con el mundo de los seres humanos, por lo tanto, la función primordial del amor es la de unir y relacionar. Diótima le dice a Sócrates que Eros comunica a los dioses los asuntos humanos y viceversa, en esta medida vemos que la función de Eros también es la de comunicar y, a través de las mancias y la adivinación, Eros también posee la facultad de revelar.

En el discurso de Diótima aparecen los misterios de Eros bajo el mito de ser concebido por Penía y Poros quien le da una posición intermediaria, además de la belleza que adquiere en honor a Afrodita. Es justo en el discurso de Diótima donde aparece la figura del filósofo en esa relación de “amor de la sabiduría”. Desde esta síntesis se constituye la búsqueda por la Verdad que Platón traduce como la posesión del Bien que caracteriza a Eros, ya que en la filosofía platónica el Bien, la Verdad, y la Belleza constituyen la unidad o la esencia de lo real.

Para Elena Pulcini (1996) la interpretación del sentido de Eros en el diálogo de Diótima es que: “Amor es movimiento de un *daimon*, incansable mediación entre el no-ser, y el ser, entre la tierra y el cielo, pero es también un recorrido gradual hacia una meta, la Belleza eterna e inmortal que se alcanza a través de la progresiva purificación del cuerpo y de las pasiones” (p. 228).

---

<sup>2</sup> Diótima de Mantinea, es una de las principales figuras femeninas del mundo griego, fue maestra de Sócrates, creada con el objetivo de expresar uno de los significados de Eros en los diálogos del Banquete de Platón. Diótima también participaba de la vida política y filosófica. Para María Zambrano, Diótima es la gran portadora de los saberes socráticos. También conocida como la sacerdotisa de Apolo, Diótima de Mantinea instruyó a matemáticos, reyes y pensadores. Diótima, mujer adivina, es elegida por Platón como experta de los asuntos eróticos para plasmar la presencia de la Belleza en el amor.

Rojas, Parma, “La contemplación en el camino de Diótima de Mantinea” 2007, p. 26.

<sup>3</sup> Daimon es un término griego que se refiere con frecuencia al destino individual, más en la *República* de Platón, aparece en el mito de Er, como la responsabilidad del propio destino. En Sócrates como la voz del alma que a su vez tiene que ver con la inspiración espiritual y el pensamiento creador; sin embargo, vemos que en esencia Platón se refiere al daimon en el *Banquete* como un ser mediador, u ser semidivino intermediario entre los dioses y los mortales.

*Diccionario filosófico de Centeno*, 2015.

Diótima de Mantinea es así una de las principales figuras femeninas en el mundo griego, representa a una de las mujeres más sabias dentro el mundo filosófico, y su discurso acerca del significado de Eros alumbró uno de los caminos para pensar el amor más allá de la pasión y de los cuerpos. En los diálogos de Platón, Diótima es la voz femenina que habla del amor contemplando su belleza. Una de las definiciones del amor de la Sacerdotisa de Mantinea, dice, que no sólo podemos encontrar el amor en los cuerpos, sino también en las almas. Para Diótima, el amor es en resumen el deseo de poseer siempre el bien.

Pues bien dijo ella- puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial? [...] Esta acción especial es efectivamente una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma (1988, p. 255).

El diálogo entre Diótima y Sócrates también aborda el tema del amor creación y el amor como inmortalidad, que representa el alma capaz de dar a luz a las virtudes y el conocimiento. Diótima de Mantinea argumenta que el conocimiento más bello de todos sería el de amar a la humanidad: “El conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” (1988, p. 259). Vemos que la valoración fundamental del Eros en voz de Diótima consiste en que las almas bellas son las almas buenas, aquellas que son capaces de vivir en compañía.

La concepción del amor que nos interesa a la luz de la filosofía de Platón abre el camino para pensar en la dimensión del amor en función del bien común, en este contexto retomamos la pregunta de Martha Nussbaum, que cuestiona “si después de todo, el *éros* personal puede integrarse en una vida gobernada y modelada [...] al lado de otros bienes intelectuales, políticos y sociales” (1995, p. 265). De acuerdo con esta cuestión, Nussbaum sostiene que la naturaleza de la pasión erótica personal casi siempre resulta inestable, tanto en el interior del ser humano como en su plan de vida. Sin embargo, es necesario pensar una versión de Eros que resguarde la integridad del propio mundo de los arrebatos humanos, justo en donde la humanidad pueda sentirse hacedora del mundo. En este contexto Nussbaum, citando a Platón, dice: “Mediante Sócrates y Diótima, pese a nuestras naturalezas necesitadas y mortales,

somos capaces de trascender el éros personal y ascender, a través del deseo mismo hasta el bien” (1995, p. 266).

A través de las diferentes máscaras del Eros platónico y su confrontación con los dramas humanos, el amor se muestra como algo más que una pasión ordinaria o un apego erótico por los placeres de la carne. La grandeza de Eros consiste en la posibilidad de crear un mundo a partir de lo bueno y lo bello perceptible con los ojos del alma. El Eros platónico enlaza al saber, la verdad, la pasión, el cuerpo, el conocimiento, la belleza, el bien; vivir en el amor, es la posibilidad de crear un mundo. Sin embargo, como señala Nussbaum, vemos desvanecerse la esperanza de que, “Eros y filosofía puedan vivir juntos en la ciudad y salvarla del desastre que se anuncia” (1995, p. 267).

Tomando en cuenta la reflexión de Martha Nussbaum acerca de la configuración platónica de Eros (Amor), vemos que, en el contexto social de nuestro tiempo, el Eros platónico no resulta suficiente, o bien es demasiado ideal, en tanto que la razón por sí misma ya no basta para mantener un mundo justo, bello, bueno y verdadero. Las inclemencias en las que sobrevive el ser humano ocasionan que el deseo llegue a perder su condición de ser erótico porque la organización social de este mundo es antierótica, “es un deseo por así decirlo de no vivir el mundo” (Nussbaum, 1995, p. 268). En este sentido consideramos necesario continuar la búsqueda filosófica de un Eros capaz de sostener la vida tal cual se vive ahora. Si bien los filósofos griegos sentaron los cimientos para pensar al ser humano en el mundo, enlazar el conocimiento a la continuidad de la vida sigue siendo un asunto que atañe a toda la historia de la filosofía. La estructura de un mundo que degrada la existencia es un asunto complejo en el que quedan expuestos los límites de los saberes, pero de alguna manera, también las posibilidades que, a la luz de la filosofía son la ventana abierta hacia el encuentro de lo valioso de la vida que merece vivirse y de la inmunidad que a Eros le resulta esta contingencia.

En el siguiente apartado recuperamos una de las principales líneas de la filosofía en la que se pensó al ser humano capaz de encontrar las fórmulas de la vida justo a partir del amor a la misma y el amor a la humanidad: el estoicismo una de las grandes influencias de las autoras principales en esta tesis.

## 1.2 Aceptación del destino y responsabilidad: el estoicismo y el amor al mundo

*¿La muerte? Que venga cuando quiera, y golpee bien el ser eterno, bien una de sus partes.*

*¿El destierro? ¿Y adónde me pueden expulsar? No me pueden expulsar del mundo.*

*Vaya a donde vaya, allí está el sol, la luna, los astros, los sueños, los presagios, el trato con los dioses.*

Epicteto

El pensamiento estoico<sup>4</sup> se considera uno de los principales antecedentes filosóficos que problematiza el tema del amor al mundo a través de la universalidad, como aquel espacio vital en donde el ser humano es un habitante capaz de confluir con sus semejantes. Una aguda lectora del estoicismo es la filósofa María Zambrano. En su lectura sobre Séneca, Zambrano coincide con él en la idea de “que el estoicismo fue la “ideología” de ese sentimiento. Sentimiento, además de idea, un sentirse ser humano habitante del planeta” (1992, p. 238). Consideramos importantes los elementos condensados en las reflexiones estoicas, para pensar el tema del amor al mundo ya que su postura ante la vida se constituye a través del compromiso que los seres humanos tienen con el mundo a través de la acción, el amor y la búsqueda del bien verdadero.

En el pensamiento estoico encontramos varios argumentos acerca de la razón como un tema más que como una definición. Las intuiciones estoicas acerca de la razón le conceden la función de ser “un remedio para la vida”, es decir, el pensamiento estoico “nos muestra cómo al menos en ciertas épocas que el mejor apoyo de la vida es lo que ha parecido ser su contrario: la razón” (Zambrano, 1992, p. 30). Desde su mirada al estoicismo, María

---

<sup>4</sup>El Estoicismo es una corriente de pensamiento filosófico al interior del helenismo, cuyos principios consistieron en la comprensión del mundo a partir de una reflexión independiente de los poderes y tradiciones. Su nombre se deriva de la palabra *Stoa*, que significa Pórtico, escuela fundada por Zenón en Atenas en el año -301. Los estoicos se inscriben en la filosofía presocrática y se consideran como educadores de la vida. Uno de los objetivos principales del estoicismo consiste en permitirle al hombre alcanzar su felicidad por medio del conocimiento teniendo como fundamento la razón. Entre los principales estoicos encontramos a Zenón de Elea, Cleantes, Crisipo, Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, quien se destacó por su interés en la política. Para los estoicos el ejercicio filosófico consistía en la posibilidad de alcanzar la autonomía a través de la razón y en el camino que nos permite llegar a la libertad

Duhot, Jean-Joël, *Epicteto y la sabiduría estoica*, 2003, p. 40

Zambrano se centra en la razón mediadora que proponen los estoicos, la cual hace posible enfrentarse a la enormidad del mundo y su espantosa realidad.

Al recuperar el pensamiento de Séneca María Zambrano realiza una comparación crítica y una defensa del filósofo, como uno de los principales representantes del estoicismo. Argumenta que su idea de la razón jamás tuvo una pretensión de poder, por el contrario, se considera un mecanismo necesario para que la vida pueda sostenerse. Zambrano aclara que la “razón” de la que habla Séneca no es lo mismo que la esperanza, “no aspira a poseer la vida entera, el mundo, sino solamente a sostenerse en su medio-vida. La medio-vida que ha de tener ya siempre la razón de Occidente, cosa que ni Platón ni Aristóteles vislumbraban” (Zambrano, 1992, p. 31).

¿Qué lugar ocupa el tema de la razón como la fórmula del saber vivir? En la mayoría de los diálogos estoicos de Zenón, Epicteto, Crisipo, Marco Aurelio y Séneca encontraremos una exaltación de la capacidad racional del pensamiento humano. La fórmula de vivir de acuerdo con el bien, es una de las bases de la filosofía estoica. Sin embargo, es importante aclarar que, en este punto María Zambrano distingue la razón de la que hablan los estoicos como “la razón mediadora” a diferencia de los criterios que los filósofos de la modernidad definen de la razón, tema que desarrollamos en el capítulo siguiente.

El estoicismo se caracteriza por reflexionar sobre la relación del ser humano con el mundo tomando en cuenta la necesidad de la virtud como uno de los principios para pensar la existencia. Para el filósofo francés Jean-Joel Duhot el pensamiento estoico es coherente en sus argumentos teóricos y lo demuestra a través del valor que les concede a las relaciones humanas: “el estoico tiene una aguda conciencia del vínculo social que hace de todos los hombres actores de una misma realidad” (Duhot, 2003, p. 142). Filósofas como Hannah Arendt, María Zambrano, Simone Weil y Martha Nussbaum recuperan el estoicismo para plantear varias de sus intuiciones e incluso encuentran en él una base teórica de los antecedentes de la filosofía política, sobre todo en temas como la virtud, la serenidad del ánimo, la racionalidad, el bien común, etc.

Gran parte de esta corriente de pensamiento considera que los seres humanos son hermanos y ciudadanos del cosmos, por ello deben asumir de manera plena el vínculo social y la utilidad

que cumple dicha función. Los estoicos proponían llevar una vida comunitaria y no una vida ascética. A partir de la noción de la vida en común con los otros, la mayoría de sus argumentos muestran los principios de la filosofía política. Bajo la perspectiva estoica la sola erudición resulta inútil si no nos conduce a un fin práctico. Para ellos el objetivo del conocimiento se orienta a la transformación interior del ser humano.

La influencia del estoicismo en la construcción del tema del amor al mundo la encontramos principalmente en la valoración del ejercicio de la racionalidad como la facultad que tiene el ser humano de pensarse a través de una práctica que traza los horizontes de la libertad. Con base en lo anterior, es necesario señalar que la noción de razón de los estoicos tiene que ver con tres aspectos fundamentales: “razonamiento práctico, razonamiento acerca de la vida, y la libre elección” (Nussbaum, 2000, p. 406). De acuerdo con estos criterios, la razón es lo que está de por medio entre la facultad de elegir y la distinción entre el bien y el mal, como los elementos que conforman los principios éticos que hacen posibles las relaciones humanas.

A la luz del estoicismo el mundo es efecto del bien y todo en él está vinculado. La idea del bien, y de causa y efecto de las propias acciones, manifiestan la presencia de la ética en el pensamiento estoico. Para Nussbaum, en el pensamiento estoico “el argumento ético se encuentra dotado de valor práctico para la vida” (2003, p. 410). Es decir, el ser humano debe pensar en construir su propia vida y hacerla digna de ser vivida.

La relevancia del estoicismo en la filosofía política se constituye a través de la idea del respeto y la dignidad, que la razón otorga a los seres humanos. El razonamiento práctico acerca de la vida, la facultad de elegir y la naturaleza de las propias acciones son los elementos donde la capacidad racional debe intervenir para elegir en función del bien común.

Para los estoicos la estimación de la razón y la facultad de elección aluden a que el ser humano tiene la capacidad de desarrollar y expresar su libertad moral. De acuerdo con este planteamiento Martha Nussbaum refiere que la estrategia más general del estoicismo consiste en ser “vigilante y crítico de la manera en cómo se ve el mundo” (2003, p. 407). En este orden de ideas, menciona que las representaciones a través de las cuales se constituye el mundo dejan su impronta en nuestra vida de muchos modos tales como, la historia, las

creencias y las convenciones cuya función es moldear la experiencia a través de elementos culturales precedentes.

La forma en que los estoicos perciben el mundo es a través de las cualidades de “un ser vivo en el que todo se halla vinculado con todo” (Duhot, 2003, p. 43). Este vínculo considerado como unidad nos sujeta al mundo y por eso nuestro compromiso consiste en habitarlo sin sustraernos a la experiencia de vivir cualesquiera que sean las circunstancias. Para los estoicos, el mundo fue hecho por la divinidad y su construcción no se imputa al azar; es decir, la fuerza divina es la que organiza el mundo y lo que sostiene su armonía. En este mismo orden de ideas, Duhot siguiendo a Epicteto señala que: “Si el universo estuviera abandonado a sí mismo, se hundiría en el caos” (2003, p. 44).

Una de las principales discusiones entre el epicureísmo y el estoicismo consiste en que los epicúreos explican el orden del mundo por el azar, mientras que para los estoicos dicho orden corresponde a una esencia omnipresente a la que llaman *pneuma*<sup>5</sup>. Esta concepción nos sitúa en la representación de un mundo que posee en sí mismo orden y belleza cualidades que son efecto de la voluntad divina y actúan en la materia. Sin embargo, para los estoicos los principios éticos son los que regulan las condiciones para que el mundo que habitamos puede funcionar y este mecanismo es un asunto que corresponde únicamente a los seres humanos.

Para los estoicos existe una providencia que además de crear al mundo lo abastece y, de cierta manera, también lo ordena. La idea de los estoicos acerca de una divinidad creadora de todo lo existente en el universo, es uno de los puntos de desencuentro con el epicureísmo ya que para los epicúreos la fuerza que opera en el mundo es el azar. Una de las críticas realizada a los epicúreos sobre la forma en que ellos conciben el mundo, la encontramos en Epicteto:

¿Cómo entonces esos epicúreos afirman que unos corpúsculos privados de color, de toda cualidad y de inteligencia, encontrándose por azar, realizan un mundo perfecto, o mundos innúmeros, de los que unos nacen y otros perecen a cada instante? Toda esta ordenación de las estrellas, esta inmensa belleza del cielo, ¿a

---

<sup>5</sup> El *pneuma* para los estoicos es el fuego o aliento divino que estructura el universo y es un principio de organización a través de la razón, *logos*.  
Humberto Marrau y Enrique Alonso, “Diccionario Akal de Filosofía”, 2004, p. 509.

qué hombre sano de mente pueden parecerle obra de unos cuerpos corriendo de acá para allá en un completo azar? (2003, p. 61).

Los estoicos argumentan que el universo y la vida no son producto de las leyes ciegas y del azar su creencia en un Dios creador del Universo, también sostiene la idea de que ese Dios es quien nos dota de razón y se encuentra en la naturaleza común de las cosas. Para los estoicos Dios se encarga de todos los escenarios de la existencia: el mundo físico, biológico, psicológico, y social. Una de las descripciones del Dios de los estoicos más significativa, la encontramos en una definición de Cicerón en *De natura deorum*, para quien la presencia de Dios en el mundo no sólo corresponde a una presencia, sino que Dios es el mundo:

Él es ora el principio rector del propio mundo, que se encuentra en la inteligencia y en la razón...ora la fuerza del destino y la necesidad del porvenir...ora lo que fluye por su propia naturaleza, como el agua, la tierra y el aire: él es el sol, la luna, las estrellas y el conjunto de lo que todo el universo contiene, pero también los hombres que han alcanzado la inmortalidad (2003, p. 63).

Es necesario aclarar que la concepción que tienen los estoicos de Dios también es distinta a las religiones Duhot afirma que el Dios de los estoicos tiene que ver con la realidad y también con una búsqueda, es decir, la búsqueda de lo que somos en el mundo: “el mundo manifiesta a Dios, tanto para la inteligencia como para la sensibilidad” (2003, p. 63). La capacidad que los seres humanos tenemos de pensar y sentir se desprende de la esencia de Dios, sin embargo, el uso adecuado de la razón es lo que guía la búsqueda del sentido de la vida y la búsqueda del bien, así como el ejercicio de la voluntad, cuyo encuentro es lo que nos corresponde.

Uno de los temas que conforman la redefinición del amor que proponemos tiene que ver con los criterios del conocimiento del mundo a través de la razón y de la sensibilidad. En este sentido, los estoicos conceden importancia a ambas ya que admiten la presencia de lo sensible en la dimensión del conocimiento. Desde el punto de vista de María Zambrano (1991) la razón tiene la función de ser un remedio para la vida, pues el orden del mundo no puede definirse por la confusión.

En uno de sus reconocimientos a Séneca, Zambrano menciona: “Séneca jamás pretendió el poder para la razón, sino únicamente el poco de razón necesaria para que la vida pueda sostenerse” (1992, p. 31). Y en este orden de ideas argumenta que, en cada instante de la vida, en cada asunto y circunstancia, existe una mezcla de razón y sinrazón, de ley y desorden.

Dado que el tema del amor al mundo también tiene que ver con el tema del destino, es importante aclarar que las reflexiones estoicas incluyen la noción de responsabilidad que tiene el ser humano para forjar su propio destino. Desde la perspectiva estoica el destino no es algo que está prescrito, previsto o determinado; el destino está por “hacerse” y en este proceso, interviene la responsabilidad como una relación con la existencia cuyo resultado es la acción. Para María Zambrano (1991) la responsabilidad consiste en asumir toda la entereza humana para continuar con la vida así sea plantados en la zona más amarga y aun cuando ha desaparecido la esperanza.

Otra de las cuestiones que consideramos, es la idea de bien y de mal, que está a la base de los principios éticos que conforman el pensamiento estoico, que se relaciona con el tema de la responsabilidad de las propias acciones. Para el estoicismo, el mal no tiene una entidad en sí mismo, sino que se genera a través de las malas acciones las cuales son consideradas como un mal moral. Para Martha Nussbaum (1995) los seres humanos elegimos continuamente entre bienes opuestos e incommensurables y son las circunstancias producidas las que pueden forzarnos a actuar mal; en este sentido, son los hechos mismos los que pueden transformar nuestras vidas.

Nussbaum dice que las intuiciones morales de los estoicos sostenían que “los seres humanos vienen al mundo con una orientación innata hacia lo que es realmente bueno y razonable” (2003, p. 414). Por lo tanto, la naturaleza de la condición humana debe orientarse por la búsqueda de la virtud, que es el eje de su postura ética y, se dirige tanto en sus contenidos como en su forma hacia la construcción de la excelencia humana.

El concepto de responsabilidad para el estoicismo surge del análisis de las propias acciones y los efectos que ellas mismas generan, en el trazo del destino de cada ser humano. Cabe señalar que, aunque el destino no es algo que ya esté determinado, a la luz del estoicismo hay hechos en la experiencia de la vida que son irreversibles e ineluctables, es decir, necesarios.

Puede caerse en una lectura errónea de algunos argumentos del estoicismo, incluso ya la hay, pues a menudo se interpreta que los estoicos sugerían el abandono de la voluntad y de la acción en pro del destino. Bajo esta consideración explicamos que para los estoicos es fundamental la aceptación del destino, el cual debe constituirse de acuerdo con los hechos de la realidad que no dependen de nosotros, sin embargo, el destino también depende de la facultad de elegir y de actuar, cuyo resultado tiene sus efectos en la escritura del porvenir.

De acuerdo con el planteamiento anterior Duhot resalta: “Si todo está previsto por el destino, el hombre ya no es responsable de sus actos y es inútil fatigarse: es el argumento perezoso” (2003, p. 50). La responsabilidad de las propias acciones que caracteriza la idea del amor al mundo se comprende a partir del destino y la acción. Para los estoicos no son las circunstancias las que actúan en nuestro lugar, sino la reacción que tenemos frente a ellas, es decir, lo que importa es la manera en la que actuamos de acuerdo a los acontecimientos, “los estoicos saben que la menor acción compromete y revela lo que somos” (Duhot, 2003, p. 51).

Algunos de los conceptos que conforman el tema del amor al mundo son: voluntad y responsabilidad, ambas considerados como la capacidad de acceder a la soberanía del mundo y como la facultad de circunscribir otro orden simbólico en un orden social distinto. La voluntad de hacer nacer al mundo a través del amor no sólo nos recuerda el compromiso que tenemos con la existencia, también nos recuerda la facultad de hacerla funcionar.

En las reflexiones estoicas, el principio de responsabilidad dicta que nuestras acciones son quienes revelan lo que somos. De acuerdo con las reflexiones de Epicteto, esta situación consiste en enfrentar lo que depende de nosotros, en tanto que somos responsables de nosotros mismos ante nosotros mismos. Es decir, “en la medida que no fuéramos responsables del mal que cometemos, no podríamos imputárnoslo como falta y no tendríamos que tratar de librarnos de ella. Sobre esta responsabilidad es sobre lo que descansa la aventura de la sabiduría” (Duhot, 2003, p. 52). Para los estoicos la responsabilidad de las propias acciones y el arduo trabajo, son el horizonte de la libertad más que cualquier otra cosa.

Las primeras bases teóricas de la filosofía política, consideran que el ser humano debe tener una actitud responsable ante la vida, lo cual resulta fundamental para comprender la importancia del concepto de amor. Ser responsable de las propias acciones, también nos

permite tomar una posición en el mundo. Y para los estoicos este es el compromiso que tenemos con la existencia.

A partir de la lectura de Epicteto Duhot afirma que “la libertad no consiste en escoger entre dos cosas posibles, y todavía menos en rechazar algo probable o en oponerse al mundo. Es un estado interior de adhesión al orden divino del mundo, en el que lejos de ser su juguete, participamos plenamente” (2003, p. 54). La noción de responsabilidad de los estoicos implica que la acción debe de ser ejecutada sin esperar el resultado de los acontecimientos. Es decir, la responsabilidad consiste en actuar y elegir de acuerdo con los principios éticos, donde la presencia del bien en los propios actos está relacionada con la virtud. Nussbaum dice que: “para que llegue a ser un acto totalmente virtuoso, la acción debe hacerse como lo haría la persona sabia, con los pensamientos y sentimientos adecuados a la virtud” (2003, p. 422). Este enunciado nos muestra que en los estoicos aparecen los antecedentes del vínculo entre lo sensible y lo racional como la síntesis que nos lleva a la comprensión del mundo.

Uno de los temas más relevantes del estoicismo, cuya máxima es el dominio de las pasiones y el desapego tiene que ver con la actitud que el ser humano toma frente a la vida. Como ya mencionamos, el ejercicio de la razón es uno de los ejes fundamentales del pensamiento griego y para los estoicos se encuentra ligado a la responsabilidad, ya que el ejercicio adecuado del pensamiento nos hace responsables de nuestros propios actos.

La posición estoica frente a la vida consiste en abandonar el dolor, el sufrimiento y el sometimiento a las pasiones, pues estos sentimientos sólo generan pasividad ante los acontecimientos. Cabe señalar que este abandono de las pasiones de la que hablan los estoicos, no es una renuncia a la capacidad de sentir, sino una actitud anímica diferente ante el dolor. De acuerdo con esta perspectiva, Martha Nussbaum (1995) menciona que gran parte de los filósofos griegos se interrogaron sobre un problema imprescindible: el valor ético de las llamadas “partes irracionales del alma” como: los apetitos, los sentimientos y las pasiones que suponen un acentuado peligro de conflicto práctico y, en consecuencia, de fracaso contingente en la aspiración a la vida buena.

A pesar de que el estoicismo y el epicureísmo tienen sus desencuentros en torno a su idea del azar y la necesidad, ambos coinciden en la necesidad ética de una imperturbabilidad del alma

como un estado anímico que le da a la vida su justo valor. Al respecto, Nussbaum señala que “Los estoicos comparten junto con los epicúreos un profundo interés por la autosuficiencia y la tranquilidad humana, así como la utilización de la filosofía para lograr esa feliz condición” (2003, p. 396). No obstante, el tema de la tranquilidad del alma está relacionado con la virtud política ya que la serenidad del ánimo se considera indispensable para el buen ejercicio de la razón, en tanto permite alcanzar los altos fines de la vida humana.

Según Duhot “cuando Epicuro hace del placer el criterio del bien, no está pensando en modo alguno en la búsqueda de los placeres físicos, búsqueda que conduce a menudo a un sufrimiento aún mayor, sino en la huida del dolor” (2003, p. 53). De ello se desprende el concepto de *Ataraxia*<sup>6</sup> de los epicúreos, que consiste en la indiferencia hacia todo lo que provoca deseo o temor; inclusive en el pensamiento de Séneca se establece la necesidad de la templanza del ánimo como una de las condiciones del amor.

El tema de la tranquilidad del alma que desarrolla Séneca tiene como característica principal la idea de poner los ojos en la sustancia de las cosas, es decir, tener un juicio ajustado y un sano entendimiento. Para Séneca la tranquilidad consiste en: “caminar con próspero curso, siéndose propicio y mirando sus cosas con tal alegría que no se interrumpa, perseverando en un estado plácido, sin desvanecerse ni abatirse” (1980, p. 61).

Los estoicos concebían que la imperturbabilidad del ánimo es una condición primordial para el buen ejercicio de la razón y la voluntad. En este sentido, el único motivo de preocupación del ser humano es la facultad de elegir sin el dominio de las pasiones. La importancia que los estoicos conceden al tema de la tranquilidad se debe a que pensaban que las pasiones y el arrebató por las mismas, eran las principales causas de las desgracias humanas. Bajo estas consideraciones lo que distingue a la actitud estoica frente a las desgracias, es la resistencia al dolor como una condición del mundo que hay que enfrentar con aceptación y comprensión.

Cabe señalar que el tema de la aceptación del que se desprende el amor al mundo de los estoicos difiere del concepto cristiano de resignación. No obstante, según María Zambrano

---

<sup>6</sup> El concepto de *Ataraxia* es utilizado principalmente por los epicúreos para definir la imperturbabilidad del alma frente a los acontecimientos de la vida, alude a la disminución por la intensidad de las pasiones manteniendo la templanza y la fortaleza del alma, la *ataraxia* se caracteriza por el desapasionamiento sin la pérdida de la capacidad de la sensibilidad Cf. Humberto Marrau y Enrique Alonso, “Diccionario Akal de Filosofía”, 2004, p. 251.

la aceptación del mundo para los estoicos consiste esencialmente en “resignarse a aceptar nuestra condición humana” (Zambrano, 1992, p. 7). En la tesis sobre Séneca, Zambrano explica la resignación como una especie de razón mediadora, y señala que “la resignación es un movimiento regresivo, una vuelta, una retirada en lo que no es azar [...]Una vuelta y una retirada hacia algo que se había abandonado por la esperanza; hacia una fe antigua y por ello abandonada; un regreso histórico” (1992, p. 25).

Desde la perspectiva de María Zambrano la resignación ante el mundo es el remedio para quienes están atentos a él. Su condición especial no tiene que ver con la razón sistemática, ni con la religión porque no es una especie de fe, o pura filosofía. Su valor tiene que ver con la importancia que le damos a la vida más allá de la esperanza y más allá de la desesperación. Zambrano afirma que: “el que se resigna, lo hace a esperar, vuelve de su esperanza, pero se detiene a mitad del camino antes de caer en la desesperación” (Zambrano, 1992, p. 25). En este sentido, la resignación estoica o la templanza apunta hacia el amor al mundo, a través de una confianza que se sujeta a la realidad y a las leyes del mundo. De acuerdo con las reflexiones de Zambrano, es lo único que puede salvar a la humanidad del horror, el desorden y el sin sentido.

Retomando el tema de la serenidad del ánimo, de acuerdo con la postura de Séneca, el dejarse dominar por las pasiones era considerado un riesgo para los seres humanos porque influyen en nuestra relación y en nuestra responsabilidad con el mundo. Nussbaum siguiendo los principios estoicos dice que: “parte de la indolencia y dejadez de la vida cotidiana como suele vivirse es su incapacidad para captar sus propias experiencias y obras, su incapacidad para reconocerse y evaluarse a sí misma” (2003, p. 424).

Una de las enseñanzas de Epicteto enfatiza que el ser humano debe abandonarse al mundo en una completa confianza divina y en plena renuncia a la cólera y a otras pasiones que degradan la vida en común. Tomando las palabras de Epicteto, Duhot hace referencia a la serenidad del ánimo que proponían los estoicos:

Con las afecciones del alma quedan en ella ciertas señales y magulladuras, y si no se las borra por completo, cuando ella vuelve a recibir los mismos golpes, ya no son magulladuras sino heridas. Así, pues, si no quieres volver a caer en la

cólera, no alimentes su presencia en ti, no les des nada que la pueda hacer crecer (2003, p. 144).

En Séneca el concepto de tranquilidad del alma parte de la idea de la firmeza del ánimo que los griegos llamaron estabilidad. Esta condición es la que le permite al ser humano continuar en el movimiento de la vida sin abstraerse ni fastidiarse del mundo para aceptarlo tal y como es. Justamente esto es lo que dicta el *amor fati* de Nietzsche, quien propone que el amor por la vida se constituye a través de la aceptación de los acontecimientos que implican la responsabilidad y la voluntad del ánimo.

La tranquilidad es uno de los temas más importantes que Séneca desarrolla en su obra *Tratados Morales* (1980). La tranquilidad es una manifestación de amor por la vida y un ejercicio político que está en contra del hastío, ya que nos permite ocuparnos de las cosas públicas y la vida común. Al respecto Séneca sostiene:

Asistir siempre en la obra, porque con el intento de hacerse apto para ayudar a sus ciudadanos y a todos, viene a un mismo tiempo a ejercitarse, y a ser provechoso a otros, aquel que, puesto en medio de las ocupaciones, administró conforme a su caudal las cosas particulares y las públicas (1980, p. 63).

Los principios que constituyen la filosofía política de Séneca tienen que ver con la instrucción de la virtud como el ejercicio que nos conduce a compartir el bien con los otros a través de un diálogo político. Dicha cuestión la desarrollamos más adelante en las reflexiones de Hannah Arendt, quien comparte con el estoicismo la idea de que el diálogo y el trato “entre los hombres” conforman la acción política. En este mismo orden de ideas, Séneca argumenta que:

Si nos apartamos de la comunicación, y renunciamos el trato de los hombres, viviendo solamente para nosotros, sucederá a esa retirada una soledad, carecedora de todo buen estudio, y una falta de ocupaciones, con que comenzaremos a plantar unos edificios, y a derribar otros, a dividir el mar, a conducir sus aguas contra la dificultad de los lugares, consumiendo mal el tiempo que nos dio la naturaleza para que lo empleásemos bien (1980, p. 64).

Séneca consideraba que los virtuosos son quienes son útiles a su ciudad, son aquellos que aman hacer el bien y quienes juzgan por patria a todo el mundo. En este sentido, el mundo se entiende como un lugar para los seres humanos en donde los fines estén entrelazados.

En las reflexiones de Séneca encontramos una crítica al individualismo en la que especifica que si la vida sólo se reduce al propio interés jamás puede resultar un triunfo. Séneca afirma que: “No puede vivir feliz aquél que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti” (2010, p. 192). En sus ideas acerca de la política, Séneca considera que un buen ciudadano nunca es inútil ya que siempre hace uso de su voluntad y agradecimiento, estas condiciones hacen más amable la vida y son una manifestación del “ánimo ajustado”.

La importancia que Séneca otorga a la tranquilidad del ánimo como una condición de valoración de la vida, coincide con el concepto de *Ataraxia* de los epicúreos; para ambos es indispensable el dominio de la voluntad sobre las pasiones y el dominio de la voluntad sobre el deseo, dice Séneca:

No deseemos lo que no podemos conseguir, o lo que se ha de conseguir tarde, y después de haber pasado mucha vergüenza, conozcamos la vanidad de nuestros deseos, no poniéndolos en aquello en que ha de salir vano, y sin efecto el trabajo, o donde el efecto ha de ser indigno de lo que se trabajó: porque casi siempre se sigue tristeza si no suceden, o si suceden vienen a causar vergüenza (1980, p. 76).

Para los estoicos la voluntad tiene que ver con la capacidad del ejercicio de la razón mediante el análisis de lo que depende o no de nuestras decisiones, esta capacidad consiste en “distinguir lo que es bueno, malo o indiferente y saber no apegarse más que a lo bueno” (Duhot, 2003, p. 81).

El tema de la voluntad será desarrollado más a profundidad en torno al pensamiento de Nietzsche y en relación con el concepto de *amor fati*, donde tomaremos en cuenta la valoración de la voluntad de vivir. La voluntad y el deseo se conjugan para conducirnos en la vida, cuando la voluntad coincide con el deseo no es necesario temer a los infortunios ni a la desdicha; en palabras de Epicteto: “Nada sucederá en contra de tu voluntad, ni nada dejará de suceder si tú quieres” (2003, p. 117).

La forma en la que se manifiesta la voluntad humana, tiene que ver con la idea de armonizarla con los hechos para que nada de lo que suceda de paso al sufrimiento “y nada de lo que no suceda deje de suceder en contra de nuestra voluntad” (Duhot, 2003, p. 113). A través de la lectura de Epicteto, vemos que la capacidad de integrar la voluntad a las acciones, no decepciona a lo que deseamos, ni nos aparta de la vida, ni nos deja temerle, ya que este proceso nos relaciona con el mundo en el nivel del amor al bien.

Otra de las concepciones estoicas relacionadas con la voluntad, consiste en una búsqueda de sí- que el ser humano debe emprender en su venida a este mundo. En palabras de Epicteto: “Has de saber que nada es más fácil de conducir que un alma humana. Hay que querer, y ya está; ella se endereza. Y a la inversa: si se abandona, está perdida” (2003, p. 139). Para Epicteto tanto la salvación como la falta dependen de cada ser humano. Desde los principios estoicos, los seres humanos podemos provocar nuestra caída, pero también podemos convertirnos en causa de enderezamiento, todo depende de la potencia o fuerza de la propia voluntad.

La valoración del pensamiento estoico para la filosofía política por su relación con el tema del amor al mundo, plantea la posibilidad de una transformación social a partir de los principios éticos sobre la responsabilidad de las propias acciones, las cuales deben dirigirse a “cambiar realmente la faz del mundo” (Nussbaum, 2003, p. 417).

El estoicismo fue una escuela cuyos principios políticos consisten en el respeto por la humanidad, lo que involucra un compromiso moral sostenido en la virtud de la acción concebida como bien. Para los estoicos la concepción de la vida está conformada por el razonamiento y por las obras. A la luz del estoicismo, “la vida será activa, vigilante, crítica y comprometida con la verdad” (Nussbaum, 2003, p. 438).

En el reconocimiento de María Zambrano a Séneca y su gran influencia para el pensamiento estoico menciona que su trascendencia y sabiduría consisten en que “estando en vida, no le sorprendió su propia muerte y supo vivirla, representarla” (Zambrano, 1992, p. 32). En su descripción subraya la relevancia del estoicismo como una escuela que formó un sistema de pensamiento para apreciar la vida.

A través de la mirada estoica el mundo es un teatro al que necesitamos dotar de razón y de sentido. Otra característica por la cual el estoicismo se considera un antecedente importante para la filosofía política es porque los estoicos pensaron una ciudadanía basada en la igualdad para todos los seres humanos, dado que sus reflexiones se concentraron en el bienestar de toda la comunidad.

Según María Zambrano lo valioso del estoicismo consiste en que sus argumentos contienen el arte de saber vivir. Las enseñanzas estoicas muestran el valor de la propia vida y la reconciliación con la vida común. Los estoicos le dieron vital importancia a la serenidad, aquel estado del alma en el que los seres humanos pueden convivir en armonía y actuar con lucidez. Justamente ese es el fundamento de la llamada *Ataraxia*, cuyo encuentro no se trata del desprecio de la sensibilidad, sino el empleo vital de la misma. Con esto alude al hecho de que el encuentro con el amor tiene como resultado la paz.

Otro de los grandes reconocimientos que realiza María Zambrano a los estoicos es que, al igual que a los epicúreos, se les consideraron los primeros médicos del alma tomando como instrumento de cura el ejercicio de la razón. Ellos acudieron a la razón para tratar de desvanecer el “terror humano” de vivir en un mundo sin razón y sin medida; en palabras de María Zambrano: “un mundo donde el absurdo y el delirio eran la realidad diaria [...] mundo del rencor y de la venganza, del capricho, sin restricción alguna: totalitario” (1992, p. 22).

En este sentido, el mundo tal y como es tomando en cuenta la realidad social de nuestro tiempo, padece por la violencia de siglos de historia, asunto del cual ya se ocupaban los filósofos griegos para tratar de encontrar la armonía en el mundo. La forma en que los estoicos describen la realidad, tiene que ver con que los seres humanos valoran más la victoria que la armonía, hecho que implicó que se legitimara el ejercicio de la violencia y se le diera más valor, que al ejercicio reflexivo y la capacidad de amar.

La siguiente pregunta de Martha Nussbaum nos lleva al tema del amor al mundo como la posibilidad de vivirmos en una sociedad diferente: “¿Hay entonces algún modo en que los seres humanos puedan vivir en paz, protegiendo al débil sin violencia, dando y recibiendo amor y placer sin agresión, amables en un mundo inseguro?” (2003, p. 306).

En un mundo que está configurado para degradar la vida, el amor se convierte en una de las condiciones no sólo de sobrevivencia sino de posibles horizontes de sentido para preguntarnos acerca de la posibilidad del bien que a menudo los seres humanos desconocemos o rechazamos. Nussbaum menciona que el propósito humano es “nacer con las aptitudes adecuadas, vivir en circunstancias naturales y sociales favorables, relacionarnos con otros seres humanos que nos brinden ayuda y no sufrir desastres inesperados” (1995, p. 28). Aunque para que esto sea posible sea necesario vivir a través del amor. En primer lugar, porque sufrimos de penas e infortunios y porque la presencia del otro es indispensable. Es decir, “podemos necesitar algo que sólo otros están en condiciones de ofrecernos...y en segundo, porque aun cuando no tengamos necesidad de la ayuda de amigos y seres queridos, el amor y la amistad nos importan en sí mismos” (Nussbaum, 1995, p. 28).

En el estoicismo como primer antecedente de la filosofía política, encontramos una lectura realista del mundo como la que sostienen Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil. A pesar de una visión cruda de la realidad, cuando es comprendida por la razón conforma la entereza para soportar la vida.

En un mundo como el que habitamos no podemos abandonarnos a la sola razón, pero tampoco podemos perderla. Así emerge una facultad humana vital y necesaria para concebir la existencia: la experiencia del mundo sensible. En palabras de Séneca: “La verdadera medida no puede encontrarse en un dogma, sino en un ser humano concreto que percibe con su armonía interior la armonía del mundo” (1992, p. 45).

A partir de las reflexiones morales del estoicismo como un antecedente de la filosofía política, encontramos la idea de que la presencia del mal puede corromper el mundo, pero el mal no puede corromper el amor. No sólo se trata de amar lo que nos es propio, sino lo que corresponde al mundo a partir de la valoración de la vida que se manifiesta entre lo que hacemos y elegimos. Con ello surge el tema de la responsabilidad, como una de las manifestaciones del amor mundo que se ocupa de la vida común.

Para los estoicos la dignidad humana es una condición para soportar la vida, en palabras de María Zambrano: “La dignidad es el único resquicio, lo más parecido a la libertad” (1992, p. 47). Esta idea se relaciona directamente con el tema del amor, ya que el resultado de amar

al mundo es una vida digna. Los estoicos manifestaron claramente el sentido de la responsabilidad vinculada a la razón para poder gobernar la vida, salvarla y hacerla digna de ser vivida. La dignidad de la vida, es un tema que ocupó en gran medida a los filósofos griegos, ya que justo la búsqueda de una vida digna es lo que hace a la filosofía humana.

El tema del amor visto desde el escenario de la filosofía política comienza a adquirir un sentido que sin duda es necesario continuar explorando a través de las reflexiones filosóficas que parecen tener intereses y resonancias comunes con este tema. Martha Nussbaum dice: “Si se presume que la razón, y la filosofía como arte de la razón van a transformar nuestras vidas, hemos de preguntarnos en qué consiste esa parte de nosotros, cómo actúa para ordenar una vida y cómo se relaciona con el sentimiento, la pasión y la percepción” (1995, p. 35).

De acuerdo con la reflexión de Martha Nussbaum, vemos que el planteamiento filosófico que proponemos para llegar a encontrar los elementos que constituyen el amor al mundo, se conforman a partir de la razón acompañada de la experiencia sensible. Quizás este vínculo responda el interés incesante de los filósofos griegos que apostaban no sólo por la realización del buen vivir, sino también por la salvación de la vida misma.

### **1.3 Amor Mundi y Ordo Amoris, un diálogo entre san Agustín, Max Scheler y Hannah Arendt**

*Ama y has lo que quieras: si callas calla por amor; si gritas grita por amor;*

*Si corriges corrige por amor; si perdonas perdona por amor.*

San Agustín

San Agustín es uno de los principales filósofos que reflexionaron sobre el amor y sus cualidades humanas. En su pensamiento aparece el *amor mundi*, como un concepto fundamental para pensar la relación del ser humano con Dios, con el prójimo y consigo mismo. Sus obras principales: *La Ciudad de Dios* y *Confesiones*, hablan de la presencia del amor y el vínculo con Dios como una de las máximas expresiones del amor humano. Aunque la obra de san Agustín es extensa es necesario aclarar que en este apartado sólo nos concentramos en dilucidar las bases que se refieren al tema del amor al mundo.

Para san Agustín el amor es uno de los aspectos primordiales del espíritu humano que llega a expresar la naturaleza del alma a través de la voluntad. Su manifestación, tiene diferentes representaciones o destinos y guarda un orden jerárquico entre el amor a nuestros semejantes próximos, el amor mundano y el amor a Dios.

El concepto de amor en san Agustín de alguna manera, también se dirige a pensar en un Eros político capaz de conformar la vida común. A través de la cita: “Ama al prójimo como a ti mismo” se desarrolla una noción del amor cuya influencia es el cristianismo y la filosofía de Platón. Aunque el cristianismo en gran medida está presente en el pensamiento de Agustín, es necesario aclarar que para el desarrollo de este apartado nos situamos en la obra de Hannah Arendt, una de las principales filósofas lectoras de san Agustín, quien se centró en desarrollar el tema del amor al mundo a través de su tesis doctoral: *El concepto de amor en san Agustín*, cuya versión final fue publicada en 1929.

En la concepción del amor de san Agustín se distingue entre: *caritas*, *cupiditas* y la estructura del anhelo que es el *appetitus*. Comenzando con el análisis del *appetitus*, vemos que para san Agustín el amor es una especie de anhelo que está en movimiento para dirigirse hacia una meta a la cual se le llama deseo. El deseo busca su satisfacción a través de la felicidad y “remite retrospectivamente al ser humano que conoce el bien y el mal y que busca ser feliz” (Arendt, 2000, p. 25). Sin embargo, para san Agustín el problema del anhelo es que está acompañado por el temor de la pérdida. Por ejemplo, cuando se alcanza la felicidad y el ser humano teme perderla la felicidad es asediada por el temor y se desvirtúa la experiencia. De la fórmula agustiniana: “la vida feliz es de hecho la vida misma” se desprende la noción de que el ser humano se la pasa anhelando los bienes que afloran en el mundo y por eso es incapaz de ver y apreciar que la vida en sí misma es un bien en el mundo.

Para Agustín el mundo son sus habitantes, es decir, “el mundo se constituye en un mundo terrenal no sólo en virtud de las obras de Dios, sino en virtud de los que aman el mundo, de los hombres y de lo que ellos aman” (Arendt, 2001, p. 33). De acuerdo con las reflexiones de San Agustín, cuando el ser humano se aferra al mundo, al mismo tiempo lo habita, lo comparte y lo constituye.

San Agustín distingue el amor entre *caritas* y *cupiditas* según el objeto, el movimiento y el apetito del alma. El amor al mundo se relaciona con *cupiditas* cuando se refiere a la concupiscencia, a la satisfacción de la posesión y el deseo de conservación del bien. Por otro lado, se identifica con *caritas* cuando se refiere al amor al prójimo y al orden del amor que tiene que ver con la caridad y con las cosas dignas de ser amadas. El amor al mundo también puede identificarse con Dios cuando *caritas* se orienta al Bien y a la libertad que presupone el orden de la vida.

De acuerdo con san Agustín, la forma en la que funcionan *caritas* y *cupiditas* tiene que ver con lo siguiente: en la forma de amor llamado *cupiditas* el ser humano más que a amarse a sí mismo, ama al mundo y su deseo es convertirse en parte de él. Cuando el ser humano ama las cosas de este mundo presupone una pérdida del yo en la mundanidad, el deseo y la dependencia de las cosas mundanas generan una pérdida de sí que da lugar a la concupiscencia.

Ahora bien, una vez que hemos revisado a grosso modo los conceptos de *caritas* y *cupiditas* como definiciones del amor en el pensamiento de san Agustín, nos cuestionamos cuál de ellos corresponde al sentido del amor que permite la preservación de la vida y el mundo. De acuerdo con la tesis de Arendt, *cupiditas* hace del ser humano un habitante de este mundo y *caritas* le hace vivir como habitante del mundo por venir.

Tal parece, que desde la perspectiva arendtiana sólo a través de la conjunción entre el amor al prójimo y el amor a la vida, se puede manifestar el amor al mundo. Para Arendt, sólo el amor tiene la facultad de hacer de este mundo el hogar del ser humano.

En la tesis de san Agustín la meta del amor se alcanza cuando todo afán ha llegado a su término y el ser humano habita en la vecindad de las cosas que deseaba. Esto se traduce como la capacidad de ponerle fin al deseo a partir del disfrute, es decir, “el fin del amor es rendirse, bien al mundo, bien a la eternidad futura en que toda acción y todo deseo ha quedado en reposo” (Arendt, 2001, p. 52). En esta lectura, Arendt señala que el amor debe dirigirse al bien supremo y *caritas* como la representación de este bien se orienta a la creación de un mundo justo.

Cabe señalar que, en resonancia con Platón y los estoicos, uno de los principales planteamientos acerca del amor en san Agustín, también está relacionado con la virtud. En *La Ciudad de Dios*, Agustín refiere que la definición verdadera de la virtud es el orden del amor. Pero el orden del amor difiere del apetito humano de la mundanidad, por lo tanto, la posición que el ser humano debe tomar en las cosas del mundo es con el uso más que con el disfrute. Arendt menciona que: “los seres humanos deberían usar el mundo libremente, con la misma independencia que caracteriza a un maestro artesano en el uso de los medios y las herramientas” (2001, p. 59). Para Agustín los seres humanos son usuarios del mundo, y su estadía en él implica un orden del amor que se dirige al bien del prójimo como al de sí mismo.

El planteamiento del amor de san Agustín está involucrado con el bien supremo y no tiene que ver con la propiedad o la posesión de las cosas, sino con la capacidad de dar amor, así como de recibirlo. El orden del amor consiste en que, el amor al prójimo y el amor al yo no tienen relaciones jerárquicas, sino de reciprocidad.

San Agustín aborda el valor de la relación que el ser humano tiene consigo mismo, con sus semejantes y con Dios. En el análisis de la diferencia entre caritas y cupiditas, llega a la conclusión de que el amor es algo que existe por sí mismo y es una parte ineludible de la condición humana. Al respecto sostiene que: “no hay nadie que no ame; pero si hay quien se pregunta qué amar. Por tanto, no os exhorto a que no amemos, sino a elegir que amar” (2001, p. 108). A partir de esta reflexión encontramos que una de las características del amor es su condición creadora, además de que el ser humano tiene la capacidad de elegir qué, o a quién amar. Sin embargo, en términos del amor al mundo, Hannah Arendt señala que: “amar al mundo nunca es una elección, pues el mundo siempre está ahí y es natural amarlo” (2001, p. 108).

La filósofa identifica en el concepto agustiniano del amor al mundo, una relación entre el amor, Dios y la muerte y argumenta que, es la muerte quien se encarga de destruir toda posesión mundana y todo deseo amoroso que podemos esperar del mundo. La muerte es poderosa en tanto que nos separa del mundo, pero el amor también lo es en tanto que elige la vida. En palabras de san Agustín, “El amor mismo es nuestra muerte al mundo, y nuestra vida con Dios. Pues si muerte es la salida del alma del cuerpo, ¿cómo no ha de ser muerte el

que nuestro amor salga del mundo? Por ello el amor es tan fuerte como la muerte” (2001, p. 109).

Para Hannah Arendt el *amor mundi* apunta a la síntesis entre caritas y cupiditas, en tanto que esa unión establece la capacidad de amar a la humanidad. El amor a la humanidad o amor al prójimo es la relación fundamental que une al ser humano con Dios y consigo mismo. La capacidad de amar a nuestros semejantes constituye el escenario de la vida común. Para Arendt, todos los seres humanos comparten el mismo destino porque en este mundo no se está realmente en soledad. El ser humano “tiene compañeros de destino (consorte), y no ya en esta o aquella circunstancia sino a lo largo de toda su vida” (Arendt, 2001, p. 136).

El concepto de amor en san Agustín nos permite pensar la vida en sociedad en la ciudad terrena, asunto que desarrolla con más profundidad en *La Ciudad de Dios*. Para san Agustín “la comunidad de los seres humanos, remontándose a Adán, que constituyen el mundo es anterior siempre a toda ciudad de Dios (*civitas Dei*)” (2001, p.137). Así la comunidad humana es histórica, y ya le espera a cada uno desde el momento de su nacimiento. En cambio, para Arendt, que el ser humano sea por naturaleza un ser social, significa que tiene una familiaridad con el mundo tanto por naturaleza como por generación histórica, es decir, nuestra relación con el mundo es un hecho de la naturaleza, pero también es un producto de la Historia.

En *Civitas Dei*, san Agustín describe la posibilidad de que el amor se extienda en el mundo para todos los seres humanos a través de la idea de Dios, sin embargo, desde la lectura de Arendt, “en la comunidad de la nueva sociedad el género humano se disuelve en cierto modo en la multitud de sus individuos. En peligro no está la raza humana como tal sino cada individuo” (2001, p.145).

De acuerdo con las reflexiones de Hannah Arendt, parece que ni la caridad, ni la idea del sacrificio cristiano, ni el sentido de amar al prójimo como igual llegan a sostener el orden del mundo. Según Arendt el orden del mundo sólo puede suceder a partir de la vida común. De acuerdo con este planteamiento consideramos necesario complementar la idea del orden del amor de San Agustín con el concepto de *Ordo amoris* de Max Scheler quien vincula el tema del amor con la ética.

### 1.3.1 El orden del Amor

*Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llevo a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este ordo amoris.*

Max Scheler

El concepto de *Ordo amoris* de Max Scheler, es una reflexión en torno al tema del amor y el odio en la condición humana. Para él, las pasiones del ser humano son esenciales para la ética, pues es el amor quien concede el valor a las cosas del mundo. Lo más supremo a lo que el ser humano puede aspirar, es “amar las cosas en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto del amor” (Scheler, 2008, p.22).

Desde el punto de vista de Scheler el amor es la coincidencia entre lo divino y lo humano manifiesta en el mundo de los valores. El orden del amor se establece con las acciones humanas, la voluntad, y las obras espirituales conducidas a través de la moral. Las acciones que un ser humano realiza, reparan en el mundo e influyen en su destino; Scheler entiende por destino, “la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el ser humano y en su entorno, la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer” (2008, p. 30). El tema del destino en la obra de Scheler se sintetiza como la coincidencia entre el ser humano y el mundo en una unidad de sentido que se prolonga en el curso de la vida. A su vez, en la vida humana están implicados el mundo circundante y el destino como una realidad que no obedecen a un asunto individual, pues el destino, tal y como lo plantea Scheler no puede ser elegido libremente ya que depende en gran medida de los acontecimientos.

Otra de las cualidades del destino es que brota de la propia vida y del pueblo, en este sentido, su curso o contenido depende de los actos de cada quien. Bajo estas consideraciones vemos que Scheler al igual que las y los autores con los que hemos dialogado en este capítulo, conciben el tema de la acción y la capacidad de elegir como cuestión fundamental para el curso de la vida no sólo en su sentido individual sino en su sentido común.

Al momento que Scheler habla del orden del amor lo relaciona directamente con la capacidad de amar al mundo, y describe que:

El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que lo impida. Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo (2008, p. 43).

De acuerdo con la cita anterior, encontramos que el sentido que Scheler le confiere al amor es el de una fuerza universal, cuya función es dinámica y atiende a un devenir y a un camino cuya dirección es el encuentro con Dios. En este contexto, localizamos la semejanza con el planteamiento de San Agustín, ya que, para ambos, el fin primordial del amor tiene que ver con caminar en el mundo hacia Dios, “Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios” (Scheler, 2008, p. 44).

El hecho de que el ser humano sea capaz de amar las cosas de este mundo, la naturaleza, el conocimiento; el que ame a sus semejantes y les llame amigos, es la representación de esa facultad de dar amor más allá de sí, y tomar posición en el mundo a través del amor, en un contacto vivido con él. Para Scheler, el amor es siempre lo que nos despierta para conocer y querer las cosas del mundo, “es la madre del espíritu y la razón misma” (2008, p. 45).

San Agustín estableció el orden del amor en relación con el orden del mundo, en este mismo sentido, Scheler considera que el orden del amor tiene por objetivo darle estructura al mundo, a su conocimiento y a los valores humanamente universales. El orden del amor se entiende en ambos autores como la armonía en la construcción de un mundo cultural y común. El mundo es un lugar donde puede expresarse la potencia del espíritu y el sólo hecho de que el ser humano sea capaz de degradar este orden altera también el orden universal divino.

Uno de los asuntos fundamentales que Scheler cuestiona del *ordo amoris*, es el constructo de creencias de que el amor es una especie de “caos ciego” o un estado sentimental que obedece a procesos psíquicos. Desde su punto de vista, el amor tiene que ver con leyes inscritas que responden al plan de la construcción del mundo. En este punto, Scheler coincide con el

estoicismo en la idea de que el amor es la fuerza que hace funcionar al Universo, cuya esencia y manifestación en el mundo va más allá de la experiencia subjetiva que los seres humanos denominan amor.

Otra de las valoraciones que Scheler hace del amor se expresa en su cuestionamiento al argumento de Pascal: “El corazón tiene sus razones, pero no razones sobre las cuales ha decidido ya previamente el entendimiento y que, por tanto, serían no razones...” (2008, p. 55). Scheler reformula la idea de Pascal y agrega que existe un orden del corazón tan riguroso y objetivo, tan absoluto e inquebrantable como la lógica deductiva. En este sentido Scheler desmiente la idea de que el amor es un estado irracional y critica rotundamente a las ideologías por la falta de seriedad para profundizar en las cosas del mundo y de la vida.

La concepción maravillosa que Scheler formula sobre el amor desdeña totalmente la creencia de que el amor es una especie de desorden, tampoco es la sede de confusos estados y de oscuros arrebatos; ni una intensa fuerza que empuja al ser humano de un lado para otro. Por el contrario, “La realidad del amor pone ante nuestros ojos una esfera de hechos, la más fundamental y objetiva entre todas las posibles esferas de hechos, la cual persistiría aun cuando desapareciera del universo el ser humano” (Scheler, 2008, p.56).

Pese a que filosóficamente se revela la enorme potencia del amor como el sostén de la existencia, en las reflexiones de Scheler notamos su lamento al reconocer una enorme incapacidad del ser humano por comprender el verdadero sentido del amor. Al respecto menciona que: “cree el hombre moderno que no hay aquí nada firme, determinado, ni urgente, cuando en realidad no hay sino la falta de esfuerzo y seriedad para buscarlo” (2008, p. 58). A partir de esto registramos que en nuestra época se desdibujó el sentido del amor e inclusive el sentido de la vida por los efectos de la racionalidad instrumental y patriarcal.

Desde el punto de vista de Scheler la relación que el sujeto moderno intenta tener con el mundo se da a través de los objetos pensantes relegando la intuición y los sentimientos como el amor y el odio y puntualiza que debemos tener en cuenta que vivimos primeramente con toda la riqueza de nuestro espíritu y esto es lo que nos permite resistir para no abandonar este mundo.

De acuerdo con la reflexión anterior una de las contribuciones de Scheler es la aclaración de que el amor no se trata de un “optimismo metafísico”, “pues nuestro corazón está primeramente hecho para amar” (2008, p. 70). El espíritu del ser humano debe dirigirse al orden del amor y para comprenderlo en su estricto sentido filosófico, es necesario evitar tres errores esenciales. Scheler advierte, que el primero de ellos, es la interpretación platónica del amor y la doctrina de las ideas innatas de los objetos del amor. El segundo error corresponde a la interpretación empirista según la cual el amor, el odio y la “normalidad” nacen tan sólo de la experiencia fáctica del mundo circundante y del placer y displacer que éste produce. El tercero, es la doctrina de que todas las clases de amor y de odio no son sino modificaciones de una única fuerza de amor que domina originariamente al ser humano por completo.

¿Cuál será entonces el fundamento del amor? Tanto San Agustín como Scheler plantean que la máxima expresión del amor humano tiene que ver con el amor divino, es decir, llegar a Dios. Sin embargo, Hannah Arendt argumenta que, el ser humano “no puede alcanzar ni perfección ni felicidad mientras viva en este mundo. Sólo puede tender a ambas, poner todo su empeño en la empresa y luego aceptar el mundo” (2001, p. 64). A través de esta postura se abre el camino para pensar el sentido del amor en función del amor al mundo, en este mundo, el cual sin duda tiene por principio de cuentas el suelo de la filosofía política. Con la reflexión de Arendt damos paso a la noción de *amor fati* de Nietzsche, con la finalidad de acercarnos a una postura vitalista del amor, que siente las bases del amor por la vida.

Las autoras y autores con los que hemos dialogado hasta este momento han coincidido en que el amor no puede ser tratado como una experiencia individual, porque se recorta su esencia, sus alcances y su potencia. A partir del análisis del concepto de amor en la tradición filosófica, el amor va tomando la forma de una fuerza, de una “pasión” sí, humana, pero capaz de conectar a la humanidad con la creación divina del mundo, con la existencia y con cada manifestación viviente. En palabras de Bossuet citado por Scheler: “Borrad el amor, y no quedará pasión ninguna; poned amor, y haréis que nazcan todas” (2008, p. 77).

#### 1.4 El concepto de Amor Fati desde la postura vitalista de Nietzsche

*Mi fórmula para expresar la grandeza en el ser humano es el Amor Fati: no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo-todo idealismo es mendicidad frente a lo que es necesario-sino amarlo.*

Friedrich Nietzsche

En este primer capítulo que nos dedicamos a la revisión de algunos antecedentes filosóficos del amor, hemos elegido la concepción de un “Eros político” capaz de comprender la función que el amor tiene en la vida humana y el mundo circundante. El concepto de *amor fati*, es una expresión latina de la que Nietzsche se apropia, que se refiere al “amor a los hechos del destino”. El sentido que le da Nietzsche, es el de amor al propio destino, es decir, “a la propia suerte, a todas las circunstancias, experiencias, sucesos, azares, etcétera, que constituyen la propia vida” (Matilla, 2010, p. 2).

El *amor fati* del pensamiento nietzscheano se vincula con el pensamiento estoico en algunos temas que ambos desarrollan, tales como: la responsabilidad, la posición del ser humano en el mundo, el destino, la capacidad de elegir y, sobre todo, el amplio sentido del amor por la vida que encontramos en ambas líneas de pensamiento. Tanto para Nietzsche como para los estoicos, enfrentarse a los acontecimientos de la vida implica que el ser humano se asuma como protagonista de su historia, responsable de sus decisiones y comprensivo ante sus tragedias.

El *amor fati* en su expresión vitalista tiene que ver con: “Ama-lo necesario”. Desde este punto de vista “amar lo necesario significaría amar a todos los ingredientes de nuestra existencia, en cuanto constituyen nuestro alimento, es decir, aquello a partir de lo que debemos crear ese poema, esa obra de arte, que es nuestra propia vida” (Matilla, 2010, p. 2). En tanto que la potencia del *amor fati* se orienta al amor y afirmación de la vida, es necesario aclarar que encontramos notables diferencias en la definición que Nietzsche establece entre el *amor fati* y el amor al prójimo, en tanto que el segundo es un vínculo subjetivo. En su obra *Así habló Zaratustra* (1980), dedicó unas líneas al amor al prójimo resaltando lo siguiente:

Os apretáis contra vuestro prójimo y tenéis bellas palabras para expresar esa apertura. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos. [...] Más elevado que el amor al prójimo es el amor al distante y al que está por venir; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas [...] No os soportáis a vosotros mismos y no os amáis lo suficiente: por eso queréis tentar al prójimo para que ame, y doraros con su error. Quisiera que no aguantaseis más a ninguna clase de prójimo ni a sus vecinos; así os veríais obligados a crear a vuestro amigo y su exuberante corazón, de vosotros mismos. [...] El uno se acerca al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro, porque quisiera perderse. Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que convierte vuestra soledad en una cárcel [...] No os enseño al prójimo sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la sal de la tierra Os enseño al amigo en el que el mundo se encuentra ya terminado, como una copa del bien-así es el amigo creador, que siempre tiene para regalar un mundo terminado [...] Que el futuro y lo distante sean para ti el origen de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre como la causa de ti. Hermanos míos, no os aconsejo el amor al prójimo, os aconsejo el amor al distante (p. 79).

La idea del amor al prójimo de Nietzsche pone en cuestión la legitimidad del amor entre los seres humanos, pues de alguna manera, dichos vínculos tienen de por medio la conveniencia, la dependencia y la necesidad. La problemática que aborda Nietzsche, es que el ser humano busca el amor en los otros pretendiendo que a través de ellos se colmen ciertas carencias. El *amor fati* se trata de otra cosa, en su expresión vitalista el amor adquiere el valor de una potencia creadora en la manifestación de la existencia como un proceso de devenir.

Nietzsche insiste que la grandeza del ser humano se encuentra en el amor al destino y la voluntad de poder que caracteriza a la noción de “superhombre”. La voluntad nietzscheana, no tiene que ver con la capacidad de soportar la vida, sino con la capacidad de amarla, es decir: “El Amor Fati al infinito: la fórmula suprema de una afirmación religiosa de la vida” (Matilla, 2010, p. 3).

Desde la mirada de Nietzsche, el mundo no tiene finalidad por sí mismo porque en él intervienen una lucha de fuerzas. En este sentido, es el azar quien toma las riendas del juego

de la vida y aunque se presenta de forma intempestiva, el ser humano debe tomar sus propias decisiones y decidir a favor de su propia existencia. Decidir, equivale a amar lo necesario, justo en ese momento es cuando el ser humano es capaz de tomar su posición en el mundo y afirmarse.

Para comprender de que se trata el *amor fati* Nietzsche establece una distinción entre el macrocosmos y microcosmos como cuestiones del destino. De manera breve, explicamos al primero como el curso del universo donde el ser humano no tiene participación alguna y desde ahí es en donde sucede el eterno retorno. El microcosmos es donde acontece el *amor fati*; el destino y en donde el ser humano puede elegir. Una de las descripciones más claras del *amor fati* relacionada con al argumento anterior, aparece en *La Gaya Ciencia* (1988):

Quiero aprender cada día a considerar como bello lo que de necesario tienen las cosas; así seré de los que las embellecen Amor Fati: sea este en adelante mi amor. No quiero hacer la guerra a la fealdad. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! ¡Y en todo y en lo más grande, yo quiero llegar a ser algún día un afirmador! (p. 203).

En esta interpretación del *amor fati*, Nietzsche despliega su idea de la *afirmación*, uno de los temas centrales de su pensamiento. El vínculo entre el *amor fati* y la *afirmación* de la voluntad se concreta como la facultad de amar la vida, más allá de la tragedia que la circunda. Afirmar la voluntad es la facultad de no renunciar a la vida, aún ante los efectos del sufrimiento y el padecer y la capacidad de poner en marcha la voluntad de seguir viviendo, sea lo que sea lo que acontezca.

La voluntad es otro de los temas que intervienen en el *amor fati* Gilles Deleuze en su obra *Nietzsche y la Filosofía* (2006) define a la voluntad de poder como el elemento diferencial de la fuerza que, además, ocupa de otra voluntad para ser ejecutada. De acuerdo con nuestro propósito, lo que nos interesa descubrir en el *amor fati* es la fuerza de la voluntad de vivir, frente al desamparo de un mundo en caos que le devuelve al ser humano su fragilidad. Deleuze, citando a Nietzsche menciona que nuestro andar por la vida es como “el lanzamiento de dados” que consiste en “abandonarnos temporalmente a la vida, para a

continuación fijar sobre ella nuestras miradas” (2006, p. 15). Y así apostar al devenir y al ser por devenir del lanzamiento de dados: el azar.

Para Nietzsche el azar es lo que pone a andar el juego de la vida, y el ser humano tiene que afirmar el azar para dar lugar a la posibilidad y a lo múltiple. En este sentido Nietzsche describe que el azar tiene que ver con lo múltiple, con los fragmentos, con el caos, con la afirmación y con el destino. A partir de la afirmación del azar también se afirma el juego de la vida: “mi palabra es: dejad que el azar venga a mí, es inocente como un niño” (Nietzsche, 2006, p.15). Sin embargo, el problema que Nietzsche encuentra es que el ser humano no sabe jugar porque se concibe a sí mismo tímido y vergonzoso, incapaz de enfrentarse las adversidades. Nietzsche menciona: “hay que jugar y provocar”, esta frase nos coloca ante la importancia del riesgo como una de las cosas que constantemente se presentan en la vida, y a la luz de Nietzsche, saber vivir implica arriesgarse y jugar.

La crítica que realiza Nietzsche a la fragilidad humana, tiene que ver con que el ser humano desconoce su voluntad porque vive expectante, resentido de su destino y lejos de asumir su responsabilidad en el juego de la vida. Lo cierto es que el código del mundo funciona a través de ciertos fines y causas a las que el ser humano no sabe cómo enfrentarse. Sin embargo, Deleuze aclara “que el universo no tiene finalidad, que no hay finalidades que esperar ni causas que conocer, ésta es la certeza para jugar bien” (2006, p. 15).

A partir de la interpretación del azar como un mecanismo de la vida misma se esclarece la relevancia del *amor fati*. Deleuze siguiendo a Nietzsche lo define de la siguiente manera:

En consecuencia, debemos conceder la mayor atención a la conclusión siguiente: a la pareja casualidad-finalidad, probabilidad-finalidad, a la oposición y a la síntesis de estos términos, a la tela de estos términos, Nietzsche opone la correlación dionisiaca azar-necesidad, la pareja dionisiaca azar-destino. No una probabilidad repetida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal y amada, el amor fati; no el retorno de una combinación por el número de tiradas sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido (2006, p. 16).

De acuerdo con la perspectiva de Nietzsche, la condición de la vida está entrelazada entre lo apolíneo y lo dionisiaco, es decir, entre la embriaguez y la armonía. Tanto la gloria como la tragedia son parte del escenario de la vida y no precisamente como situaciones antagónicas, sino como elementos que conforman a la existencia. Bajo estas consideraciones, Deleuze define la idea del *amor fati* como aquella facultad de amar la vida y asumir el propio destino sin más lamentos por lo irreversible.

En la lectura de Deleuze” Dionysos afirma todo lo que aparece, “incluso el más áspero sufrimiento” y aparece en todo lo que se afirma, ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico” (2006, p. 10). La condición trágica de la vida no se halla en la angustia, en el hastío, ni en la nostalgia de las pérdidas, lo que define lo trágico a la luz de Nietzsche es la alegría de lo múltiple.

La esencia de la tragedia nietzscheana se constituye a partir de una forma estética de la alegría, la cual, “no es ni una receta médica, ni una solución moral del dolor, del miedo o de la piedad [...] la tragedia es inmediatamente alegre, no apela al miedo y a la piedad del espectador obtuso, auditor patológico y moralizador” (Deleuze, 2006, p. 10).

Una de las tesis más importantes del vitalismo en Nietzsche es precisamente la valoración y apuesta heroica que tiene de la vida humana y afirma que lo que olvidaron los escritores y lectores de las tragedias es justo la alegría del héroe. Lo trágico no es lo negativo de la vida es la posibilidad de la afirmación de lo múltiple que en ella sucede. El asunto más significativo del *amor fati*, es que reivindica el valor de la vida tomando en cuenta el azar y la contradicción que caracteriza a la existencia como algo que deviene, pues la vida no está dada ni determinada, sucede en un movimiento constante.

Desde el punto de vista de Deleuze, el tema del devenir de Nietzsche plantea varios problemas. Por un lado, aparece el nihilismo como negación de la vida, en oposición a la afirmación (voluntad y acción). En este contexto es necesario señalar que la voluntad nietzscheana, se estructura respecto de la concepción de “voluntad” en Schopenhauer, quien planteó que la voluntad es la esencia de las cosas: “El mundo visto por dentro”. Sin embargo, Nietzsche cuestiona el efecto de la voluntad en el mundo y dice que: “la suerte que le espera a la voluntad en el mundo en el que se refleja, es precisamente el sufrimiento de esa

contradicción. Esta es la fórmula del querer-vivir: en el mundo como voluntad y como representación” (2006, p. 47).

La crítica que realiza Nietzsche a Schopenhauer, consiste en que al hacer de la voluntad la esencia del mundo, el mundo se entendería sólo como una ilusión y una apariencia, olvidando el sentido de la realidad. Deleuze por su parte menciona que la potencia vitalista de la voluntad nietzscheana tiene dos principios fundamentales: “querer=creer y voluntad=alegría [...] Mi voluntad aparece siempre como liberadora y mensajera de alegría. Querer libera: ésta es la verdadera doctrina de la voluntad y de la libertad” (2006, p. 48).

La voluntad que Nietzsche propone es esencialmente creadora y donadora, es decir no aspira, no busca y no desea el poder, da el poder de la voluntad como el sentido y el valor de vivir; esta voluntad es la que constituye al *amor fati* y es la que precisa conocer el ser humano para asumir los hechos de la vida.

Una de las ideas de Deleuze acerca de la postura vitalista de Nietzsche es que “reprocha a menudo al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin. [...] El conocimiento simple medio subordinado a la vida, ha acabado por erigirse en juez en instancia suprema” (2006, p. 56). Para Nietzsche el conocimiento se opone a la vida porque al parecer, la vida se pone a su servicio cuando en realidad debería de suceder lo contrario. Bajo estas consideraciones vemos que la razón, así como el conocimiento del mundo, no son las únicas causas ni las herramientas que el ser humano necesita para seguir viviendo, de ahí que el tema de la razón no se inscriba entre los elementos del *amor fati*.

De acuerdo con lo anterior, Deleuze señala que el objetivo de Nietzsche es: “en lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento sería el poder afirmativo de la vida” (2005, p. 57). En el pensamiento creador que Nietzsche plantea, pensar significaría descubrir inventar nuevas posibilidades de vida capaces de proporcionar fuerza y alegría a la humanidad. La vida busca un lugar en donde establecerse y superar al conocimiento, por eso el pensamiento debe ser un mecanismo activo que afirme y recree la vida. Para Nietzsche este pensamiento está en el arte.

A partir de la lectura de Nietzsche abrimos el camino para analizar el amor a la vida en un contexto diferente, pues “Nietzsche es un filósofo de este mundo, piensa al ser humano de carne y hueso, sensible y temporal, más no por ello le piensa vil” (Rivero, 2002, p. 8). Para él, la vida es sagrada, sensible y el asombro radica en su multiplicidad que hace de la vida un juego eterno.

Para Nietzsche la realidad de la vida es la tragedia, es una realidad caótica, agobiante y oscura para el ser humano. Sin embargo, él no se conformó con sólo descubrir la sustancia de dicha realidad. Comprendió la naturaleza del *amor fati* como posibilidad de continuidad de la vida a través de la posición del ser humano en ella y apelando a la fuerza que la voluntad contiene.

El sentido vitalista de Nietzsche hace del dolor una condición inmediata a favor de la vida, él encuentra un sentido interno para el sufrimiento y concibe que el dolor es el medio y la salvación al mismo tiempo. Es importante aclarar que el *amor fati* no se opone al dolor sino al desprecio y a la negación de la vida: al nihilismo. El nihilismo, es un valorador de la nada, “la vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada” (Deleuze, 2006, p. 84). Un claro ejemplo del nihilismo, es la idea de otro mundo y otros valores, que no tienen que ver con la configuración de la realidad, un mundo de ficción que niega este mundo y desprecia la vida.

Tenemos como modelo del nihilismo la lógica que configura al mundo que habitamos, en tanto que es un mundo constituido por la ideología patriarcal que en suma no sólo niega la vida, sino que destruye toda posibilidad de ella. El nihilismo es una reacción contra el mundo y la degradación de los valores superiores, “el nihilista niega a Dios, al bien, e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo supra-sensible. Nada es verdad, nada está bien [...] Ya no hay voluntad del hombre ni de la tierra” (Deleuze, 2006, p. 84). El nihilismo que padece la humanidad de nuestro tiempo coincide con la mirada de Nietzsche puesta al mundo. Un mundo donde el ser humano permanece con vida, pero en una vida que desprecia, en una vida de nada; en palabras de Deleuze: “desprovista de sentido y de finalidad rodando cada vez más lejos hacia su propia nada” (2005, p. 84).

Uno de los objetivos de la comprensión del *amor fati* es justamente resistir al nihilismo que conforma a la realidad. El valor de este concepto sin duda se postuló a favor de la vida, sin embargo, Nietzsche tiene clara la contradicción que caracteriza a la condición humana y no ignora la ambivalencia, la mala conciencia y el resentimiento que constituyen a “la humanidad del hombre”. Bajo estas consideraciones, Deleuze argumenta que, “el nihilismo es el concepto a priori de la historia universal; por eso, vencer el nihilismo, liberar el pensamiento de la mala conciencia, y del resentimiento, significa superar al hombre, destruir al hombre, incluso al mejor” (2005, p. 94).

A pesar de la consciencia nietzscheana en las oscuridades que alberga el ser humano, la idea del *amor fati* se relaciona con el devenir como posibilidad del encuentro con la voluntad y la fuerza. El devenir es parte del movimiento de este mundo y se le puede considerar una actividad que consiste en transmutar los valores y convertir la negación en afirmación.

El secreto que revela Nietzsche acerca del *amor fati* consiste en la capacidad de afirmar lo que hay dentro del corazón humano. Al respecto señala que, hay cosas que el hombre superior no sabe hacer: reír, jugar y bailar. “Reír es afirmar la vida, y, dentro de la vida, hasta el sufrimiento. Jugar es afirmar el azar y, del azar la necesidad. Danzar es afirmar el devenir, y, del devenir el ser”. (2006, p. 96). El tema del *amor fati* se compone a través de los principales conceptos que conforman el pensamiento nietzscheano: azar, voluntad, afirmación y devenir; sin detenernos a desarrollar cada uno a profundidad, les hemos mencionado de acuerdo a sus criterios principales.

La postura de Nietzsche frente a la vida es apasionada e intensa y en eso se sostiene su idea de amor por la vida, incluso cuestiona y critica la indiferencia y la tibieza del ser humano ante los hechos del mundo. En *Más allá del bien y del mal* (1980) ejemplifica su descontento por la parquedad que azota al corazón y al pensamiento de la sociedad occidental:

Hay un proverbio que las madres chinas enseñan a sus niños: *siao-sin* (“has pequeño tu corazón”). Tal es la tendencia fundamental de todas las civilizaciones en su declinar. Lo primero en que nos reconocería un griego antiguo a nosotros los europeos sería en nuestra costumbre de empequeñecernos, y sólo eso le impediría hallarnos de su gusto (Nietzsche, 1980, p. 559).

“Empequeñecer el corazón” es justamente la frase que caracteriza el pensamiento y las formas de vida de la sociedad de nuestro tiempo. El *amor fati* se opone totalmente a esta lectura de “poco amor” en la relación del ser humano con el mundo, consigo mismo y con la vida; por el contrario, en su postura ética afirma el respeto y la veneración por lo viviente, por el amor, la tierra y sobre todo la dignidad humana. Nos atrevemos a decir que de alguna manera la fórmula del *amor fati* es dionisiaca, pues sus características se representan en las palabras que Nietzsche dedica a Dioniso a quien llama “El genio del corazón”.

El gran dios oculto, el divino tentador nacido para cazar con reclamo las conciencias; aquel cuya voz sabe penetrar hasta los bajos fondos de las almas [...] el genio del corazón que impone silencio a los charlatanes y a los fatuos y que les enseña a escuchar, que pulimenta las almas ásperas y les hace gustar un nuevo deseo (1980, p. 573).

Para Nietzsche Dioniso además de ser un dios es un filósofo y en sus enseñanzas transmite la franqueza del espíritu y amor por la vida que el ser humano debería aprender en todos sus matices tales como: la embriaguez, la alegría, la intensidad, la voluptuosidad y sobre todo la potencia deseante.

El *amor fati* de Nietzsche contiene la fuerza para proponer la resignificación del amor que el mundo necesita y sigue siendo un tema que se enriquece con las reflexiones de Simone Weil y María Zambrano, cuyos pensamientos también se caracterizan por la influencia del vitalismo. Así como Nietzsche lo hizo, ambas denuncian al racionalismo moderno por el empobrecimiento del espíritu humano.

María Zambrano reconoce y valora la obra de Nietzsche y en consecuencia su idea de la vida. En su texto *Nietzsche o la soledad enamorada*, escrito en 1939, María Zambrano le dedica las siguientes palabras:

...Los que pretenden ser el superhombre, simplemente, porque no llegan a ser hombres, y al revelarse contra lo humano se nombran a sí mismos con la denominación de “superhombre”, que Nietzsche inventó en su más encendido amor por lo humano. [...] Nietzsche superó el suicidio, le atravesó, le traspasó a fuerza de aceptar con toda entereza su destino [...] El destino de un hombre cae

sobre él, pero no nace de él, no depende de él, sino de lo que sobrevive porque es cosa de la historia. [...] Su amor por la realidad del hombre le hizo romper todas las normas morales, las caretas pobres en que lo humano se escondía, según él: el cristianismo, el puritanismo, el utilitarismo...porque él creía que el ser humano era más que sus pretendidas definiciones y que toda moral era un empobrecimiento. Su amor a lo humano le hizo saltar por encima del bien y el mal, barreras que contienen la viva realidad del hombre: “Todo lo que se hace por amor, se hace más allá del bien y del mal”. Y él no hizo otra cosa.

En este bello escrito, María Zambrano reconoce el amor que Nietzsche tenía por la humanidad. Nos habla de un filósofo enamorado que no pudo vivir entre los otros, porque se oponía a la sociedad construida a partir de una moral y normas ciegas, una sociedad que oprime el corazón humano. Descubrimos que el *amor fati* busca en el corazón humano la resistencia ante la hostilidad de este mundo, la voluntad de vivir en él, la facultad de hacer nacer la alegría por la vida, y la capacidad creadora de hacer del mundo un lugar humanamente habitable. Más, al parecer, hay un asunto en relación con el amor que la tradición no contempló lo suficiente: a las mujeres.

Abordar el tema del amor en femenino a través de las voces de las mujeres que hicieron filosofía es uno de los principales objetivos de esta investigación. Con ello damos lugar al pensamiento de tres filósofas que en distinto tiempo y quizá con poco acercamiento entre sí, reflexionaron el tema del amor de una manera excepcional. Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil dialogaron sobre el amor desde un cuerpo femenino y bajo una postura filosófica crítica a los “consagrados” filósofos y, sobre todo, desde su experiencia en este mundo y desde el amor que ellas mismas le concedieron.

## Capítulo II. El sentido del Amor en el pensamiento de tres filósofas del siglo XX

### 2.1 Amar al mundo: Un encuentro entre Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano

*“Antes de que el Amor lo hubiera mezclado todo,  
no existía la especie de los inmortales”.*

Aristófanes, *Las aves*

A partir del análisis que realizamos en el capítulo anterior, identificamos que desde el pensamiento griego hasta la filosofía política contemporánea hay diferentes posturas filosóficas sobre el amor; nuestra intención en este capítulo es establecer un diálogo filosófico que valore el amor como una fuerza que nos sujete a la vida y el medio a través del cual el mundo se siga sosteniendo. Desde esta perspectiva resulta preciso comprender el amor más allá de los mitos que lo circundan para colocarlo como el fundamento de una realidad capaz de otorgarle un sentido a la existencia.

Las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil son el hilo conductor que nos permite abordar el amor al mundo como una configuración de la existencia. El amor que las tres filósofas plantean supera los límites impuestos por la cultura y las relaciones de dominación entre los seres humanos disfrazadas de amor. Arendt, Weil y Zambrano abren la posibilidad de resignificar el amor, a partir de dilucidar aspectos esenciales de la libertad, el bien, la belleza, la atención, la comprensión y la acción.

La concepción del amor que estas filósofas sostienen como el mecanismo de transformación de la realidad y de salvación del mundo nos abre el camino a un pensamiento nuevo en donde la filosofía, manteniendo los criterios racionales que la caracterizan, desarrolla una reflexión apegada a lo sensible. En este contexto las obras de Arendt, Weil y Zambrano coinciden en varias de sus reflexiones acerca de la realidad, como la importancia que le otorgan a la sensibilidad en la búsqueda de la verdad y en su valoración del amor como una fuente de la creación y la única posibilidad de reconciliación con el mundo.

La relevancia del amor en la filosofía política de las tres filósofas, contiene la posibilidad de enfrentar la realidad desde esa esencia amorosa, fundamental, que nos permite seguir sosteniendo la vida. Cada una tiene la influencia del pensamiento griego para revalorar el sentido del amor a partir de un planteamiento existencial, vitalista y político. Vemos que, para María Zambrano, el amor se va desdibujando de la vida de los seres humanos lo que revela una de las indigencias de nuestros días: “no es que no exista, sino que su existencia no halla lugar, acogida, en la propia mente y aun en la propia alma de quien es visitado por él” (Zambrano, 2007, p. 256).

En el contexto de la sociedad contemporánea, el amor tropieza con obstáculos y barreras infinitas que configuran la realidad a través de la negación de la vida; una realidad adversa, franqueada por la violencia de todo tipo y el empobrecimiento del amor en los vínculos humanos, pues tal como señala María Zambrano, “el amor se ha ido encontrando sin espacio vital donde alentar, como pájaro asfixiado en el vacío de una libertad negativa” (2007, p. 256).

Partiendo de la problemática de ausencia de amor como síntoma de la descomposición social, consideramos urgente ubicar el amor al mundo y a la vida, como una fórmula necesaria para dotar de sentido a la existencia. María Zambrano habla de una ausencia amorosa que representa a la realidad de nuestro tiempo, porque socialmente se ha concedido mayor importancia a las cuestiones del poder que a la trascendencia del amor. La sociedad de nuestra época vive según los parámetros del éxito y en busca de una felicidad ficticia y se ha configurado a lo largo de la historia un discurso en el que la sensibilidad se asemeja a la debilidad, de acuerdo con la farsa que sostienen las esferas del poder.

El mundo se mantiene como un lugar inhóspito con muy pocas posibilidades de supervivencia. Dadas estas condiciones, el amor al mundo o el compromiso de su preservación, como sostiene Hannah Arendt, resulta fundamental para alcanzar una reconciliación del ser humano con el universo, como afirma Simone Weil que es necesario. No obstante, sigue pendiente una transformación social, para que el lazo que une a los seres humanos esté tejido por la dignidad, la justicia y el amor.

Como establecimos en el primer capítulo, en su tesis doctoral: *El concepto de amor en san Agustín* (2009), Hannah Arendt desarrolla un análisis del concepto de amor al mundo en el que utiliza el término de *amor mundi*<sup>7</sup> para vincular el tema del amor al campo de la política. Una de las principales características de su tesis, además de abonar al concepto de amor agustiniano, es precisamente la manera en la que su filosofía se sustenta plenamente en el amor al mundo, a la vida y a la humanidad. Para Arendt el amor esencial es el amor al prójimo, ya que conforma al *amor mundi* porque nace del amor justo y el amor humano. El argumento principal en el que se sostiene dicha noción es que el ser humano que ama a Dios ama a la humanidad de forma íntegra; en este sentido Arendt dice que “sólo nos convertimos en prójimos para otros cuando estamos aislados en nuestra singular relación con Dios” (2009, p. 601).

El desarrollo del *amor mundi*, en Hannah Arendt, tiene como uno de sus objetivos pensar en los más altos fines de la política. Su reflexión refleja que los seres humanos deben amarse para conservar el mundo en ese “estar juntos”. La filósofa reformula la tesis de San Agustín para hablar del amor al prójimo y convertirnos en ciudadanos del mundo participando en el espacio público.

La concepción del amor en la filosofía de Simone Weil está influida por la visión platónica y el concepto nietzscheano *amor fati*. El argumento fundamental es: “la acción de resistir sin dejarse doblegar”. Tal y como revisamos en las reflexiones de Nietzsche, este concepto nos muestra una necesidad de redescubrir la riqueza simbólica del pasado, sus posibilidades y el encuentro con el sentido de la vida. De alguna manera, también tiene sus implicaciones en la filosofía política. Simone Weil va a considerar que el *amor fati* nos revela que todas nuestras acciones tienen un impacto en todo lo que nos rodea y por lo tanto nos conduce a la responsabilidad de pensar, sentir y actuar en el mundo en una forma creadora para reivindicar la vida y afirmarla.

---

<sup>7</sup>El concepto de *Amor Mundi* tiene implicaciones políticas en la teoría arendtiana, a partir de la lectura de San Agustín. Se diferencia del *Appetitus* (ardiente anhelo de aquello que no se posee), y *Cupiditas* (amor errado por lo terrenal). El amor mundi se aproxima a Caritas, como el amor justo en búsqueda de lo eterno (unión de amor con Dios), para conformar un amor humano que trata de aferrarse al mundo de que forma parte. Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, E. Madrid, 2009 p.16.

La presencia de la filosofía griega en la obra de Simone Weil y María Zambrano nos permite reflexionar acerca de la valoración del mundo, la realidad y el conocimiento de los aspectos éticos de la humanidad a través del tema del amor; al respecto, María Zambrano menciona:

Extrañamente el amor nació, como el conocimiento filosófico, en Grecia, en un momento en que los dioses sin dejar de actuar, permiten al ser humano buscar su ser. Pues diríase que, siendo el amor, el *eros* griego, avidez y hambre, fue lo contrario también ¡creador de distancias, de límites, de fronteras entre lo humano y lo divino que unía y mantenía la distancia! (2007, p. 261).

Las dilucidaciones de Simone Weil y María Zambrano se centraron en tratar de comprender el mundo tal y como es, y proponen amarle tal cual es; de ello se sigue que su pensamiento se entrelaza al *amor fati*, como el amor a los hechos del destino y el amor al orden del mundo como el centro de toda virtud humana. Para Simone Weil, asumir el destino, es la facultad humana de no engañarse, de que es en el porvenir en donde encontraremos un bien capaz de colmarnos. Para lograr el encuentro con el amor basta comprender que el porvenir está constituido de la misma sustancia que el presente. Simone Weil puntualiza que el hallazgo del amor será la mecánica a través de la cual podemos asumir la existencia, porque “nadie se siente satisfecho durante mucho tiempo del hecho puro y simple de vivir. Se pretende siempre algo más. Basta no mentirse para saber que no hay nada en este mundo por lo que se pueda vivir” (Weil, 1995, p. 15). Desde esta perspectiva, la disposición del ser humano para encontrar el amor a la vida consistirá en vivirla tal como es, aun con sus infortunios y sus pesares, alejándose de la mentira y sin rebelarse contra el destino y sus acontecimientos.

Para plantear que el amor es el fundamento de la creación de la existencia, Simone Weil regresa a los griegos y explica que el amor es el “Alma del mundo” y la fuerza creadora de todo origen, “Dios ha creado por el amor y para el amor. Dios no ha creado otra cosa que el amor y los medios del amor. Ha creado todas las formas del amor. Ha creado seres capaces de amor en todas las distancias posibles” (Weil, 1995, p. 65). Esta afirmación, la ejemplifica Weil con una metáfora del fragmento órfico de Aristófanes *Las aves* en su texto *Cuadernos* (2001), en donde dice que el alma del mundo necesariamente es el amor.

El relato órfico describe que el amor es el polluelo del huevo del mundo y, por lo tanto, el amor es el alma del mundo cuya esencia es la sensibilidad, “ser sensible es su propia realidad” (Weil, 2001, p. 585).

Acompasada a las reflexiones de Simone Weil respecto a la creación del mundo como un acto del amor de Dios, en el texto *Dos fragmentos sobre el amor* (1998), María Zambrano describe:

El Dios creador creó al mundo de la nada por amor. Y todo el que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas y en ellas, porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es. Y el que ama queda prendido de esta aspiración, en esta realidad no lograda, en esta entelequia aún no sida, y al amarla, la arrastra desde el no-ser a un género de realidad que parece total y que luego se oculta y aún se desvanece (p. 20).

La posición de María Zambrano respecto al orden divino del amor es muy semejante al planteamiento de Simone Weil: para ambas, el origen primordial del amor tiene su fundamento en Dios. El argumento de que el amor es la fuente creadora y el motor del mundo en la filosofía weiliana, también se sostiene en el concepto de Dios al que define: el Verbo como alma del mundo. Sin profundizar en este concepto, es necesario aclarar que únicamente tomamos la idea de Dios a partir del desarrollo del tema del amor y de la perspectiva de que Dios creó al mundo a partir del amor. Para Weil y Zambrano nuestro ser está dotado por el amor que Dios nos profesa y es lo que permite que se mantenga la existencia. Sin embargo, Weil aclara que, “el amor creador de Dios que nos mantiene en la existencia no es únicamente sobreabundancia de generosidad; es también renuncia, sacrificio” (1995, p. 29). Ambas filósofas argumentan que Dios está en el fondo del alma y que existe un vínculo sensible entre Dios, la Naturaleza y el Ser Humano.

Es necesario señalar que el fundamento del amor en el pensamiento de Arendt, Weil y Zambrano se orienta a la trascendencia del amor divino y el amor a la humanidad, más que a la referencia afectiva que conforma a las relaciones intersubjetivas de pareja (*cupiditas*) el cual se dirige más hacia el tema del deseo y la necesidad. Desde el punto de vista de María

Zambrano, el ser humano se encuentra encadenado a la necesidad y puede ser por su propia decisión, por una falsa idea de libertad, o bien, por una idea errónea del amor.

La filósofa señala, que el ser humano “ha renunciado al amor en provecho del ejercicio de una función orgánica; ha cambiado sus pasiones por complejos, pues no quiere aceptar la herencia divina creyendo librarse por ello, del sufrimiento” (Zambrano, 2007, p. 258).

Tanto Simone Weil como María Zambrano consideran que la trascendencia del amor consiste en que, “no hay más fuerza ascendente que Dios y viene cuando se le mira. Mirarle quiere decir amarle. No hay más relación entre el hombre y Dios que el amor” (Weil, 1995, p.33). La manera en que los seres humanos pueden encontrarse con el amor divino es constatando que todos los bienes de este mundo, pasados, presentes o futuros, reales o imaginarios, son finitos, limitados e incapaces de colmarnos y satisfacer nuestro deseo de bien.

En la filosofía weiliana el amor y el bien están estrechamente relacionados a partir de la realidad sensible. El conocimiento en el que se sostiene el amor tiene que ver con el bien, ya que la soberanía del amor consiste en “amar y desear el bien” (Weil, 1995, p. 37). De acuerdo con esta reflexión, Weil nos dice que: “Conocer la divinidad únicamente como poder y no como bien es idolatría, y poco importa entonces que se tenga un dios o varios. La unicidad del Bien es la única razón para reconocer un solo Dios” (1995, p. 38). El bien como la manifestación de Dios en los seres humanos está por encima del Ser y es la forma en la que podemos entender la unión de amor con Dios.

El *Bien*, como principio filosófico es la diferencia radical que encontramos entre la idea del amor que la cultura ha construido y el concepto de amor que la filosofía concibe. En el pensamiento weiliano el amor es la causa del bien, mientras que la idea del amor como ejercicio subjetivo se circunscribe en una relación de poder que, bajo la mirada de Simone Weil, es sólo una analogía de la idolatría. Para establecer esta diferencia Weil toma como ejemplo un fragmento del *Banquete*, en donde se distinguen los altos fines del amor: “Lo que sufre, lo sufre sin violencia, pues la violencia no prevalece sobre el amor; cualquier cosa que haga, lo hace sin violencia, pues en todas las cosas cada uno acepta la obediencia al amor” (Weil, 1995, p. 45).

Desde la reflexión weiliana, la orientación del amor a Dios es el mecanismo a través del cual se alcanzan las condiciones necesarias para amar y comprender el mundo, también lo es amar y comprender a la humanidad. Para Simone Weil, la única forma de comprender y entender la vida es a través de la unión de amor con Dios: “Dios es tan esencialmente amor, que la unidad, que es en cierto sentido lo que le define, es un simple efecto del amor” (1995, p.67).

Aunque la fuente del amor parte de la idea de Dios como una fuerza que entrelaza lo humano con lo divino, Simone Weil aclara que el logro de la concepción del amor al mundo es algo que sólo le pertenece a la responsabilidad humana, ya que Dios se halla a una distancia infinita de nosotros y su presencia en la creación sólo se establece en forma de ausencia.

De acuerdo con las intuiciones de Weil, Dios se retiró para que podamos amarle y para que podamos ser, en este sentido, el amor es una fuerza que opera desde el interior del ser humano para redimir al mundo a través de las propias acciones. Pero la salvación se logra por medio de la belleza del amor como la capacidad de comunicar y valorar la vida. Para comprender el amor como creación divina, Weil aclara que: “No hay más relación entre el hombre y Dios que el amor” (1995, p .33), en este sentido nuestro encuentro con el amor será a través de la espera de Dios y la idea de bien que habita en el interior del alma.

La presencia del *amor fati* en la obra de Simone Weil también está centrada en la relación entre su pensamiento y su experiencia. Esta unidad le permitió concebir una forma distinta de habitar el mundo y así mismo un mundo que pueda abrigar una humanidad justa y libre. La filosofía weiliana se concentra en analizar los problemas del mundo, la construcción de la vida social y el destino común de la humanidad.

Para María Zambrano comprender que la vida es una actividad incesante aún en su quietud, es una de las condiciones del amor, como también lo es que el ser humano tenga la apertura de aceptación, fuerza y resistencia, para seguir viviendo. En este orden de ideas, María Zambrano señala:

Aceptación y resistencia parecen ser las condiciones últimas de la vida. La primera la lleva a entrar en acción y movimiento, en transformación perenne. La segunda, a preservar, en un cierto canon o medida. La primera es acción incesante; la segunda es conservación (2001, p. 91).

De acuerdo con esta reflexión, se establece que la responsabilidad del ser humano para comprender la vida consiste en su capacidad de resistirla sin degradarse, es decir, integrando la responsabilidad de sus acciones a su manera de vivir partiendo de los principios éticos. Según María Zambrano el problema del ser humano para asumir la vida tal y como se presenta “no es falta de conocimiento, sino una desgana o temor que lo inmoviliza. No puede afrontar el riesgo de la vida, el peligro de decir sí o no” (2001, p. 95). Según Zambrano, la responsabilidad se adquiere al arriesgarse a elegir.

El amor al mundo es uno de los principales fundamentos de la filosofía weiliana en el sentido de que, “la prueba ontológica resulta misteriosa porque no va dirigida a la inteligencia, sino al amor” (Weil, 2001, p. 577). De la misma manera que Arendt y Zambrano, Simone Weil considera que la sensibilidad apertura la capacidad de continuar con la existencia, no en el mejor mundo posible sino en aquél que contiene los grados de bien y de luz. Amar al mundo implica actuar en él a partir de la responsabilidad que tenemos de habitarlo.

Para María Zambrano la naturaleza del ser humano es la búsqueda de sí mismo a través de un alma incomprendida y dirigida solamente por la razón, “¿Qué soy yo?, ¿cuál es mi destino?, ¿qué tengo que hacer ante tal o cual situación?” (Zambrano, 2001, p. 30). De acuerdo con este orden de ideas, encontramos en la obra de María Zambrano el tema de la *esperanza*. En su expresión filosófica, el valor de la esperanza de la que nos habla Zambrano, es más que la pasiva aceptación de la realidad, porque implica el ejercicio del ser humano de engendrarse nuevamente. La esperanza sujeta al ser humano a la existencia en tanto que “la esperanza es, hambre de nacer del todo, de llevar a plenitud, lo que solamente llevamos en proyecto. En este sentido, la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo” (Zambrano, 2001, p. 112). De acuerdo con María Zambrano, a través de la esperanza la humanidad puede responder a sus preguntas y a sus búsquedas, así como habitar el mundo en la realidad que le aloje y regenerar el lazo con la vida.

Pensar que el mundo puede ser diferente y hacer que lo sea, es uno de los movimientos liberadores que caracteriza a la esperanza zambranista, dado que no es un pensamiento ilusorio o una utopía, sino un deseo que se actúa y que busca cumplirse. Bajo estas consideraciones, la esperanza deja de ser un mecanismo imaginario para lanzarse como un deseo puesto en acto.

Simone Weil y María Zambrano, reflexionan sobre la responsabilidad de las propias acciones en conjunto con el tema del amor. En este sentido, también Hannah Arendt considera que la “acción” es una de las bases del *amor mundi*, ya que, son las acciones las que determinan que el ser humano pueda habitar el mundo en armonía para conformar la vida común y la pluralidad en una misma construcción de sentido. Según Hannah Arendt, la acción es la posibilidad de generar el vínculo entre los seres humanos porque es una actividad eminentemente humana donde la existencia cobra sentido.

En su texto la *Condición humana* (2012), menciona que “con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un segundo nacimiento” (Arendt, p. 209). Para Arendt, el mundo aparece en un primer momento al ser humano como un lugar extraño al que llegamos en solitario y en el que nos toca inevitablemente pasar la vida; por esta causa resulta fundamental construir una vida común con quienes compartimos el mundo.

La acción forma parte del amor al mundo porque crea la capacidad de amar entre los seres humanos cuando viven “juntos”. El mundo es un espacio común en el que se desenvuelve la vida, y el ser humano participa en este movimiento para hacer funcionar el mundo a través del principio de la acción. En este orden de ideas Arendt explica que:

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos. [...] Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él (Arendt, 2009, p. 207).

El amor al mundo en la filosofía arendtiana está constituido en términos existenciales y políticos. Arendt plantea la perspectiva política de la “Natalidad” como el acontecimiento que nos relaciona con el mundo y con los demás seres humanos. Para Arendt la Natalidad es un comienzo, sin embargo, “este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 2012, p. 207). Lo que Hannah Arendt quiere decir es que el ser humano llega al mundo con la facultad de iniciar y que, a pesar de la experiencia dolorosa de la realidad del mundo existe la posibilidad de nacer de nuevo. En defensa de la concepción de natalidad, Arendt realizó una

crítica a la idea de Heidegger de que el ser humano es un “ser hacia la muerte”. En desacuerdo con la tesis de Heidegger, Arendt argumenta que, “los seres humanos, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar” (2012, p. 264). A partir del tema de la natalidad Arendt creyó en la reivindicación de la vida y la capacidad del ser humano de reconciliarse con el mundo. Para la filósofa, la natalidad es el milagro que salva al mundo y a los seres humanos de su ruina normal y natural.

Arendt pensó el *amor mundi* preguntándose: ¿de qué manera los seres humanos deben amar y conservar el mundo? Sus reflexiones la condujeron a proponer la acción y la libertad como los elementos que conforman el amor. Sin embargo, para María Zambrano, al haber hecho de la libertad el *a priori* de la vida, el amor fue abandonado y el ser humano se quedó con la definición de una libertad vacía. Desde la postura de María Zambrano, la libertad sólo se realiza cuando está vinculada con el amor, “bajo esa luz, la vida humana descubriría el espacio infinito de una libertad real, la libertad que el amor otorga a sus esclavos” (Zambrano, 2007, p. 256).

La idea de María Zambrano de vincular el amor con la libertad, es un parteaguas para la filosofía, ya que la mayoría de las nociones acerca de la libertad resultan contradictorias. De acuerdo con esa idea falsa de “libertad en el amor” se han configurado relaciones humanas degradantes que se sostienen en la instrumentalización de los vínculos. El ser humano ha creado una libertad ilusoria basada en el individualismo, en la ausencia de responsabilidad con el otro y en la negación de la realidad. Es por ello que el vínculo entre el amor y la libertad que María Zambrano formula, nos permite considerar el sentido de responsabilidad del ser humano con sus iguales y con el mundo.

Uno de los temas de la filosofía weiliana que nos orienta a pensar el orden del mundo, es el de las necesidades del alma, las cuales son vitales para la existencia del ser humano y su relación con el mundo. Para Simone Weil, el cumplimiento de dichas necesidades es fundamental para establecer la capacidad de amor por la vida.

Las necesidades del alma son tan indispensables a la vida humana como lo son las necesidades del cuerpo, sin embargo, “no se las debe confundir nunca con los deseos, los caprichos, las fantasías o los vicios. También es preciso discernir lo esencial de lo accidental”

(Weil, 1996, p. 26). Existen necesidades que tienen que ver con la vida moral independientemente de la vida física, las cuales deben ser satisfechas porque son elementales para compartir el mundo con los otros y resguardar la existencia.

Las necesidades del alma cuando están cubiertas, nos dan la facultad anímica para reconciliarnos con la existencia, tal como Weil señala: “Todo el mundo es consciente de que hay crueldades que atentan contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo. Son las que le privan de cierto alimento necesario para la vida del alma” (1996, p. 26).

Simone Weil propone como una de las principales necesidades del alma el *orden* y enfatiza que el desorden degrada la vitalidad, las relaciones y las actividades humanas convirtiendo a los seres humanos en infrahumanos. Esta lectura cuestiona el desorden social, los efectos de la opresión y la violencia sistemática, que degradan la vida a través de la fuerza, las normas ciegas y el poder.

La importancia del orden mantiene nuestro amor por la belleza del mundo, que se construye a través de la atención y satisface nuestro deseo de bien, a pesar de la desdicha y la injusticia social que tejen la trama de la vida.

La contemplación de auténticas obras de arte, y más aún de la belleza del mundo, e incluso más aún, la contemplación del bien desconocido al que aspiramos, puede afirmarnos en el esfuerzo de pensar continuamente en el orden humano que debe ser nuestro primer objeto de atención (1996, p. 29).

La responsabilidad es otra de las necesidades del alma donde se sitúa el amor al mundo. Como podemos identificar, el *amor fati* de Nietzsche está presente en las intuiciones de Simone Weil, sobre todo, con relación a la responsabilidad de las propias acciones. En palabras de Nietzsche: “Cuidado pues, con lo que deseamos, con lo que hacemos, con lo que omitimos o permitimos luego volveremos sobre ello porque el eterno retorno conlleva a tal grado de responsabilidad” (1999, p. 233).

El compromiso que tenemos con el mundo va más allá de nuestro destino individual, pues nuestras decisiones y acciones impactan en el exterior. En este sentido, la responsabilidad implica la facultad de decidir más allá de los propios intereses para asumir el compromiso

que tenemos con el mundo y con quienes lo compartimos. Para cumplir el compromiso que el ser humano tiene con el mundo, Weil propone que es necesario “observar la casualidad histórica. La fatalidad y la casualidad. Causa y condición. Condición y posibilidad. Posibilidad y opción” (2001, p. 571).

Siguiendo con el tema de las necesidades del alma, Simone Weil aclara la distinción entre la necesidad y el deseo, para comprender que la necesidad es una característica ontológica para pensar el orden del mundo. En su lectura a Weil, la filósofa Chiara Zamboni menciona que:

Inserto en el universo, el ser humano es un ser esencialmente necesitado, dependiente de la necesidad cuya realidad experimenta como imposición del mecanismo de la naturaleza que engendra las necesidades del alma y del cuerpo, que, a su vez y en un plano antropológico definirían su existencia...las necesidades son los hechos en los que esta elemental experiencia se muestra en su existencia cotidiana y concreta (1995, p. 73).

Desde la perspectiva de Simone Weil, el cumplimiento de necesidades como: la protección de la violencia, la vivienda, el vestido, los cuidados, el calor, la higiene, entre otras, están más que nada relacionadas a la vida moral y no satisfacerlas desvitaliza la existencia del ser humano, “allí donde faltan, hay una reducción del ser humano a materia: condición de desesperación y máxima privación” (Zamboni, 1995, p. 74). Las necesidades del alma cuando son cubiertas, permiten la comprensión de la realidad del mundo en su condición material y espiritual. En cambio, cuando no se satisfacen, el ser humano se vive en el desarraigo y el desamparo anímico.

Simone Weil aborda el tema del deseo, diferenciándolo del concepto de *deseo* freudiano que se establece bajo la lógica de la búsqueda de aquello que nos falta. De acuerdo con Simone Weil, la satisfacción de las necesidades es vital, en cambio el deseo, no es necesario para la supervivencia. Las necesidades se aquietan una vez que han sido satisfechas, mientras que el deseo siempre vuelve a lanzarse sobre los objetos para huir del vacío.

En la lectura de Weil encontramos una relación entre el deseo y la presión de la opinión pública que se encarga de crear los objetos deseables de acuerdo con la imposición de los

valores sociales. En este sentido, Weil considera que, se desea lo que es deseado por los otros para pertenecer a esta sociedad.

Es necesario comprender la diferencia entre las necesidades del alma y la satisfacción del deseo para entender que el amor es la fuerza que verdaderamente sostiene la vida. Simone Weil argumenta que la confusión entre el deseo y las necesidades a menudo generan un conflicto en el alma por no saber distinguir entre amor y deseo: “así, pues, tengo necesidad de que me amen y me aprecien aquellos que amo; pero ¿por qué debería desearlo?” (Weil, 2000, p. 127).

El deseo en su mecánica se repite porque hay una incapacidad de soportar la monotonía de la existencia, mientras que el amor permite aceptar y soportar la vacuidad. Weil expresa que, sólo cuando amamos las cosas del mundo el deseo puede transformarse en una potencia. Únicamente la fuerza del amor nos permite ver y sentir que hay algo más allá de la supervivencia, pues en la vida existe una tensión entre la necesidad de la existencia como: nacer, vivir, morir, amar, ser amada. Aunque hay una notable diferencia entre la concepción del amor y el deseo, Weil rescata la noción del deseo para pensarlo como una posible potencia que puede ser orientada al absoluto, es decir, “atar el deseo a lo que no se cansa. El Motor Inmóvil. Es el eje de los polos. En el universo es el movimiento del cielo de las estrellas fijas, en el hombre, aquello que le es análogo” (Weil, 2000, p. 321).

La configuración del deseo en la filosofía weiliana, nos lleva a diversas disertaciones acerca de su función en la vida humana. En algún punto Weil llega a coincidir con Freud en que cualquier cosa puede ser objeto de deseo, más no sólo se orienta a la sexualidad, por ello es necesario reconducir el deseo a las cosas elevadas, como un deseo de Dios. De acuerdo con la idea de Simone Weil, la filósofa Maite Larrauri afirma que “el sujeto, espontáneamente, ignora o falsea su deseo de absoluto al confundirlo con el deseo de esto o de aquello” (1995, p. 99). Mas, el deseo puede liberarse por el dominio de sí, o bien, por la vía del amor.

De acuerdo con la interpretación de Chiara Zamboni, la propuesta weiliana del deseo consiste en reformular el *eros* platónico descrito en *Banquete* a través de las dicotomías: carencia y astucia, miseria y recurso, miseria y perfección. Simone Weil considera que sólo a través del

amor podemos aceptar el vacío y la insatisfacción causada por los objetos del deseo, el frustrante vacío de la existencia y la condición desdichada del mundo.

Pese a que la historia de la humanidad ha acontecido bajo los estragos de la violencia, habitamos un mundo lleno de multiplicidades que son exactamente como son y a partir del amor se constituye la comprensión y aceptación de esta realidad. Weil señala que, “la implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades-todo es amor divino” (2001, p. 610). Para Weil, el amor es la fuerza que mueve todas las cosas de este mundo, inclusive las desgracias tienen que ver con el amor divino. Sin embargo, frente a las desgracias la potencia del amor llega a ser indestructible y el mal como una fuerza que invade y domina por doquier, nunca degrada al amor.

María Zambrano y Simone Weil tomaron como ejemplo el personaje de Antígona de Sófocles, como una de las figuras femeninas que representan la trascendencia del amor, por lo que vale la pena mencionar un breve fragmento de Antígona a través de la lectura de ambas filósofas.

Simone Weil en *La fuente griega* (1990) dice que Antígona de Sófocles es un ser valiente y altivo que lucha completamente sola contra una situación intolerable y dolorosa. “Se inclina bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; por momentos su coraje se quiebra; pero se mantiene firme y jamás deja que la desgracia la degrade” (p.59). Desde la mirada de Weil, el drama de Antígona, aunque es doloroso, no deja nunca una impresión de tristeza, más bien nos deja una impresión de serenidad.

A partir de la narración de Simone Weil, en la historia de Antígona hay elementos del valor del amor que impregnan a esta trágica y heroica personaje. En el lamento de Antígona se manifiesta el abandono simbólico de Dios y se cuestiona lo bueno y lo malo como aspectos fundamentales de la ética.

María Zambrano sostiene que, cuando Antígona se reconoce sola y sin dioses revela su valor humano y trasciende. Antígona es un personaje que trasciende; trascendió la ley de su propia ciudad, la de su familia, la de sus dioses, trascendió a sí misma. Aunque para María Zambrano y Simone Weil el amor tiene un origen divino, su manifestación en el mundo es totalmente

humana. Antígona es abandonada por sus dioses y sometida a la injusticia que descalifica su acto de amor, bajo esta perspectiva, “el amor está siendo juzgado por una conciencia donde no hay lugar para él, ante una razón que se le ha negado. Y así queda como enterrado vivo, viviente pero ineficaz, sin fuerza creadora” (Zambrano, 2007 p. 260). Desde el punto de vista de María Zambrano la sentencia de Antígona se interpreta como el destino inevitable del ser humano cuando el amor no tiene espacio para trascender.

Antígona es el ejemplo de que “somos seres que conocen, que quieren y que aman, y nada más al poner nuestra atención en los objetos del conocimiento, de la voluntad y del amor, reconocemos la evidencia de que no existen objetos que no sean imposibles” (Weil, 2001, p. 621). Consideramos que, de alguna manera, el mito de Antígona también está relacionado con el *amor fati*, porque contiene el sentido de la responsabilidad de los propios actos al decidir en función del amor: Antígona eligió y aceptó su tragedia. En este mismo orden de ideas, discernimos que la responsabilidad justamente consiste en la facultad de constituir el mundo a través de nuestro propio relato, nuestras acciones y decisiones.

Similar a la concepción de la responsabilidad weiliana, María Zambrano también argumenta que la responsabilidad es una tarea ética que implica que el ser humano asuma el proyecto de su propio destino. Para la filósofa no se es ser humano por haber nacido como tal, sino cuando se asume serlo, es decir, hay que tomar el curso de la propia vida y de sus propios despertares.

La filósofa Rubí Gómez, desde una lectura weiliana, considera que el concepto de *amor fati*, nos permite “pensar los problemas éticos y políticos de la sociedad contemporánea” (2016, p. 246). Ya que, frente a los problemas de la opresión y la inestabilidad social pensar el amor a la vida es fundamental. En este mismo orden de ideas, nos damos cuenta que en la filosofía weiliana aparece la posibilidad de la esperanza, del “milagro” que sólo puede ser provocado por el amor a la humanidad. En palabras de Simone Weil: “¿Qué significa una vida humana cuando no se dispone a cambiar el mundo?” (2006, p. 65).

Sólo a través de la acción constituida en su sentido moral, podemos plantear una transformación social, para ello es necesario entregarse a la vida y ser para la vida. La responsabilidad y la acción son algunas de las claves para encontrar la verdad del mundo en

la dimensión política, tal como señala Rubí Gómez: “Para lograr la posibilidad humana de una vida justa compartida con todos los otros que habitan el mundo como nosotros, es preciso contar con parámetros de actuación que permitan la convivencia y eviten la autodestrucción” (2016, p. 256).

La acción humana es el vehículo a través del cual podemos confluir con la existencia, participar en la construcción del mundo, asumir los hechos del destino y la inevitabilidad del azar, en palabras de Simona Forti: “Es necesario actuar de tal manera que se evite que el mundo se disuelva y olvide: tal es el único objetivo del estar juntos sobre la escena pública, estar en común gracias al mundo y por amor al mundo” (2001, p. 345).

Desde la lectura de Nietzsche encontramos que el *amor fati*, no es una perspectiva utópica y mucho menos una construcción fantástica de la realidad, tampoco una panacea para evitar el sufrimiento, sino el acercamiento a la realidad concreta en su justa medida. Amar la vida nos encauza a establecer un compromiso con el mundo que habitamos y con quienes lo compartimos. A través de las lecturas de Simone Weil, vemos que tanto el mundo como la realidad son el objeto al que todos los seres humanos debemos consagrar nuestro amor y responsabilidad.

Uno de los objetivos de la presente investigación consiste en proponer que el amor en su sentido filosófico, es el sostén para la continuidad de la vida y la recuperación del mundo, un mundo devastado a consecuencia de la descomposición social. En el pensamiento de las tres filósofas, se aclara la conceptualización del amor como una fuerza, una mecánica, un instrumento, que logra materializarse a través de la acción, de la responsabilidad, del compromiso con lo que nos rodea y que va más allá de simplificar el amor a una emoción o sensación pasional. A través de las reflexiones de las tres filósofas hemos encontrado varios diálogos en común de acuerdo con la forma en que ellas pensaron y sintieron el mundo. En Arendt, Weil y Zambrano el tema del amor las lleva a coincidir sobre la presencia indispensable del amor en el orden del mundo. En sus argumentos encontramos que el amor es una potencia superior al mundo que vemos, y es elemental para que pueda desarrollarse la humanidad. En este sentido, tanto el amor a la vida, como el amor al mundo, marcan la pauta para que los seres humanos participen en las necesarias metamorfosis para conformar un

mundo habitable, un mundo diferente a este mundo fabricado sin condiciones dignas de existencia.

## **2.2 Sentir, pensar y actuar en el mundo: hacia una razón que siente y un corazón que comprende**

*Hay, sí, razones del corazón, hay un orden del corazón que la razón no conoce todavía.*

*Pero alguna vez intentó conocerlas. Desde distintos puntos de vista se ha lanzado el hombre a levantar los velos que cubren el oculto orden de su alma.*

María Zambrano

El análisis del tema de la realidad y las cualidades ontológicas y políticas del mundo es uno de los entrecruces más importantes del pensamiento de las filósofas con las que estamos dialogando. Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, además de reflexionar sobre el amor, una vez más coinciden en sus discernimientos acerca de la existencia y la constitución del mundo en el contexto de la filosofía política y el existencialismo.

Las tres filósofas toman como punto de referencia la importancia de la sensibilidad relacionada con el pensamiento, como uno de los medios fundamentales para entender la realidad. En sus reflexiones encontramos que la comprensión de la vida cobra un sentido profundo, una visión del mundo diferente, que hasta cierto punto critica a la tradición filosófica que prioriza a la racionalidad como el acto más elevado de la capacidad humana. La postura de las tres filósofas nos apertura a plantear que, además de la razón, lo sensible es un espacio del ser capaz de dotar a la vida de un sentido amoroso.

Antes de plantear el vínculo entre sensibilidad y la razón, es necesario esbozar la noción de realidad que las tres filósofas conciben. En su obra, *La condición humana* (2009) Hannah Arendt propone tres actividades fundamentales para las condiciones de la vida, y la configuración de la realidad, tales actividades son: labor, trabajo y acción, todas ellas son necesidades vitales como lo son las necesidades del alma de Simone Weil.

Arendt explica a la labor como una actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, ligada al proceso de la vida, es decir, “la condición humana de la labor es la misma vida” (2009, p. 21). La condición humana del trabajo es la mundanidad, y es la actividad no natural de la exigencia del ser humano que proporciona un “artificial mundo de cosas”. La acción de la cual ya hemos hablamos en el apartado anterior, es aquella actividad que se da entre los seres humanos, sin la mediación de cosas o materia y corresponde a la pluralidad. A su vez, estas tres actividades están relacionadas con las condiciones más generales de la existencia las cuales son: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. Este entramado es fundamental para explicar la realidad como un constructo del ser humano, ya que, desde la mirada de Arendt, “la condición humana abarca más de las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre. Los hombres son seres condicionados ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (2009, p. 23).

Arendt considera que este mundo formado por las actividades humanas a su vez arrastra al ser humano a la fuerza mecánica del mundo para ser parte de él, es decir, “el choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora” (2009, p. 24). Para Arendt la forma de pertenecer es que los seres humanos conformen el mundo a través de su actividad en él y en una vida común con los otros, de modo que lo que caracteriza a la condición humana en relación al mundo y a la realidad es que los seres humanos viven juntos: “Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testimonia la presencia de otros seres humanos” (Arendt, 2009, p. 37).

De acuerdo con la reflexión anterior, resulta significativo identificar que a pesar de que la realidad se constituye a partir del espacio común entre los seres humanos, no se ha encontrado una garantía que evite la destrucción del mundo, quizás porque todos están encerrados en su propia experiencia singular a la que llamamos individualismo moderno. Para Hannah Arendt la ausencia de participación y acción en las cosas del mundo no sólo da como resultado que el ser humano se prive de la realidad, sino que además se priva de la existencia misma. Es por lo que considera indispensables cada una de las actividades humanas como la labor, el trabajo y la acción.

Una de las reflexiones más relevantes de Hannah Arendt para describir la condición humana, que además tiene sus puntos de convergencia con el tema del amor y el bien, tiene que ver con la discusión de, si existe la posibilidad de que el ser humano llegue a ser sabio y bueno. Para la filósofa, el amor a la sabiduría como el amor a la bondad se determinan como actividades que deben tener un impacto en el mundo exterior. En este punto aplica el argumento de que hay cosas que necesitan mostrarse para ser, o bien, ocultarse para existir. Bajo estas consideraciones, los actos de bondad se legitiman como tal a partir de que se mantienen ocultos y no son causa de presunción. Arendt plantea que, “las buenas acciones, puesto que han de olvidarse instantáneamente, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. Verdaderamente no son de este mundo” (2009, p. 81).

En este mismo orden de ideas, interpretamos que quizás los actos que corresponden al amor son los que tienen que demostrarse para hacer palpable su existencia, lo cual se liga a la idea de que el ser humano que ama la bondad “nunca puede permitirse llevar una vida solitaria, y, no obstante, su vivir con otros y para otros ha de quedar esencialmente sin testimonio y carente en primer lugar de la compañía de sí mismo”. (Arendt, 2009, p. 81). La posibilidad de demostrar el amor y confluir en armonía con los otros, puede ser una de las principales manifestaciones del amor al mundo y el amor a la humanidad que nos reconcilia con la existencia. Sin embargo, aparece la desgarradora realidad de este mundo en el que sus habitantes muy pocas veces viven en armonía y muy pocas veces en amor.

En el texto, *De la historia a la acción* (1995) Hannah Arendt realiza un análisis de “la banalidad del mal” tomando como referencia los actos criminales de Eichmann en la segunda guerra mundial. Para tratar de comprender el holocausto, la filósofa menciona que, “no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt, 1995, p. 109). Con este caso, Arendt analiza la importancia del pensamiento como un proceso que permite examinar y reflexionar sobre lo que acontece en el mundo, pero, además, es a través de este ejercicio del pensamiento, como se pueden discernir las propias acciones y el conocimiento de sí.

Para tratar de responder a la pregunta ¿Qué es el pensar? Arendt considera que el ser humano tiene una necesidad de pensar más allá de los límites del conocimiento, así como de utilizar sus capacidades intelectuales no solamente para conocer y hacer. La relevancia del

pensamiento tiene que ver con algo más que la capacidad de inteligir y la apropiación del conocimiento, ya que la actividad de conocer se remite sólo a eso. Por el contrario, “la necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando” (Arendt, 1995, p. 114).

Para Arendt, pensar tiene que ver con el deseo de comprender y aquí se establece la distinción entre pensar y conocer. El pensamiento debe distinguir las cosas del mundo en un escenario ético y a través del sentido común, ya que “el problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón” (Arendt, 1995, p. 115).

Arendt sostiene que la capacidad de pensar debe ser posible para todo el mundo y no sólo un privilegio de unos pocos; tampoco se puede esperar del pensamiento ningún código moral que regule las conductas de los seres humanos. En este punto nos detenemos a cuestionar que, en nombre de la razón llegan a considerarse los sabios como los “buenos” en palabras de Arendt: “debemos rastrear experiencias y no doctrinas” (1995, p. 118).

Desde la perspectiva arendtiana la razón no basta para discernir el bien y el mal, el pensamiento por sí mismo no es suficiente para transformarnos en mejores seres humanos o para llevar a cabo la mejor de las acciones. Arendt toma como referencia a Sócrates para sostener que lo que constituye a la vida común no es precisamente un grupo de sabios que adoctrinen e impongan su pensamiento sobre los demás para marcar a través de su conocimiento las fórmulas de la vida.

Brevemente, propongo tomar como modelo a un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada, ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y hacer. Habrán adivinado que me refiero a Sócrates y espero que nadie discutirá seriamente que mi elección esté históricamente justificada (Arendt, 1995, p. 119).

La gran importancia que Arendt le concede a Sócrates es porque él propone que la actividad de pensar tiene que ver con la facultad de usar el pensamiento para ponerlo en acto en la realidad concreta, ya que es justo a través de la acción como el conocimiento adquiere su valor. Siguiendo a Sócrates, Arendt considera que el pensamiento tiene un verdadero sentido

cuando se ocupa de conceptos como la justicia, la felicidad, la templanza, el placer etc.; lo cual, al mismo tiempo, dota de sentido todo cuanto ocurre en la vida mientras estamos vivos.

Desde las reflexiones de Sócrates el sentido de la vida tiene que ver con *Eros*, el amor que se sostiene en el deseo y la búsqueda de las cosas dignas del amor, tales como la belleza, la sabiduría y la justicia. Además, son cualidades de la naturaleza del ser humano y pensarlas nos lleva a un contacto interior y a un encuentro con la propia alma para discernir lo que somos; la relación con el mundo que habitamos y la relación con quienes lo compartimos.

La propuesta de Arendt acerca de la actividad de pensar va más allá de los criterios establecidos por el positivismo y el racionalismo. La relevancia de su filosofía consiste en que el conocimiento deja de ser un asunto marginal y permite que el ser humano tenga la capacidad de no dejarse llevar de manera irreflexiva por lo que hacen o creen los demás; en síntesis, hay algo más que hacer con el pensamiento.

Ya que, el pensar, como tal, beneficia poco a la sociedad mucho menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas lo que es el “bien”, y no confirma, más bien disuelve, <<las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que las cosas se desmoronan: el centro no puede sostenerse;/ pura queda suelta por el mundo>>cuando<<los mejores no tienen convicción, y mientras los peores/están llenos de apasionada intensidad>> (Arendt, 1995, p. 136).

El pensamiento debe estar conjugado a la acción para establecer los criterios que implican destruir doctrinas, valores, teorías y convicciones. Desde la mirada de Arendt, el pensamiento es útil cuando tiene sus implicaciones políticas porque esto le otorga un efecto liberador sobre la facultad del juicio, considerada como la más política de las capacidades humanas. Siguiendo la tesis kantiana, Arendt refiere que la capacidad de juzgar como la facultad de discernir que está “bien” que está “mal” no coinciden con la capacidad de pensar, pero ambos conforman la conciencia moral y la conciencia del mundo.

Tener conciencia de la realidad del mundo resulta una posibilidad transformadora e incluso creativa, en palabras de Arendt: “La manifestación del viento del pensar no es el

conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en los que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí” (1995, p. 137).

Hannah Arendt establece la valoración de que “tanto el amor a la sabiduría como el amor a la bondad, si se determina en actividades filosóficas y en el bien obrar tienen en común que llegan a un fin inmediato, que se cancelan a sí mismos...” (Arendt, 2009, p. 81). Esta idea desencadena la discusión ética de distinguir al ser humano como sabio o bueno, sin embargo, la filósofa considera que el ser humano que ama la bondad nunca podría vivir en solitario porque la acción es la única manifestación del amor al mundo.

Pensar un mundo sensible es uno de los principios que nutre a la filosofía ya que toma su distancia del individualismo, el androcentrismo y la racionalidad patriarcal. Cabe señalar que una de las cuestiones que reconocemos en el pensamiento de las tres filósofas, es justamente la importancia que conceden a la experiencia sensible que conecta su vida con su obra y de ello se desprende su capacidad de comprender el mundo a través de una mirada diferente donde la filosofía adquiere el valor que la raíz de su palabra propone para apreciar la vida: una conjugación entre el amor y el conocimiento.

Recuperando la influencia del pensamiento griego, María Zambrano al igual que Hannah Arendt tomo como ejemplo a Sócrates, en este caso para hablar del valor de la experiencia:

Sócrates perseguía y dio la vida por hacer: transformar el simple vivir, la vida que se nos ha entregado y que llevamos de un modo inerte, en eso que se ha llamado experiencia. Experiencia que forma esa primera capa, la más humilde, del saber “de las cosas de la vida” y sin la cual ningún antiguo hubiera osado llamarse filósofo (2007, p. 200).

Para María Zambrano la realidad que nos rodea, “es no sólo la que el pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas” (Zambrano, 2007, p. 191). Desde la mirada de Zambrano definir la realidad implica el reconocimiento de que hay algo más que la razón que todo penetra, una realidad que está en otra región y que pertenece a un plano del ser que está más allá de los linderos del pensamiento.

María Zambrano argumenta que fue a partir del pensamiento cartesiano que la racionalidad se apoderó del ser humano dejando fuera cosas que también pertenecen a su condición, en este sentido argumenta que “al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un modo único: el de la conciencia” (2007, p. 191).

De acuerdo con la concepción de la realidad que María Zambrano pone sobre la mesa, vemos que, en la medida en que el ser humano se sujetaba de la razón como la forma primordial del conocimiento del mundo al mismo tiempo se generaba un sesgo en las funciones que el alma desempeña de modo que, se empequeñecía el sentido de la vida. La reducción de la realidad al horizonte de la razón era propia del idealismo que dejaba de lado la multiplicidad de las cosas reales. Según María Zambrano, tomar en cuenta sólo el pensamiento para tratar de entender la realidad implica vivir fuera de la vida.

La razón se concebía como el camino que alumbraba la naturaleza del ser humano además de su carácter trascendental y sólo a través de la racionalidad podían ser pensados el ser y la libertad. Sin embargo, Zambrano señala que: “entre la naturaleza y el yo del idealismo, quedaba ese trozo del cosmos en el hombre que se ha llamado alma” (2001, p. 25). En este sentido, nos damos cuenta de que la razón toca sus límites cuando no domina y no atraviesa los territorios del alma en donde se aloja lo sensible que la habita.

Desde la perspectiva de María Zambrano la sensibilidad la encontrábamos en la poesía y en su expresión poética; la sensibilidad se buscaba así misma en la naturaleza, “en sus propios abismos y sus propias tempestades, entenebrecidos por la luz de la razón” (Zambrano, 2001, p. 26). La necesidad de controlar a la naturaleza y pensar al ser humano íntegro y dueño de su destino, engendró la idea de una razón íntegra también, y justo a partir del intelecto, fue como se explicó el movimiento de la vida bajo la consigna de ignorar lo que emanaba de la sensibilidad.

La descalificación racionalista de la sensibilidad consistió en confinar esta parte del ser humano a mera subjetividad. María Zambrano señala, que en Hegel aparece el sentir en una desvalida condición que la objetividad racional debe fulminar porque sólo pertenece a las pasiones y a los sentimientos que nublan la razón.

El idealismo alemán brotó, sin duda, del frenesí de este modo de sentir que pretende ganar todo el vivir. Ese anhelo que los filósofos neoplatónicos llevaron también a su extremo bajo el nombre de “vida contemplativa”, “vida de ángeles”, “vida sin cuerpo en el cuerpo”, que decía Plotino (Zambrano, 2007, p. 195).

De acuerdo con la reflexión anterior, Zambrano considera que la influencia de la modernidad post-cartesiana y post-hegeliana, concebía a la razón como el único medio para relacionarse con la realidad, de esta manera el intelecto se impone al ser humano abandonando las cosas del espíritu y aproximándose a una especie de naufragio existencial. Este naufragio sólo consiguió desarmar la realidad de la experiencia sensible ya que, “hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer” (2007, p. 197). A partir de este discernimiento, vemos que el despojo de la capacidad sensible hace del ser humano un cuenco vacío lleno de racionalidad, pues el intelecto no es suficiente para comprender la vida y sus padecimientos.

En este punto encontramos un puente entre la noción del padecer en María Zambrano y la desdicha weiliana, como una de las características principales de la realidad. En el momento que Weil plantea el encuentro entre sensibilidad y pensamiento para un entendimiento de la realidad, aclara que la sola razón no es suficiente para llegar al conocimiento real del mundo y por ello dedica gran parte de sus escritos al tema de la desdicha, considerándola como una condición para el entendimiento del mundo y un vehículo para soportarlo. Para ambas filósofas la condición humana contiene algo más que la capacidad de entender, es ahí en donde la sensibilidad cobra importancia para que la vida tenga algún sentido. Tal como señala María Zambrano, no sólo somos sujetos del conocimiento, “el sujeto puro del conocimiento, sin duda que existe, pero no solo” (Zambrano, 2007, p. 198).

En su texto *Sobre la ciencia* (2007), Simone Weil realiza una lectura de Descartes para reflexionar acerca de la función de la racionalidad y el valor de la experiencia en el conocimiento de la realidad. En la introducción de este texto, Weil comienza argumentando que: “La humanidad empezó como empiezan todos los hombres, sin tener ningún conocimiento salvo la conciencia de sí y la percepción del mundo” (Weil, 2007, p. 11). A lo largo de los tiempos, el ser humano ha estado inmerso en la búsqueda de la comprensión de

la realidad y en este proceso el saber se ha constituido como el elemento legítimo para resolver las cuestiones de la existencia.

Las lecturas cartesianas aluden a que a través del estricto ejercicio de la razón se puede llegar al conocimiento, sin embargo, Weil argumenta que hay más factores implicados en el entendimiento de la realidad y discute filosóficamente el planteamiento de Descartes para darle el lugar a la sensibilidad.

Weil cuestiona si el origen de la ciencia de alguna manera sustituyó el mundo sensible por un mundo inteligible y recupera la reflexión de Descartes donde plantea que los sentidos resultan engañosos: “cuando Descartes pretende buscar la verdad, cierra los ojos, tapa sus oídos, borra incluso de su pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o al menos, dado que eso apenas si puede hacerse, las refuta como vanas o como falsas” (Weil, 2007, p. 18).

Al inaugurarse el racionalismo moderno a partir del fundamento cartesiano que implica abstraerse a las sensaciones para dar lugar al pensamiento, la filosofía parece concebirse sólo a partir de la duda y la razón como los principios para llegar al conocimiento. Sin embargo, lo que descubre Simone Weil en su lectura a Descartes es que, lo que finalmente él planteaba es la cautela de guiarnos por el simple testimonio de los sentidos. Bajo estas consideraciones, la lógica cartesiana se configuró por “reemplazar las cosas que sentimos por cosas que solamente podamos comprender” (Weil, 2007, p. 19). Descartes sólo confía en la razón y como fundador de la ciencia moderna deja establecida la sustitución del conocimiento de la naturaleza del ámbito de los sentidos al ámbito de la razón.

La relevancia del pensamiento cartesiano no sólo tiene que ver con el valor que le concedió a la razón, Weil señala que, “según él, hay una sabiduría común mucho más cercana a la filosofía verdadera, que es para la mente lo mismo que los ojos son para el cuerpo” (Weil, 2007, p. 42). De acuerdo con esta reflexión, suponemos que aquello que intuía Descartes se encuentra a luz del pensamiento kantiano, que es la capacidad de juzgar.

Simone Weil menciona que para ser cartesiano es necesario dudar de todo y examinar todo por orden sin creer en nada más que el propio pensamiento; más la filósofa llegó a la conclusión de que ese “algo más” en Descartes no tiene que ver con la genialidad, ni con sus

conocimientos matemáticos y físicos, “no tendría en común con él más que ser un ser humano y haber decidido creer solamente en sí mismo” (Weil, 2007, p. 45).

Si bien, el racionalismo ha sido el ejercicio filosófico por excelencia, en la filosofía weiliana y zambranista además de la razón, la capacidad de sentir el mundo es la potencia que permite la valoración de la realidad para explorar otras regiones del ser que enlazan al ser humano con la vida.

Uno de los temas fundamentales para comprender la concepción filosófica de la sensibilidad tiene que ver con la idea del alma; sin profundizar en este concepto el cual se desarrolla ampliamente en el pensamiento de Platón, nos concentramos en el análisis de María Zambrano. Ella sostiene que en cada época de la historia de la humanidad hay una búsqueda incesante de la comprensión de la verdad y la filosofía misma ha tropezado con que la sola razón no alcanza para dilucidarla, “pero pasión y razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda” (Zambrano, 2001, 21).

La dimensión de la sensibilidad clarifica un saber superior sobre el ser humano y su vida, ya que hay cuestiones en el interior del alma humana que no pueden responderse ni conceptualizarse. La razón presenta una fragilidad para conferir certezas y dar dirección a un proyecto vital. María Zambrano sostiene que, “la razón pura de la filosofía ha perdido su antiguo papel fundamentador del sentido de la vida para devenir en una razón científico-instrumental, incapaz de ofrecer respuestas a los interrogantes éticos del sujeto” (2009, p. 18). A partir de esta reflexión identificamos la crítica que María Zambrano realiza a la racionalidad occidental, pues considera que ha dejado desasistida a la vida, abandonándola a su primitiva confusión y problematicidad. Así mismo, denuncia a la tradición filosófica por separar la sensibilidad de la razón, cuya consecuencia fue imposibilitar la tarea ética del ser humano de autocreación de la vida.

En el fragmento *La metáfora del corazón* (2001), María Zambrano realiza un análisis de la condición sensible del ser humano tomando en cuenta la representación cultural del corazón y explica que la intelectualidad ha sido la función más decisiva del conocimiento; en ese sentido “el corazón” ha sufrido más altibajos que la razón. Para Zambrano “el corazón lo ha

sido todo, hasta la sede del pensamiento en Aristóteles, todo poéticamente y en las religiones; lo sigue siendo aún para las criaturas sin letras...Ha sido la entidad más implacablemente condenada al destierro, más rápidamente expulsada de la vida culta” (Zambrano, 2001, p. 62). La metáfora del corazón alude a la simbolización de lo que ha representado la sensibilidad y el amor a lo largo de la historia de la humanidad. A través del mundo sensible la humanidad puede configurar otras realidades, ya que, es en esta región del ser donde se albergan los sentimientos inextricables que van más allá de los juicios y de lo que se puede explicar mediante la racionalidad.

El mundo sensible es el que toca las verdades que albergan en el alma humana, tales como la solución de un conflicto interior, la felicidad y el dolor. Para Zambrano, la razón es pura manifestación y comunicación, mientras que la sensibilidad contiene la representación máxima de todas las enseñanzas de la vida. El mundo sensible también es el lugar donde se expresa la capacidad de sentir el bien y la generosidad que hacen posible el “espacio vital” de la existencia. Desde la postura de María Zambrano, a partir de la sensibilidad se manifiesta la nobleza como la acción más heroica e inesperada del ser humano y a través de la acción se elevan las cosas del corazón.

El corazón tiene heridas, lentas, a veces de imposible curación; diríase que las heridas en él no se cierran jamás porque tienen un cierto carácter activo, son heridas vivas, como heridas, de las que mana constantemente una gota de sangre que impide su cicatrización. Y por último el corazón pesa; y es lo peor, puede hacer sentir su peso, que equivale al del universo entero, como si en él pesara la vida de alguien que, en la vida, no puede ya vivirla. Es la pesadumbre...la pesadumbre que proviene del corazón (Zambrano, 2001, p. 65).

Al igual que María Zambrano, Simone Weil sostiene que la sensibilidad ha sido disminuida frente a la razón porque ha sido el criterio principal de la filosofía para encontrar una visión racional del mundo. El tema de la sensibilidad es uno de los motivos por los cuales Simone Weil reitera la importancia de retomar el pensamiento griego para el desarrollo de su obra y argumenta que: “Grecia es una civilización sin adoración alguna a la fuerza porque en ella lo temporal no es más que un puente. No es la intensidad de los estados espirituales lo que persigue, sino la pureza de sus sentimientos” (Weil, 2001, p. 666).

En el texto *Pensamientos desordenados* (1995), Weil explica a través del fragmento Órfico *Las aves*, que, una vez creado el mundo, será necesario conocer la realidad, una realidad que es contradictoria y que está constituida por la desdicha.

La complejidad de la realidad según Simone Weil es la desdicha y la contradicción que caracterizan a la condición humana, en este sentido ella considera que: “Para pensar la desdicha hay que llevarla en la carne, hundida muy adentro como un clavo, y llevarla largo tiempo, a fin de que el pensamiento pueda hacerse lo bastante fuerte para mirarla” (Weil, 1995, p. 54). De acuerdo con esta reflexión, vemos que gran parte de la realidad del ser humano está constituida a través de la relación con el dolor por las marcas que deja la opresión social y la violencia.

Weil problematiza la estructura de la realidad señalando que nuestro mundo está regido por las leyes de la naturaleza y la necesidad, las cuales son las leyes de la materia y la fuerza. En su obra: *La Gravedad y la Gracia* (1998), explica que lo “alto” en el ser humano está vinculado a la *verdad*, a la *justicia*, a la *belleza* y al *bien* que conforman la realidad absoluta. Por otro lado, lo “bajo” corresponde a las cosas del mundo que rigen el mal a través de la mentira y la irrealidad. Para lidiar con las fuerzas del mundo, Weil propone los *metaxú* como formas de mediación entre el bien y el mal: “los metaxú son las regiones del bien y del mal. No hay que privar a ningún ser humano de sus metaxú (hogar, patria, tradiciones, cultura etc.) que dan calor y nutren el alma y sin los cuales una vida humana no es posible” (Weil, 1998, p. 166). Es necesario que un ser humano tenga la posibilidad de conservar ciertos bienes en el alma para poder resistir los efectos de la realidad, sin embargo, desde la crítica que Weil realiza a la violencia y a la opresión social del mundo, queda claro que sus impactos son devastadores para siquiera desear conservar y acoger la vida.

La realidad está configurada a partir de los hechos del mundo que por siglos de historia se han labrado a través del desorden y la degradación social. La desdicha que caracteriza a la esencia de la realidad tiene su fundamento en los acontecimientos sociales que se adueñan de la vida en todos sus escenarios y en todas sus partes, al respecto Weil señala que:

El gran enigma de la vida no es el sufrimiento sino la desdicha. No es sorprendente que seres inocentes sean asesinados, torturados, desterrados,

reducidos a la miseria de la esclavitud, encerrados en campos de concentración o en calabozos, puesto que existen criminales capaces de llevar a cabo esas acciones. No es sorprendente tampoco que la enfermedad imponga largos sufrimientos que paralizan la vida y hacen de ella una imagen de la muerte, puesto que la naturaleza está sometida a un juego ciego de necesidades mecánicas (1995, p .63).

Al momento que Weil explica la desdicha como parte de la realidad del mundo, también propone la importancia del amor como aquella fuerza que es capaz de trascender los estragos que la desdicha causa. En este contexto habla de la compasión y la define como el milagro que hace posible que la vida continúe para quien la padece. A través de la compasión se ama y comprende el mundo, dice Weil: “es preciso que el alma continúe amando en el vacío, o que, al menos desee amar, aunque sea con una parte infinitesimal de sí misma” (1995, p. 63).

Las reflexiones de Simone Weil acerca de la realidad muestran que el mundo que habitamos y la época que vivimos, es un cauce de dolor que escarnece el sentido de la vida y de alguna manera los seres humanos que no lo comprenden son vulnerables a la degradación, por eso los criterios de la razón no han sido suficientes para pensar la transformación del mundo, o en todo caso para su salvación. Para Weil, “la desdicha endurece y desespera porque imprime en el fondo del alma, como un hierro al rojo, 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” (1995, p. 64). Según Weil, la diferencia entre pensar la realidad y sentir la realidad, es que todo el odio, la repulsión y el desprecio que contemplamos a través de la razón nuestra sensibilidad lo capta a través de la desdicha.

Para Weil no existe otra realidad que la existencia terrenal, llegar a comprenderla exige estar presente en ella y aceptar los acontecimientos sin rendición y sin evadirla por medio de la imaginación ya que, “los juegos de la imaginación no dejan de perturbar las impresiones de los sentidos dotándolas de pasiones mezcladas con ideas como el temor y la esperanza” (Gómez, 2015, p. 115). La realidad y sus hechos son irreversibles “no hay que tratar de borrar o de cambiar en nosotros deseos y aversiones, placeres y dolores. Hay que padecerlos pasivamente, como se padecen las sensaciones de color...” (Weil, 2001, p. 633).

Lo que Simone Weil propone en el análisis de la realidad es situarnos en el mundo con el pleno conocimiento de que la historia humana está escrita y hecha por la mano del hombre en condiciones terribles y deshumanizantes las cuales no se pueden evadir por medio de la fantasía.

Hay una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo el dominio que las facultades humanas pueden alcanzar. A esta realidad responde, en el centro del corazón del hombre, esa exigencia de bien absoluto que siempre habita allí y que no encuentra jamás un objeto en este mundo (Weil, 2000, p. 63).

A partir de la reflexión anterior, aparece la idea del consentimiento como uno de los vehículos para entender la realidad y hacer posible la reconciliación con el mundo. El consentimiento consiste en el respeto universal de todos los seres humanos y el reconocimiento de las diferencias, en el que se teje un vínculo entre el ser humano y la realidad para establecer el lazo con el mundo.

En el apartado anterior hablamos de la responsabilidad como una de las necesidades del alma y una de las condiciones para establecer el lazo amoroso con el mundo. De acuerdo con Weil, el amor, la responsabilidad y la libertad son condiciones fundamentales para la existencia y no se pueden separar unas de otras. La noción de libertad en la filosofía weiliana establece la relación entre el pensamiento y la acción humana, el ser humano que alcanza la libertad es gracias a que sus acciones le preceden independientemente de que éstas le sean dolorosas. En el texto, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión* (2015), Weil explica que el dolor y el fracaso pueden hacer desdichado al ser humano, pero no pueden humillarlo por mucho tiempo cuando es él mismo quien dispone de su propia facultad de actuar. Según Weil, la capacidad de elegir para alcanzar la libertad no debe realizarse de manera arbitraria, sino en relación con dignificar la propia existencia a través del acto de la reflexión; para esto, será necesario conducirse a través de una visión clara de lo posible y lo imposible, de lo fácil y lo difícil, tomando en cuenta la templanza y el valor.

Sin profundizar en la crítica que Weil realiza al marxismo en este texto, sólo mencionamos algunas de las condiciones de la libertad como una posibilidad humana. Las acciones

humanas deben realizarse responsablemente para confluir con la libertad a partir del amor al mundo y el deseo de vivirlo en relación con el bien y el progreso. Rubí Gómez (2015), explica que la libertad de la que nos habla Simone Weil es algo que está por conquistarse en este mundo que es obstáculo y medio de la posibilidad de la existencia, en este sentido, “la realización de la libertad dependerá precisamente de la relación que existe entre la facultad de pensar y la de sentir” (Gómez, 2015, p. 106). De acuerdo con la filosofía weiliana, para Rubí Gómez la confluencia entre pensamiento y sensibilidad, abre el camino para un conocimiento del mundo menos arrogante en donde se establezcan vínculos sensibles con los otros capaces de transformar la realidad.

La comprensión de la realidad cuando se vincula la sensibilidad y el pensamiento, produce significados entre una misma y el mundo, la potencia que emerge de esa unión es “esa que me hacer ser” (Gómez, 2015, p.108). Lo que nos da esa potencia de hacer en el mundo, y que a su vez nos hace ser en él, tiene que ver con las cualidades de nuestras acciones, la expresión de nuestro pensamiento y nuestra facultad sensible.

Para plantear una reconciliación con el mundo y una transformación social, será entonces necesario considerar la dignidad de la vida humana en términos de satisfacer las necesidades del alma con leyes que determinen el orden del mundo. Simone Weil concibe que, sólo a través de una especie de milagro surgen determinados momentos y formas de vida social donde la coerción no destruye el alma ni el valor del bien. En este contexto es donde aparecen la atención y la compasión como formaciones de la sensibilidad que evocan el amor al mundo como un acontecimiento sagrado e indestructible aun con los estragos de la violencia que en él ocurren.

Una de las soluciones que María Zambrano ofrece a la problemática social que caracteriza a la cultura occidental, tiene que ver con una nueva concepción de razón cuya función es la de mediar al ser humano con la realidad. A esta razón Zambrano la llama “razón mediadora” y la define de la siguiente manera:

Una razón que quiere iniciar tratos con todo lo “otro”, esto es con todo aquello que está más allá del plano vital del sujeto, contando, como únicos guías, con la Piedad y el Amor, estos dos sentimientos de participación y comunión con todos

los estratos de participación que mantienen al ser humano pegado a la placenta del mundo (Zambrano, 2009, p. 22).

Desde el punto de vista de María Zambrano esta configuración de la razón es una “razón armonizadora” que conecta al ser humano con los diversos planos de la realidad para llegar a la reconciliación con el mundo a través de la asistencia ética. De acuerdo con María Zambrano “sólo sirve aquel conocimiento que nos hace presentes a nosotros mismos y más viviente aquel conocimiento que sea pura acción, transformación, que es el movimiento propio de la persona” (Zambrano, 2009, p. 22). Similar al planteamiento de Hannah Arendt, la razón que propone María Zambrano también tiene que ver con la acción, en la medida en que el ser humano no sólo se piense a sí mismo y al mundo que le rodea, sino que procure su propia creación. Esta razón creadora, es una “razón poética” porque está entretejida a los asuntos sensibles, a los anhelos humanos cuyo destino finalmente es el amor. La razón de la que nos habla María Zambrano establece la posibilidad de realizar una tarea ética para construir un compromiso con el mundo y el pacto amoroso que encamina a la humanidad a la reconciliación y la transformación.

La maravillosa conjunción entre la razón y la sensibilidad como uno de los eslabones que nos sujetan a la vida, la expresó Arendt, mencionando que aún en nuestro tiempo, podemos encontrarle sentido a la vieja plegaria de Salomón, en cuyo discurso político se dirige a Dios pidiendo:

Un corazón comprensivo como el mayor regalo que un hombre (un ser humano) puede desear. Lejos de cualquier sentimentalismo, el corazón humano es la única cosa en el mundo que puede cargar con el peso que el don divino de la acción-ser un comienzo y, por lo tanto, ser capaz de iniciar-ha puesto sobre nosotros (Arendt, 1995, p. 31).

En el pasaje de Salomón, Hannah Arendt ilustra, que él como sabio y como rey pidió este don particular que va más allá de la mera reflexión y los meros sentimientos, porque solamente “un corazón comprensivo” genera el deseo de seguir en la vida y hace que nos resulte soportable vivir en un mundo compartido con otros. Un corazón que comprende y una razón sintiente son la fórmula para transitar en los espacios oscuros del mundo. Éste vínculo

entre la sensibilidad y la razón, es la más humana de las apuestas para el proceso de la reconciliación con la existencia.

Arendt puntualizó en sus reflexiones que para comprender la relación del ser humano con el mundo es fundamental la unión entre sentir y pensar, al respecto dice: “ni la pura reflexión ni el simple sentimiento sino sólo un corazón comprensivo nos hace soportable el vivir en un mundo común, con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos” (Arendt, 1995, p. 45).

### **2.3 Reflexiones sobre la realidad y la posibilidad de reconciliación con el mundo**

*Este mundo es la puerta cerrada. Es una  
barrera y, al mismo tiempo, es también el paso.*

Simone Weil

A partir del análisis del amor que proponen Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil, encontramos que tanto el amor al mundo como el amor a la vida son situaciones que se sostienen por medio de la valoración de la existencia y la dignidad humana. Las tres filósofas coinciden en que la sensibilidad entrelazada a la razón es el medio que conduce a un conocimiento del mundo y la realidad concreta. En este sentido, establecieron ciertas ideas y conceptos filosóficos para concebir la reconciliación con el mundo, tales como: Comprensión, consentimiento, atención y compasión.

En el primer apartado de este capítulo, vimos que las filósofas también coinciden en que el amor es la fuerza que nos da el entendimiento para resolver los efectos devastadores que conforman la realidad. Arendt, Weil y Zambrano consideran que la fuerza del amor es indestructible y trasciende hacia el bien de las acciones. Sin embargo, es necesario comprender los hechos del mundo tal y como son, aun en la crudeza de los acontecimientos que configuran la historia de la humanidad. Para María Zambrano, “tenemos el mundo fantasmal que hoy nos rodea: un mundo pre-racional después de que la razón lo ha habitado.

Mundo pre-lógico después de un largo periodo de ejercicio del logos en todas sus formas. Y esto: un mundo de “antes” en el “después” ¿no es la imagen más verídica del horror? (Zambrano, 2001, p. 164).

Desde la perspectiva de Zambrano vivimos en el horror del anacronismo, bajo la idea de un mundo mágico y un mundo ideal creado por el logos. Sin embargo, la realidad de ese mundo que precede a la presencia del pensamiento y al espejismo de la fantasía no pertenece a una idea ni a un estado de ánimo, sino a una vida que, de acuerdo con Zambrano, sólo la filosofía ha sido capaz de pensar.

La Filosofía, en verdad, ha sido vital siempre, logro y realización en sus momentos afortunados de esa necesidad que la vida padece de ver, de esa aspiración hacia la transparencia que, si encontró su expresión más pura en la Filosofía y en ciertas Filosofías, es reconocible siempre en todas las tormentas de la historia (Zambrano, 2001, p. 165).

A través de la reflexión de María Zambrano, vemos que los pasajes de la historia de la humanidad están constituidos por la descomposición social en donde la desigualdad, la opresión y la violencia son las fases del mundo. En este sentido, la filosofía cuestiona las ideologías que instituyen la lógica del mundo para concebir una realidad diferente de acuerdo con los valores de la existencia.

María Zambrano considera que la realidad en el seno de la cultura Occidental no ofrece condiciones dignas para que los seres humanos podamos constituirnos como personas. Según Zambrano, estamos en el peligro de la deshumanización y la enajenación de una crisis existencial contemporánea, la consecuencia de esta crisis es una cultura que ha dejado de resguardar y sostener a la humanidad.

Vivir en crisis es, ante todo, vivir en inquietud [...]. Y decimos únicamente que vivimos en crisis, cuando esta inquietud nos devora sin permitirnos reposo alguno; cuando no nos atrevemos a planear la vida para largos espacios de tiempo como el que tiene ante sí un negro paredón que no puede penetrar; cuando sentimos al mismo tiempo habernos quedado sin porvenir y sin pasado: sin asidero (Zambrano, 2009, p. 17).

María Zambrano considera que la realidad social contemporánea está configurada por una falta de horizonte y seguridad que afecta el alma de los seres humanos y la confianza para existir en este mundo; desde su punto de vista, “sin esa inicial confianza, el ser humano se cierra a la realidad, se exilia del mundo y comienza a sentirse un extranjero” (Zambrano, 2009, p.18). Si no existen creencias que den confianza y sirvan de sostén al alma, la vida se vacía de sentido, el mundo y la realidad se deslizan como fantasmas y la acción parece una proeza imposible. La lectura filosófica de la realidad en María Zambrano analiza a la época contemporánea y la describe como un momento de “vacío metafísico” donde el modelo de vida del ser humano diseñado por la cultura ha resultado un fracaso por la actitud impositiva y violenta de las formas sociales. Aunque María Zambrano no habla directamente del patriarcado, su reflexión nos sirve para ejemplificar y encontrar que esa “razón patriarcal” que constituyó el orden simbólico es la que traza toda la genealogía de la enajenación del hombre.

María Zambrano menciona que la realidad de nuestro tiempo padece una deshumanización social que imposibilita las condiciones de una vida digna. Ella argumenta que la historia de la humanidad, ha estado llena de ritos, mitos, de leyendas y de fábulas respondiendo a una necesidad permanente de entender la existencia. Bajo estas consideraciones es urgente que hoy, la filosofía piense en la re-creación del mundo. “Considerando solamente nuestra vida, nuestro pequeño mundo recortado en la inmensidad del universo total, vemos, y aun todavía más sentimos que ella necesita renovación; que lo propio de la vida es resurgir” (Zambrano, 2009, p. 121). Que la vida resurja, que el sentido que nos permite vivirla se resignifique, que podamos reconciliarnos con el mundo y logremos hacer-ser la existencia, es justamente la intención que aparece en el diálogo de Arendt, Weil y Zambrano.

Así como Hannah Arendt se dedicó a analizar los efectos del totalitarismo en el marco de la filosofía política, María Zambrano señala que “la deshumanización encuentra su razón de ser en el Absolutismo del poder que ha determinado la estructura idolátrica de la sociedad occidental desde el imperio Romano hasta los totalitarismos del siglo XX” (2009, p. 25). La propuesta teórica de Arendt, Weil y Zambrano presenta un notable interés filosófico para situarnos en el análisis de la realidad, en este sentido, las tres filósofas proponen que los seres humanos tomemos una posición responsable en el mundo comprendiendo el contexto

histórico y así poder pensar la reconciliación con el mundo valorando las condiciones necesarias no sólo de sobrevivencia, sino también hacer de la vida algo capaz de amarse.

### **2.3.1 La Atención en la existencia, un diálogo entre María Zambrano y Simone Weil**

¿Cuál es el valor de la *atención* para la filosofía, interesada en encontrar la belleza de la vida que nos mantiene en este mundo? El concepto de *atención* de Simone Weil se relaciona con el amor al mundo a través de dos elementos fundamentales: verdad y belleza. La atención como concepto filosófico no es un mecanismo biológico o un simple ejercicio intelectual, sino la facultad sensible que permite el entendimiento de la vida a partir de la disposición del ser humano de situarse en la realidad tal y como es.

Simone Weil considera que el sentimiento de lo bello es la conexión sensible entre el ser humano y el mundo. A través de la atención se establece esa posibilidad de mirar y reconocer el universo en su integridad, la filósofa Wanda Tommasi dice que:

Para Simone Weil, la belleza de lo creado es aquello que invita a amar el orden del mundo, en su necesidad impersonal: situada en el punto de intersección entre necesidad y bien, la belleza es la sonrisa de Dios en la materia, es la caricia de aquel Dios que, habiéndose ausentado del mundo, ha dejado en él la huella de su presencia (2010, p .51).

La atención es la vía de acceso a la belleza que según Weil está presente en los afanes de la vida y en el corazón del ser humano. Para seguir apreciando la desnudez de la vida es necesario dirigir la atención a los objetos del mundo y palpar su creación como una prueba de amor.

Desde el planteamiento de Simone Weil, una de las condiciones para lograr la atención consiste en vaciarse de los pensamientos para que la realidad pueda manifestarse. En esta medida, la atención es el resultado de un profundo ejercicio interior que llega a trascender el pensamiento y deja surgir el entendimiento de la vida. En su obra *Cuadernos* (2001), Simone Weil, explica que, la atención es “una mirada a distancia, es vaciar el pensamiento y permanecer inmóvil sin intentar apropiarse de las cosas, no interpretarlas, sino mirarlas hasta que la luz brote” (2001, p. 458). La capacidad de “atender” tiene que ver con una lectura

interior de la realidad para que el ser humano logre vaciarse de las fantasías y las distracciones de la imaginación y acercarse a la revelación de la belleza del mundo Weil considera a la atención como una mirada que permite captar el mundo en su manifestación más justa.

En *Echar Raíces* (1996) la filósofa habla de la atención como una condición ontológica que además de la belleza, nos acerca al bien. En este texto Weil habla de la atención en referencia a la educación y la oración, y menciona que la atención a través de la oración no sólo configura el deseo de verdad, sino el deseo de bien que emana en el alma al encuentro de Dios.

El proceso de la atención que Weil explica a través de la oración, en primera instancia requiere del ejercicio de dirigir la plenitud de la atención a un deseo puro, vaciarnos de la imaginación y disponernos a la soledad y al silencio para renunciar a los deseos del otro y a los deseos del “yo”. Asimismo, es necesario vaciarse de todo egoísmo y entender a través de la preparación del alma lo que es el amor y lo sagrado que en ella habita.

El sentido que Simone Weil le concede a la atención a través de la oración y la plegaria, es la posibilidad de encontrarnos con el bien, en el momento en que es el bien lo que se desea. Este deseo de bien puede ser dirigido a nuestros semejantes o a nuestro propio bien y nos conduce a entender que la vida humana es sagrada en sí misma. Al respecto Weil menciona que:

Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo, que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo, es eso lo que es sagrado en cualquier ser humano (2000, p. 18).

Para la filósofa, la fuente de donde emana lo sagrado es el bien y la capacidad de amar que todo ser humano contiene en su alma. Sin embargo, la bondad parece desdibujarse de las acciones de los seres humanos por causa de los efectos de la descomposición social del mundo. “En los que han sufrido demasiados golpes, como los esclavos, esa parte del corazón a la que el mal infligido hace gritar de sorpresa parece muerta. Pero jamás lo está del todo. Tan solo ya no puede gritar” (Weil, 2000, p. 19).

Simone Weil considera que para alcanzar la atención es necesario entender la diferencia entre las cosas impersonales y las colectivas, en este sentido explica que:

Para ello, es preciso que alrededor de cada persona haya espacio, un grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito hacia grados de atención cada vez más elevados, soledad, silencio. Igualmente, es preciso que esté en ambiente cálido, para que el desamparo no la constriña a ahogarse en lo colectivo (Weil, 2000, p. 24).

Una de las características que Weil menciona acerca de la colectividad es que el alma cuando está inmersa en ella se encuentra en el desamparo y el abandono porque se distancia de la verdad y la belleza. En este sentido, argumenta que la colectividad es ajena a lo sagrado porque desorienta al pensamiento y se sostiene a través de las ideologías e idolatrías que provocaron el desorden del mundo.

Las idolatrías son la causa de que los seres humanos hayan perdido completamente el sentido de lo sagrado originando la barbarie de la civilización. La problemática consiste en que el ser humano se ha subordinado a la colectividad a través de hechos mecánicos e ideas que se apoderan del alma y la vida de las personas. La única manera de escapar de los efectos de la colectividad es elevarse por encima de lo personal para tocar lo impersonal que no puede ser degradado ni influenciado.

Weil considera que la atención es la vía y en todo caso la mirada y la voz para lograr un bien impersonal que da como resultado una auténtica responsabilidad respecto a todos los seres humanos; es así, como la atención se convierte en una llamada al respeto por la humanidad y “para que una llamada tal exista, es preciso que se dirija a seres susceptibles de oírla” (Weil, 2000, p. 23).

En este mismo orden de ideas, Simone Weil menciona que resulta inútil explicarle a la colectividad que en cada ser humano hay un espacio inviolable y sagrado, pues su enajenación no le permitirá entenderlo. Bajo estas consideraciones, también resulta inútil pensar la transformación del mundo o la reconciliación con él, en términos de colectividad. Weil explica que:

Si es inútil decirle a la colectividad que la persona es sagrada, igualmente es inútil decirle a la persona que ella misma es sagrada. No puede creerlo. No se siente sagrada...Lo que experimenta no es el sentimiento de lo sagrado auténtico sino esa falsa imitación que produce lo colectivo (2000, p. 24).

La configuración de lo colectivo sostenido en parámetros sociales constituye estándares a través de los cuales los sujetos buscan aceptación, un claro ejemplo de ello son las alianzas patriarcales que colonizan la subjetividad de hombres y mujeres. De acuerdo con la filosofía weiliana esta alienación puede ser disuelta a través de la atención, en el momento en que se disuelva la desigualdad entre los sexos, comprendiendo el sentido de la dignidad humana que existe entre hombres y mujeres.

La perspectiva de Simone Weil acerca de la colectividad muestra claramente que las relaciones humanas se constituyen a través de relaciones de poder y sometimiento. En este contexto, la filósofa Maite Larrauri argumenta que en la tesis de Weil encontramos que, “las fuerzas humanas son desiguales, lo que genera la posibilidad de lucha por el sometimiento de los más débiles” (1995, p. 92). Para salir de los estragos de la desigualdad y la opresión que la colectividad produce será necesario emprender una búsqueda hacia el amor, ya que, a su encuentro el ser humano es capaz de comprender que el amor a la humanidad es fundamental sin importar las marcas del sexo, la raza y la clase social. De acuerdo con el planteamiento anterior, Larrauri señala que, “Eros es el deseo de unidad que mueve a los seres humanos a juntarse como las dos partes de un símbolo...la fuerza no puede alcanzar al amor, Eros jamás actúa mediante la fuerza” (1995, p. 96).

Simone Weil considera que el amor es la semilla de la divinidad encarnada en nosotros y “no tenemos que plantearnos como producir el amor en nosotros, está en nosotros, desde el nacimiento hasta la muerte, imperioso como el hambre, tan sólo debemos saber dirigirlo” (1995, p. 45). La concepción del amor en la filosofía weiliana, alumbró la idea de que la fuerza creadora de *Eros* en el ser humano es una fuerza latente que se encuentra en el interior del alma y que sólo necesita redescubrirse y dirigirse a la existencia y al vínculo del ser humano con el mundo, uno de los mecanismos que pueden constituir este proceso es la atención.

El vínculo entre el amor y la atención en la filosofía weiliana, es una de las propuestas para llegar a restablecer el lazo con el mundo, una de sus máximas manifestaciones según Weil, involucra “contemplar la desgracia ajena sin apartar la mirada, no sólo la mirada de los ojos, sino la mirada de la atención a la cual puedan apartar la rebeldía, el sadismo o cualquier clase de consuelo interior, es hermoso” (1995, p. 499).

En las reflexiones filosóficas de María Zambrano, la atención consiste en integrar la percepción y el pensamiento para llevar a cabo un ejercicio de meditación en el mundo propio. La atención se despierta a través del encuentro de la realidad para construir un argumento de la vida. Zambrano define la atención como: “la apertura del ser humano a lo que le rodea y no menos a lo que encuentra dentro de sí, hacia sí mismo. Es una disposición y una llamada a la realidad” (2007, p. 59).

Al igual que Simone Weil, María Zambrano concibe la atención como el mecanismo que nos permite recibir la realidad en la plenitud de la conciencia, la memoria y la razón. El proceso de la atención se relaciona con la vida en función de la sensibilidad, ya que “la vida es ante todo y desde su origen hasta el final una combustión incesante, tanto física como psíquica, como del mismo pensamiento. Y al menos en el ser humano esta combustión se transforma en claridad, en luminosidad” (Zambrano, 2007, p. 59).

El diálogo entre María Zambrano y Simone Weil acerca de la atención, coincide en varios de sus planteamientos, pues también para María Zambrano resulta necesario retirarse de la bruma de la colectividad para captar la máxima manifestación de la realidad. En este sentido, la atención tendrá la función de hacer una especie de limpieza de la mente y del ánimo.

María Zambrano considera que los dos obstáculos de la atención son la imaginación y el saber, ya que la verdadera valoración de la atención es la “actividad” como manifestación de la vida misma. Desde Zambrano, la atención tiene que ver con un proceso vital fundamental y considera que “no atender es no vivir” (2007, p.60).

Otra de las cuestiones filosóficas de la atención de acuerdo con Zambrano, es la necesidad de concederle importancia y lugar al silencio, pero un silencio que permita callar las voces de la imaginación, las imposiciones del yo y de la colectividad. Este silencio es la voz del alma, “aquello que no cambia, siendo, perteneciendo al mundo mudable, al mundo que se

altera [...]. Es el emisario de todas las concesiones que hay que hacer para seguir viviendo esta vida” (Zambrano, 2009, p. 197).

De acuerdo con las intuiciones de Simone Weil y María Zambrano, la atención es el proceso mediante el cual el ser humano puede reconciliarse con el mundo cuando se convierte en una práctica para la vida. La atención requiere de un ejercicio interior en la búsqueda de la voz del alma y un silencio para escucharla. La atención también es una condición preliminar para la realización del ser humano porque permite encontrar momentos de plenitud en la vida.

Cabe señalar, que la orientación filosófica y política de la atención es precisamente la de traspasar el umbral de la violencia, redefiniendo nuestra manera de sentir el mundo para encontrar una valoración del sentido de la existencia a través de un proceso creativo. En este contexto, consideramos que el temor determina el desvanecimiento de la atención causado por los horrores de una sociedad en descomposición y las demandas del mundo.

Los seres humanos, sobre todo las mujeres, viven en un estado de profunda desolación por los efectos desgarradores de la violencia. Desde la perspectiva de María Zambrano, vivirse de esta manera es un estado ambiguo y peligroso para el alma. El mundo se ha configurado de modo que, “la criatura humana puede anidar en las situaciones más absurdas y peligrosas, cosa que ha hecho posible tanto sublime heroísmo y también tanto terror y tanta bajeza, hasta que un día la catástrofe se presenta implacablemente” (Zambrano, 2009, p. 112).

La lógica en la que se conforma la estructura del mundo parece cerrar los caminos para que un proceso tan necesario para la vida como la atención pueda ponerse en marcha. Sin embargo, tenemos que reconocer que actualmente la conciencia del mundo en la que se integran las mujeres desde la comunidad feminista valora y rescata los procesos de sensibilización que hacen posible este ejercicio.

Las Filósofas feministas italianas como Anna María Piussi recuperaron la esencia del pensamiento de Weil y Arendt, y en gran medida coinciden con María Zambrano en sus intuiciones acerca de la realidad del mundo. Dado que la atención como la proponen Weil y Zambrano es un elemento reconciliatorio, así mismo, las prácticas feministas se consideran productoras de un nuevo orden simbólico y una nueva lectura de la realidad con atención al mundo.

Para Anna María Piussi los desplazamientos de deseos y de saberes constituyen puntos de referencia para otras transmisiones culturales y la formación de un nuevo mundo, un ejemplo de ello es el educar a través del “signo de la libertad femenina, un universo hasta ayer pensado” (Piussi, 1996, p. 147). Tal como conciben Weil y Zambrano estos procesos de entendimiento de la realidad tienen que ver con la conjugación entre la inteligencia y la pasión que no proceden de un mundo irreal sino del pasado y el presente de la existencia de las mujeres. Anna María Piussi sostiene que “hoy se trata de un real en el cual la experiencia de las mujeres y los proyectos de las mujeres, superada la marginalidad social, están encontrando una traducción propia” (1996, p. 148).

Una de las condiciones en los procesos de reconciliación con el mundo que propone el pensamiento feminista tiene que ver con retraerse de este mundo simbólico para aligerar la carga de la realidad del otro, la carga del mundo patriarcal. De cierta manera este es hasta ahora “el único camino para salir de la inmanencia muda, para acceder al pensamiento y al conocimiento, a la significación de sí y del mundo” (Piussi, 1996, p. 150). Sin embargo, la filósofa italiana señala que desembarazar la mente y el corazón de lo que ya nos había sido dado, nos deja una sensación de vacío que a veces busca rellenarse con cualquier cosa. La única manera de hacer frente al vacío es enraizarse en un proyecto en común con otras mujeres, sin caer en la pérdida de sentido y sin colmar el vacío con compensaciones ilusorias y fugas en el presente. La atención se genera cuando “la fuerza para estar cerca del vacío nos permite sustraernos a la espera de un futuro no nuestro, y nos restituye la capacidad de atención y de escucha de la realidad presente” (Piussi, 1996, p. 150).

La idea de la atención que se desprende de la reflexión feminista enriquece aún más la propuesta de Simone Weil y María Zambrano en tanto que incluye el análisis del mundo que las mujeres han habitado. Uno de los principales objetivos de este tema es encontrar en este tiempo la presencia de las mujeres para la transformación de la realidad y “la articulación de un pensamiento femenino libre [...] la expansión de lo que se es y lo que se quiere, en la exterioridad de una creación reconocible y por ello, de un darse realidad, de hacerse mundo” (Piussi, 1996, p. 152).

El concepto de atención de Weil y Zambrano nos sirve de brújula para pensar la libertad femenina. De lo que se trata es de que las mujeres construyan signos a partir de la experiencia

de sí mismas. Bajo estas consideraciones, la atención se convierte una búsqueda del sentido de la vida y un vínculo con la dimensión del saber.

Desde la perspectiva de la filosofía política la atención es un trámite para dotar de significados al mundo. De acuerdo con Anna María Piussi la atención se transforma en la matriz de un “eros cognitivo”, no sólo como un deseo que se emancipa de la lógica masculina sino como “la capacidad y el gusto de ir más allá del propio yo, aunque sin perderse, y al mismo tiempo de exceder la realidad dada, revistiéndola con pretensiones inauditas” (Piussi, 1996, p. 153).

La búsqueda de una lectura “atenta” del mundo a través de la mirada feminista, también incluye analizar la manera impersonal en que las mujeres habitaban el mundo, incluyendo la experiencia del propio cuerpo. Resulta interesante concebir la atención como todo un proceso en donde al cuerpo femenino habrá de dotarse de significados nuevos que tienen que ver con el encuentro de un lugar propio, el enraizamiento y el yo deseante y pensante de las mujeres.

La atención tiene como objetivo encontrar la facultad de concebirnos como seres humanos capaces de resignificar el mundo a partir de la potencia del amor. Este proceso nos lleva a la búsqueda de un centro común, en un mundo compartido y también al fundamento del ser individual. En este contexto, la atención filosófica sería la búsqueda de una realidad en donde, “se libere al yo individual del peso de una existencia muda o estorbada por el otro, y de vincularlo con el lugar de la verdad, con el lugar en que se puede comparecer como sujeto” (Piussi, 1996, p. 155). En síntesis, la función vital y reconciliatoria de la atención es la capacidad de “observar la realidad con mirada lúcida”.

Atender no implica desviar la mirada a las fantasías, o deseos, que de alguna manera nos hacen más llevadera la vida, a partir del análisis de este tema se abren nuevas preguntas de índole filosófica en donde se involucran cuestiones políticas. Tal parece que el amor al mundo va más allá de una simple relación con todo lo que existe en este sentido, resulta preciso pensar en resarcir esa relación, cuestionarnos acerca de nuestro lugar en el mundo, nuestras acciones, pensamientos y sentires que siempre van acompañados de la responsabilidad de constituirnos como seres humanos.

Concluimos este apartado abriendo paso a otro de los temas que conforman la reconciliación con el mundo y el entendimiento de la realidad. En este contexto, vamos a revisar la noción de “comprensión” de Hannah Arendt, que al igual que Simone Weil y María Zambrano busca encaminar el sentido de la vida en este mundo conectando el pensamiento, la sensibilidad y la acción.

### **2.3.2 Comprensión y Reconciliación desde la lectura de Hannah Arendt**

La comprensión como concepto filosófico en la obra de Hannah Arendt también se sitúa como uno de los elementos involucrados en la reconciliación con el mundo. Este tema lo desarrolla a partir del análisis del mal radical del holocausto y los efectos del totalitarismo. Dicha experiencia le permitió a Arendt discernir la realidad a través de una perspectiva histórica y existencial y descubrió que la única manera en que podemos llegar a concebir un mundo habitable para la humanidad es sólo si le comprendemos.

Para Arendt “comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño” (Arendt, 2005, p. 372). En la filosofía arendtiana la comprensión cumple la función de relacionar al ser humano con el mundo, pues de lo que se trata es de que el ser humano deje de ser un extranjero del mundo, o bien, un extranjero en el mundo para convertirse en su habitante a través de su participación sus acciones y su presencia. Esta fórmula implica cuestiones ontológicas en la función de la comprensión, en tanto que, su objetivo es que el ser humano “sea” en el mundo, se integre, se reconozca y asuma la realidad. En este sentido, identificamos que la inclusión del ser en la comprensión adquiere una facultad ontológica tal como el concepto de atención en Simone Weil y María Zambrano.

La comprensión en las reflexiones de Arendt tampoco es un simple mecanismo intelectual, ya que al momento que se introduce la dimensión ontológica, la comprensión nos permite tener una relación fáctica con el mundo y una apropiación de la realidad. Esta interacción también delinea el contenido político de la comprensión porque involucra la actividad humana en el escenario del mundo para establecer un mundo común (pluralidad).

En el apartado anterior vimos que el proceso de la atención consiste en la revelación de la realidad, en este caso, la comprensión tiene que ver con apropiarse la realidad. Aunque cumplen una función similar, la comprensión “es una actividad sin final en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo” (Arendt, 1995, p.3).

Desde el punto de vista de Arendt, la realidad del mundo es un constructo de violencia desmedida, por ello resulta complejo comprender, en *Los orígenes del totalitarismo* (1999) señala: “Comprender no significa negar lo atroz, deducir lo que no tiene precedentes a partir de ciertos precedentes, o explicar los fenómenos mediante analogías y generalidades que llevan a que ya no se sienta el impacto de la realidad y el shock de la experiencia” (p. VIII). De acuerdo con el argumento anterior, consideramos que uno de los elementos primordiales de la comprensión está ligado con la capacidad de asombro que nos permite discernir el sentido de los acontecimientos; en la comprensión interviene la facultad sensible cuando el impacto de un suceso terrible nos causa perplejidad, malestar o repulsión.

El análisis del tema de la comprensión en Hannah Arendt, así como el de la atención en Simone Weil y María Zambrano, muestra algunas cuestiones acerca de la naturaleza de la realidad que en algún momento las filósofas trataron de responder. Es innegable que las atrocidades que forman parte de la estructura del mundo generan en el alma efectos indescritibles e inenarrables. En la realidad del mundo ocurren situaciones impensables y demasiado dolorosas que parecen escapar a la comprensión humana. Sin embargo, esclarecer lo que sucede en la realidad a través de la comprensión, es un requisito previo a la reconciliación con el mundo. Bajo estas consideraciones, la comprensión se transforma en un vehículo de reconciliación porque propone la aceptación de un mundo que, a pesar de ser terrible, es el lugar en donde habitamos y se conforma la existencia.

En su lectura a Arendt, Blanco Ilari (2014) menciona que “puede suceder, y de hecho sucede en muchas ocasiones, que lo que antes de la comprensión nos generaba estupor, terror, o inclusive admiración; una vez comprendido cambian estas disposiciones anímicas” (p. 330). Comprender es un mecanismo capaz de modifica la estructura de lo incomprendido a partir de una nueva lectura y apreciación de los hechos, pues no solamente se transforma la

intelección de lo sucedido, inclusive interviene en los procesos subjetivos y emerge una transformación en el sentir.

Al igual que Simone Weil, Hannah Arendt otorga relevancia al tema del bien y el mal como uno de los fundamentos éticos de la filosofía política. Como ya mencionamos, Arendt desarrolla el tema de la comprensión para analizar el mal radical y considera que cuando somos capaces de comprender el mal, la realidad adquiere otro sentido, pues el ser humano establece la capacidad de discernir para cuestionar y juzgar sus propias acciones.

Desde la filosofía arendtiana, la experiencia del mal y sus efectos devastadores se encuentran en la dimensión de lo incomprensible porque atentan contra la vida. Sin embargo, en las reflexiones de Arendt encontramos un constante intento por rescatar “la contingencia, la particularidad de conato generalizante del pensamiento” (Blanco, 2013, p. 335). No es posible negar los “males” que conforman el escenario del mundo, más si los comprendemos significa asumir la existencia de estos males y su presencia en la vida cotidiana; no obstante, es preciso aclarar que tales circunstancias y acontecimientos no deben ser conciliados y mucho justificados. De acuerdo con este mismo orden de ideas, Hannah Arendt establece que la actividad de la comprensión es una necesidad, “si bien por sí misma no puede inspirar la lucha o suministrar objetivos que de otro modo se perderían, sólo ella puede dar un sentido y propiciar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano” (1995, p. 8).

En el análisis de la comprensión aparece el tema del “relato” como un vehículo mediante el cual es posible nombrar, reconocer y desarticular los efectos del mal. El relato consiste en el reconocimiento de los hechos y la narración de los acontecimientos, que, al momento de otorgarles palabras permite la comprensión de los sucesos. En *La condición humana* (2004), Arendt toma una pequeña frase de la escritora Isak Dinesen que dice: “Todas las penas pueden soportarse si las transformamos en historia o si contamos una historia sobre ellas” (p. 333).

La filósofa considera que la posibilidad de hacer un relato de la historia nos reconcilia con la realidad porque en la narración intervienen los estados del alma. Para Arendt, “narrar” está estrechamente relacionado con los hechos del corazón, la narración concede “la transfiguración del dolor en lamentación o de la alegría en celebración [...] la función política

de contar historias, es la de enseñar la aceptación de las cosas tal y como son” (Arendt, 2004, p. 334).

El valor que Arendt le otorga a la narración de los hechos como un medio de liberación, configura un sujeto histórico que al ser capaz de articular su propio relato realiza una lectura de la realidad comprensible. En este sentido, poner en palabras los hechos, desarticula los efectos devastadores causados por las experiencias dolorosas.

De acuerdo con la perspectiva de Arendt, comprender implica la aceptación de las cosas del mundo tal y como suceden. Este argumento nos conecta con el *amor fati* de Nietzsche, que fundamentalmente tiene que ver con aceptar y afirmar la realidad tal y como es. De acuerdo con lo anterior, vemos que una de las características principales de la comprensión, es que su ejercicio nos lleva a la reconciliación con el mundo y el entendimiento de la realidad a partir del conocimiento y la aceptación del contexto histórico. Para Arendt:

La historia (history) toma cuerpo donde quiera que ocurra un acontecimiento lo suficientemente importante como para iluminar su pasado. Sólo entonces el caótico amasijo de acontecimientos pasados emerge como un relato (story) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final (Arendt, 1995, p. 24).

En el desarrollo del tema de la comprensión, Arendt demuestra que este ejercicio tiene que ver con la conjunción entre la actividad de pensar y la de sentir las cosas del mundo y en ambas interviene el sentido común. El proceso de la comprensión que Arendt describe, consiste en suspender la preocupación por las cosas del mundo práctico para dar paso a la reflexión profunda para relacionarnos con el mundo. Es necesario aclarar que comprender no implica inteligir solamente; si interpretamos que la comprensión tiene que ver nada más con el intelecto podríamos caer en el adoctrinamiento, asunto que Arendt explica puntualmente: “El adoctrinamiento sólo puede favorecer la lucha totalitaria contra la comprensión y, en cualquier caso, introduce el elemento de la violencia en toda la esfera de la política” (Arendt, 1995, p. 5).

Un claro ejemplo de los efectos del adoctrinamiento lo identificamos en la lógica de la estructura patriarcal que se instituye como un sistema totalitario cuyos códigos configuran la vida de los seres humanos de acuerdo al sexo. Desde la lectura arendtiana, uno de los

objetivos de comprender los efectos totalitarios tiene como finalidad y resultado lograr vencerlos. Esta afirmación sirve de ejemplo para pensar los efectos totalitarios del patriarcado, pues la única forma en que hemos logrado entender tal estructura de poder, ha sido a partir de un ejercicio teórico y político para rastrear la historia de la opresión de las mujeres y llegar a comprender la forma inhumana en que las mujeres han vivido a lo largo de los siglos.

Desde la perspectiva de Arendt, la sabiduría que se obtiene del ejercicio teórico y el simple conocimiento no resulta cosa suficiente porque desaparece una vez que intenta aplicarse al escenario político de nuestro tiempo; por ello, la condición primordial de la comprensión también debe tener una esencia política. Para Hannah Arendt, comprender no es un proceso mecánico e intelectual, la comprensión también tiene que ver con la acción. En este sentido, es necesario dejar a un lado las formulaciones teóricas y concentrarnos en la aplicación práctica y política. Si deseamos que la comprensión nos sea útil será indispensable que “deba acompañarnos en la batalla si queremos que sea algo más que una mera lucha por la supervivencia” (Arendt, 1995, p. 8).

Otra de las características de la comprensión en la dimensión política, tiene que ver con el tema de la libertad y el sentido común. La comprensión preliminar como la llama Hannah Arendt, es el camino que nos guía hacia la verdadera comprensión porque está vinculada con el sentido común. La filósofa menciona que, la comprensión vulgar y acrítica como la que utilizan los economistas, científicos y políticos es la que ha explicado los hechos del mundo y han reducido los fenómenos y acontecimientos a causas psicológicas, históricas o sociales.

La consecuencia de interpretar el mundo a través de esta comprensión acrítica, es la pérdida de la capacidad de una acción política responsable, porque desde esta postura la vida se disuelve en simples creencias e ideologías que amenazan la vida común. Bajo estas consideraciones, el problema llega a agudizarse cuando se pierde la capacidad para la acción política, lo cual también implica la pérdida del sentido común y la falta del significado del sentido de la vida. En síntesis, con la pérdida del sentido se pierde también la comprensión. La relevancia política del sentido común es que, “presupone un mundo común en el que todos encajamos y podemos vivir juntos, porque poseemos un sentido el sentido común que

controla y ajusta todos los datos de nuestros sentidos estrictamente particulares con los de los demás” (Arendt, 1995, p. 21).

Uno de los temas de la filosofía arendtiana que también está ligado a la comprensión, es el tema de la natalidad al cual ya nos hemos referido en el apartado anterior. Desde el punto de vista de Hannah Arendt, comprender nos da la capacidad de empezar de nuevo. A partir de los nuevos comienzos la natalidad se vincula a la comprensión porque nos concede a la posibilidad de reestructurar la realidad de acuerdo con la experiencia. Arendt sostiene que la comprensión no produce resultados inequívocos, ya que es una actividad a través de la cual vamos otorgando significado y sentido a la existencia.

Si el hecho de comprender se considera el camino para un nuevo comienzo, su precedente puede ser la transformación. Llegar a la transformación del orden del mundo sería entonces el carácter fundamental de la comprensión porque va de la mano con la acción, que apuesta por otras coordenadas del sentido de la vida. Sin embargo, es necesario mencionar que, comprender no quiere decir que tendremos el control de lo que ocurra en la realidad. Al respecto, dice Arendt:

Así como, en nuestras vidas particulares, nuestros peores miedos y nuestras mejores esperanzas no nos prepararán nunca adecuadamente para lo que pueda ocurrir porque incluso si tiene lugar un acontecimiento previsto, todo cambia, y no podemos estar preparados para la inagotable literalidad de este “todo”, así también en la historia humana, cada acontecimiento revela un escenario inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes (1995, p. 25).

Cabe señalar que, en el desarrollo del tema de la comprensión, Arendt explica que comprender es un proceso que efectivamente nos lleva a la reconciliación, pero no al perdón. En su texto *Comprensión y Política* (1995), la filósofa menciona que a menudo se interpreta que la comprensión es lo mismo que el perdón y ambos conceptos han llegado a confundirse. Arendt aclara que el perdón tiene poco que ver con la comprensión porque no es su condición ni su consecuencia.

El perdón (sin duda es una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más valiente de las acciones, en la medida en que intenta lo aparentemente imposible- deshacer lo que ha sido hecho- y consigue llevar a cabo un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido) es una acción única y culmina en un solo acto. La comprensión, por el contrario, no tiene fin, y, por lo tanto, no produce resultados ciertos; es el modo específicamente humano de vivir porque cada individuo singular necesita reconciliarse con un mundo en el que ha nacido como un extraño y en el que, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte (Arendt, 1995, p. 3).

Al diferenciar la comprensión del perdón se esclarece el panorama de lo que implica la reconciliación. Distinguir entre perdón y comprensión también concede un discernimiento más claro de lo que es la realidad. Para Rubí Gómez, “Arendt establece su axioma de la comprensión como reconciliación, y lo diferencia clara y explícitamente del perdón: entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino en reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles” (Gómez, 2020).

La comprensión es una lectura de los acontecimientos del mundo en la apuesta de un nuevo comienzo y es aquí en donde se vincula la “natalidad” como esa capacidad humana de generar algo nuevo. En palabras de la filósofa Ana Cavarero, la natalidad se muestra, “como una categoría central porque anuncia el enraizarse de los humanos en la singularidad del comienzo” (1996, p. 138).

Desde la mirada de Arendt, el pasado nunca puede transformarse, es irreversible, pero es necesario apostar a la continuidad de la vida y a los nuevos comienzos en el transcurso de la misma. Ana Cavarero (1996) realiza una lectura a Hannah Arendt desde la postura del pensamiento de la diferencia sexual y analiza la concepción arendtiana de realidad. Cavarero distingue la realidad del orden simbólico dada por el patriarcado y la realidad-irrealidad de la experiencia femenina. A partir de este análisis, la filósofa italiana menciona que la realidad concreta está constituida por “hechos desnudos y crudos” y recupera algunas categorías del pensamiento arendtiano para resignificar la forma en que se concibe la vida de las mujeres.

Cavarero menciona que la filosofía de Arendt es fundamental para el pensamiento de la diferencia sexual porque propone un “conocimiento realista del mundo, un conocimiento que comprende tanto el hecho del orden social como el hecho de la exclusión de lo que es constitucionalmente distinto de este orden” (1996, p. 124). Otra de las cualidades de la comprensión arendtiana, es que se define como la otra cara de la acción en relación con la natalidad; en este contexto Arendt menciona que la comprensión es:

Esa forma de cognición distinta de muchas otras, con la que los seres humanos que actúan (y no aquellos que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o fatalista de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe (1995, p. 30).

Para Hannah Arendt, la comprensión es una extraña tarea que, de alguna manera, siempre está comprometida con la acción y en diálogo con todo lo que existe; si bien, es un mecanismo para discernir las cosas del mundo, también implica actuar en consecuencia para resignificar la realidad.

En su artículo, *Milagro: amor y comprensión. Un análisis filosófico-feminista frente al mal radical del siglo XXI*, (2020) la filósofa Rubí de María Gómez Campos realiza una lectura de Hannah Arendt, donde reflexiona acerca de la comprensión y la violencia que conforman las relaciones de la sociedad actual, tales como la proliferación de la violencia sexual y la violencia de género en contra de las mujeres, situaciones que, para Rubí Gómez, es el mal radical de nuestro siglo.

Rubí Gómez señala que vivimos en un tiempo de “degradación sistemática de la vida social” que, desde la filosofía arendtiana es causa y consecuencia de la pérdida del “sentido común”. Tomando en cuenta el pensamiento de la diferencia sexual, Rubí Gómez considera que esta pérdida del sentido común es “el individualismo moderno reforzado por la cultura patriarcal, es responsable de la inconcebible pérdida de sentido que define nuestro presente debido al carácter contradictorio del patriarcado” (Gómez, 2020). Esta problemática se extiende a la esfera social, cultural y subjetiva, porque los varones y las mujeres no comparten un mismo

sentido de realidad, en consecuencia, el mundo y la existencia se convierten en un espacio confuso que complejiza e impide la acción humana.

Rubí Gómez propone la necesidad que tiene el ser humano de “comprender” en el sentido de Hannah Arendt. La comprensión es como la otra cara de la acción, la comprensión como el elemento primordial de la vida política y la reconciliación con el mundo desde el nivel ético. La comprensión nos lleva a un enfrentamiento ineludible con la realidad y también alude a que tomemos una postura crítica ante la misma. Siguiendo a Arendt, Rubí Gómez define que comprender es:

La aceptación del mundo sin resignación, sin asimilación y sin venganza [...] Comprender no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías o generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros – y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera (2020).

El concepto de comprensión de Arendt establece la posibilidad de replantear la experiencia de la realidad concreta. Desde el punto de vista de la teoría feminista, la comprensión es la apuesta para lograr una transformación social, ya que a partir de la comprensión surge un argumento y las acciones necesarias para pensar en un nuevo orden del mundo.

A manera de síntesis, señalamos que la comprensión puede llegar a ser una de las facultades humanas que nos da la posibilidad de discernir los hechos constitutivos del mundo; concede la facultad de desarticular el mal y establece la capacidad de juzgar en el contexto de la ética. La comprensión, además se constituye como la fórmula de una “razón sintiente y un corazón comprensivo” a través de la acción; por lo tanto, comprender es el mecanismo humano de “hacerse mundo”.

En el pensamiento arendtiano nos encontramos con la concepción de un mundo multiforme, móvil y plural. Es cierto que los hechos de la historia están determinados por la opresión, la barbarie y la discriminación, asuntos que degradan el sentido de la vida, esta situación

siempre nos sitúa ante la interrogante: ¿de qué manera podemos amar un mundo donde sus escenarios muestran continuamente la fatalidad y la degradación de la existencia?

Arendt nos deja claro que el mundo que habitamos está fabricado por la mano del hombre con sus afanes de control, poder y sometimiento, en consecuencia, las posibilidades de sobrevivencia apenas persisten. No sólo han sido las guerras los ejemplos de la capacidad de hacer el mal que alberga en la condición humana, sino todas las formas de violencia a las que diario nos enfrentamos en este mundo. La relevancia que encontramos en los conceptos de atención y comprensión es que ambos pueden ser el medio a través del cual se integran las cosas del espíritu, justamente el eslabón más fuerte de la condición humana.

### **2.3.3 Raíces, un lugar en el mundo**

Proponer la reconciliación con el mundo de una forma vital y amorosa tomando como punto de referencia el pensamiento de Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil nos condujo a un diálogo filosófico para recuperar los conceptos y reflexiones acerca de la realidad, el mundo, la vida y el amor. Si bien es extensa y minuciosa la lectura de cada una de estas tres filósofas, también encontramos que las raíces de su pensamiento están entrelazadas por un suelo común: el amor al mundo.

Una de las cuestiones más importantes que descubrimos en la postura de las tres filósofas es que nos situamos ante un conocimiento que está atravesado y complementado por la experiencia de vida de cada una. Otra más de las coincidencias que las tres filósofas comparten es una idea fundamental de otro de los eslabones que sostiene el camino de la reconciliación con el mundo: la búsqueda y hallazgo de “un lugar” en donde hacerse mundo.

Las tres filósofas analizaron a lo largo de su obra, la relación que los seres humanos tienen con el mundo de acuerdo con el contexto histórico y la condición humana. En este sentido encontramos la noción de “lugar” y la forma en la que el ser humano se posiciona en el mundo como coordenadas y referentes de la existencia.

Conceptos como el exilio<sup>8</sup>, en María Zambrano, el desarraigo en Simone Weil y el desarrollo del “sentimiento del extranjero” en Hannah Arendt, son el ejemplo de una problemática filosófica para analizar la forma en que el ser humano existe en este universo. El discernimiento de la realidad del mundo nos da la posibilidad de tomar una posición en el mundo. Establecerse en un lugar (hacer presencia) es otro de los mecanismos que complementan la reconciliación, además de la atención y la comprensión.

En las reflexiones de María Zambrano nos encontramos con la figura del exilio como uno de los símbolos que constituye la tragedia del ser humano. El exilio nos muestra la condición del ser humano en una crisis de la existencia, en la pérdida de todo fundamento que “expresa la experiencia dolorosa, e incluso en algunos momentos agónica de una exclusión del ser, de una falta de lugar en el mundo, de una heterodoxia cósmica” (Zambrano, 2009, p. 36).

Para María Zambrano el exilio representa la condición última del ser humano: “la condición esencial del ser humano, una condición dramática determinada por el desarraigo del fondo último de lo real, por un alejamiento de lo sagrado que está en la base del nihilismo del sujeto contemporáneo” (Zambrano, 2009, p. 37). Bajo estas consideraciones, identificamos el exilio como un problema existencial más que un asunto de lugar o ubicación geográfica. El “lugar” del que nos habla María Zambrano tiene que ver con la posición del ser humano frente a la vida a través de su experiencia en el mundo. Desde este punto de vista, el exilio es un sentimiento de vacío, abandono y exclusión del mundo. Según Zambrano, la experiencia del exilio es el no-ser de la nada, una muerte en vida y una conciencia de crisis.

En los ensayos de *Las palabras del regreso* (2009), se narra que la filósofa española se identifica profundamente con el personaje de Antígona de Sófocles, incluso ella misma expresa tal identificación: “Antígona me hablaba y con naturalidad tanta, que tardé algún tiempo en reconocer que era ella, Antígona la que me estaba hablando. Recuerdo, indeblemente, las primeras palabras que en el oído me sonaron de ella: “nacida para el amor

---

<sup>8</sup> Existe una recopilación de textos de María Zambrano titulada *Las Palabras del Regreso* (2009), que muestra los diferentes escenarios del destierro de la filósofa, así como los lugares que dieron acogida en su peregrinaje. Estos ensayos muestran la grandeza filosófica de Zambrano a partir de la experiencia del exilio que comenzó la noche de enero de 1939. En 1984, María Zambrano regresa enferma y anciana a morir a España después de 45 años de exiliada. Esta experiencia dibuja cuestiones existenciales, éticas y políticas en el pensamiento de la filósofa, además de una verdadera y profunda reflexión sobre el ser humano.

he sido devorada por la piedad” (Zambrano, 2009, p. 38). Antígona es considerada por María Zambrano la “figura alegórica del exilio” y también el arquetipo “de quienes han dado su vida por la defensa de sus ideales” (Zambrano, 2009, p. 40). La figura de Antígona sirvió de inspiración no sólo para ilustrar la figura de la exiliada, sino también para definirla. En este sentido, Zambrano señaló que, en los elementos discursivos de la obra de Sófocles, encontrar los signos que describen los efectos precisos del exilio: “Los exiliados son aquellos que ejercen la misma función que esos antiguos enmurados: la de renunciar a su vida para seguir sustentando la historia” (Zambrano, 2009, p. 40).

Analizar la categoría del exilio desde la perspectiva de María Zambrano, nos lleva a plantear la relación que hemos estado dialogando acerca del vínculo entre el amor y la libertad, así como la relación entre el amor y la acción. Dado que la reconciliación con el mundo se construye como si fuera un engranaje en términos de comunidad, actuación y posición, cuando ese eslabón se rompe y falta alguno de esos elementos se configura la ausencia de la relación existencial con el mundo y en consecuencia emerge el sentimiento de abandono y orfandad que problematiza María Zambrano.

El exilio no es lo mismo que el destierro o la expulsión de un territorio, pues en ellos impactan las fuerzas del exterior; el exilio tiene que ver con el impacto de los efectos del mundo en el alma humana interiorizando la desgracia.

El exiliado es alguien que se encuentra desamparado, sin ningún lugar donde poder ser, donde desarrollar su proyecto: le caracteriza más que nada no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni [...] ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. [...] Haberlo dejado de ser todo para seguir manteniéndose en el punto sin apoyo ninguno (Zambrano, 2009, p. 41).

Las circunstancias del exiliado se relacionan con la negación de la vida y con la imposibilidad de ser en el mundo; el no ser y el no hacer, son las fases de la experiencia del exilio. A lo largo de este trabajo, hemos visto que la descomposición social que caracteriza a nuestro tiempo genera los efectos subjetivos que describe María Zambrano, sobre todo cuando se refiere al análisis del sujeto contemporáneo. La condición del exilio y sus características sirven de punto de partida para analizar el lugar que las mujeres han ocupado en el mundo.

Bajo estas consideraciones, nos atrevemos a argumentar que es precisamente en una situación de “exiliadas” como se han vivido las mujeres en un mundo construido por y para los hombres.

María Zambrano nos explica que la experiencia del exilio es una conciencia dolorosa de la negación de la posibilidad de vivir, incluso de la posibilidad de morir. Zambrano menciona, que el exilio es encontrarse entre el filo de la vida y la muerte, “pues el exiliado es, ante todo, un superviviente, alguien que estaba destinado a morir, más fue rechazado por la muerte” (Zambrano, 2009, p. 41).

La concepción zambranista del exilio nos lleva a pensar de nuevo en los estragos de la opresión social, ya que la experiencia de la realidad se capta a través de la desdicha que parte de la consecuencia de vivirse en una sociedad en donde todos los valores universales y humanos como el amor, son sustituidos por su contrario. El exilio es una experiencia desoladora en la que *Eros* no tiene lugar y espacio para habitar. Desde el punto de vista de María Zambrano ese “no lugar” en el mundo se contextualiza claramente en términos de la existencia. Quien padece la soledad del exilio, “va poco a poco, desenraizándose, desposeyéndose, perdiendo su propia identidad; va quedándose desnudo ante los elementos [...] el exiliado se encuentra en medio del vacío, en el ilimitado desierto” (Zambrano, 2009, p. 41).

Una de las preguntas que se desprende de esta reflexión es: ¿De qué manera el exilio se va apoderando de la vida? Parece que una de las respuestas que se aproxima a explicarlo, es el análisis ético y político que realiza Simone Weil en su concepto de *desarraigo* el cual vamos a abordar enseguida.

La experiencia del exilio en María Zambrano coincide en gran medida con el concepto del desarraigo de Simone Weil. Para ambas filósofas este fenómeno representa la enfermedad de la dificultad social de nuestra época. El desarraigo también tiene un origen ontológico, ya que quienes han sido desarraigados “aunque no se hayan movido geográficamente, se les ha desarraigado moralmente, se les ha exiliado y admitido de nuevo, como por tolerancia a título de carne de trabajo” (Weil, 1996, p. 52).

Simone Weil analiza el desarraigo como una de las consecuencias devastadoras de una sociedad en descomposición que está subordinada al dinero. A través de un contexto histórico, Weil explica que existe una escisión social en el Renacimiento que provoca el olvido de Grecia y una separación cultural que da como origen a otro tipo de cultura extremadamente fragmentada, teñida de pragmatismo y “privada del contacto con este universo de aquí abajo y de apertura al otro mundo” (Weil, 1996, p. 53).

La asombrosa coincidencia entre el concepto de *exilio* de Zambrano y el de *desarraigo* de Weil, nos lleva a decir que, en efecto, ambos constituyen el mal que azota a la humanidad de nuestro tiempo ante la pérdida del amor a la vida y la pérdida del amor al mundo. Weil nos dice que:

El desarraigo constituye con mucho la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, pues se multiplica por sí misma. Los seres desarraigados tienen sólo dos comportamientos posibles: o caen en una inercia del alma casi equivalente a la muerte, como la mayoría de los esclavos en tiempos del Imperio romano, o se lanzan a una actividad tendente siempre a desarraigar, a menudo por los métodos más violentos, a quienes aún no lo están o sólo lo están en parte (1996, p. 54).

Simone Weil desarrolla el tema del desarraigo pensando en la condición del proletariado y los oprimidos. En relación con este análisis, desde nuestro punto de vista la experiencia de vida de las mujeres, determinada por el orden patriarcal, también se ha construido en el desarraigo como un “no lugar”. Para Weil, los más débiles y los marginados por la sociedad son quienes viven de cerca la hostilidad del mundo porque han sido la carne de cañón de la corrupción.

Sin detenernos a desarrollar cada uno de los acontecimientos históricos que Simone Weil recupera para explicar el proceso histórico del desarraigo, encontramos en las reflexiones de la filósofa la relevante crítica a las contiendas que la humanidad ha padecido. Ella menciona que, lo que se ha peleado a lo largo de la historia es la apropiación de la tierra; justamente esas conquistas territoriales carecen de valor porque no son a favor de la vida sino de la muerte.

Uno de los principales aportes de Weil que tiene su resonancia con el concepto de *amor fati*, es la importancia que otorga al proceso histórico del mundo con relación al pasado. Hablar

de la reconciliación con el mundo implica considerar los acontecimientos que conforman sus escenarios históricos. Para rescatar las raíces de un pueblo, de una nación, e incluso de un ser humano es necesario dejar de insistir en deshacernos del pasado, al respecto Weil señala que:

Sería vano apartarse del pasado y no pensar más que en el futuro. Es una ilusión peligrosa incluso creer que hay en ello una posibilidad. La oposición entre pasado y futuro es absurda. El futuro no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para construirlo, hemos de dárselo todo, darle nuestra propia vida. Ahora bien: para dar es necesario poseer, y nosotros no tenemos otra vida, otra savia, que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recreados por nosotros mismos. De todas las necesidades del alma humana ninguna es más vital que el pasado (1996, p. 57).

Para Simone Weil la cultura occidental ha construido su imperio y sus ideologías en el intento de destruir el pasado creando la ilusión de un porvenir. En este contexto, ella considera que la destrucción del pasado es el mayor de los crímenes porque la colonización del mundo tiene que ver con ese método cruel llamado desarraigo. En su obra *Echar Raíces* (1996), Weil desarrolla el tema del desarraigo a partir del desarraigo campesino y obrero; a detalle explica los efectos devastadores de esta situación, donde la desigualdad social y la ausencia de condiciones materiales para sostener la vida, imposibilitan la apreciación sensible del mundo. Bajo estas consideraciones, Weil propone que “el único obstáculo para la idolatría del totalitarismo consiste en una vida espiritual auténtica” (1996, p. 83).

Cabe mencionar que Simone Weil se refiere a la espiritualidad en términos del “trabajo” como aquella acción que puede corregir el desequilibrio material del mundo. Al respecto, menciona que una civilización basada en la espiritualidad del trabajo sería el grado más elevado del arraigo del ser humano en el universo, sobre todo en este estado de desarraigo que conforma a la realidad del mundo.

Otra forma de desarraigo que explica Simone Weil, y que además nos lleva a comprender la “enfermedad” de la sociedad actual, es el desarraigo de las colectividades y los territorios: la nación; cuya amenaza consiste en que el dinero y el Estado han sustituido a todos los vínculos humanos incluido el amor. Para Simone Weil, “sólo la nación, y desde hace ya bastante

tiempo, desempeña el papel que constituye la misión por excelencia de la colectividad respecto del ser humano, a saber: garantiza la conexión entre el pasado y el futuro a través del presente” (1996, p. 89).

Desde el pensamiento weiliano, la concepción de nación puede relacionarse con la de comunidad arendtiana, porque ambas nos hablan de una auténtica reconciliación del ser humano con la patria, la lealtad entre los seres humanos al bien público y la responsabilidad del ser humano de ocupar un lugar en el mundo. Sin embargo, para Weil la patria no basta para quienes no son capaces de relacionarse con los demás sin violencia y sin esfuerzo, pues para lograr la armonía entre los seres humanos hace falta en el alma humana la compasión.

Al tratar de hilar la idea de reconciliación con la de bien común, se introduce el tema de la compasión que Weil considera como una de las manifestaciones del amor, cuyos elementos son el bien y la ternura. La filósofa define a la compasión como ese estado sin reticencias, sin injusticias, sin crueldad, sin mentira y sin crimen, y menciona que “la compasión abre los ojos al bien y al mal, y halla en ambas razones para amar. Es el único amor verdadero y justo de aquí abajo” (1996, p. 139).

La presencia de la compasión en el proceso de reconciliación con el mundo corresponde a una manera legítima de desear hacer el bien al prójimo. A través de la mirada weiliana la compasión es un sentimiento de humildad y dignidad que consiente atravesar la desdicha, capaz de darle paz a una nación e inclusive a una vida humana.

Es necesario aclarar que el proceso de reconciliación se piensa en relación con la comunidad, esto lo hace muy distinto a lo que promueve el individualismo de nuestra época. Para analizar este tema es necesario revisar la reflexión de Hannah Arendt acerca de lo “público”, como la esfera en donde los seres humanos se relacionan entre sí. Para Arendt, “el término público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros [...] Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común” (2009, p. 62).

Desde la perspectiva arendtiana, la vida pública junta a los seres humanos con la finalidad de mantener unida una comunidad, justamente esta es la principal tarea política de la filosofía. En este sentido, reconocemos que hay una semejanza entre la concepción de “compasión” de

Simone Weil y la referencia de “caridad” de Hannah Arendt que recupera de la lectura de San Agustín.

Para Arendt, la caridad corresponde a una experiencia esencialmente humana que también tiene que ver con el amor. La caridad es una expresión de hermandad de todas las relaciones humanas que se establece como un principio político.

La máxima expresión de la caridad es la unión entre los seres humanos como ciudadanos del mundo, donde todas las actividades que se realicen deben emprenderse con la condición: “*quamdiu mundus durat* (mientras el mundo dure)” (Arendt, 2009, p. 63). A diferencia de la caridad cristiana, Arendt propone el contenido filosófico de la misma, pensando la comunidad como aquel escenario en donde los seres humanos se viven en ese espacio público que supera el tiempo vital de los mortales. Cabe señalar que en este tema aparece la idea de “comunidad” como ese lugar simbólico en el que es posible constituir las raíces que nos conectan con la realidad, de modo que, “echar raíces” es otro de los caminos que permiten la reconciliación a través de un compromiso con el mundo.

De acuerdo con la perspectiva arendtiana, formulamos que la comunidad como un “lugar simbólico”, se establece a partir de que “trasciende a nuestro espacio vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro” (Arendt, 2009, p. 64). La comunidad es algo que está ahí desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte; es lo común que compartimos con quienes estuvieron antes y con quienes estarán después. La sobrevivencia de la comunidad depende de la vida pública:

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la “naturaleza común” de todos los seres humanos que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto (Arendt, 2009, p. 67).

Para Hannah Arendt la comunidad es una de las condiciones necesarias para la existencia de la humanidad; la vida pública es la forma para establecer el mundo independientemente de las diferencias de sexo, raza o clase social. Sólo a través de nuestra participación en la vida

pública configuramos nuestras coordenadas simbólicas y ontológicas en el mundo, así como nuestro sentido de pertenencia en él y la posibilidad de confluir con quienes le compartimos.

La vida común es la única forma de existencia que hace posible la reconciliación con el mundo, ya que la esfera privada salvo en algunas ocasiones, tiene un sentido privativo. Arendt explica que:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida (2009, p. 68).

De acuerdo con la perspectiva de Arendt, acerca de la distinción de lo público y lo privado encontramos que la vida privada nos limita de la relación objetiva con los demás y con la realidad, lo cual da como resultado formas de vida inhumanas y hasta cierto punto enloquecedoras, porque le quita al ser humano el “lugar” que ocupa en el mundo y la capacidad del lazo amoroso, inclusive con su propia familia. Arendt considera que “la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos” (2009, p. 207).

Es necesario aclarar que tanto lo privado como lo público corresponden a espacios simbólicos, subjetivos y políticos, ya que, si bien la vida se hace entre y junto a los otros, el ser humano también necesita de lo íntimo como un espacio vital. En este sentido, se comprenden las distinciones y las funciones de lo público y lo privado como referencias simbólicas de un “lugar en el mundo”. Lo privado también es necesario para encontrar ciertas mediaciones para que la vida de los seres humanos pueda seguir configurando sus relaciones: la relación con los semejantes, con el mundo y consigo misma.

A pesar de que Hannah Arendt no se sitúa dentro del feminismo, sí llegó a considerar algunas oposiciones de la forma en que las mujeres habitan el mundo a diferencia de los varones. Si bien, ella no dedica su filosofía a esclarecer la diferencia sexual, en su texto *La condición humana* (2009), dice que:

Apartados estaban los trabajadores, quienes <<con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida,>> y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era “laboriosa” dedicada a las funciones corporales (p. 78).

De acuerdo con la reflexión de Arendt, vemos que su perspectiva acerca de la vida pública y la privada en relación con el tema de la opresión social coincide con la noción de “desarraigo” de Simone Weil. Si tomamos ambas posturas para comprender el desarraigo que caracteriza a la condición femenina por su limitada participación en el espacio público, encontramos que sólo a partir de la conformación de una “comunidad femenina (feminista)” es como las mujeres han recuperado un lugar y una posición en el mundo, un mundo en ciernes que se resignifica en otra lógica y que apuesta a otro orden simbólico donde lo femenino también sea parte de lo humano.

La pregunta principal que sostiene nuestro argumento es ¿de qué manera los seres humanos podemos enraizarnos al mundo y encontrar nuestro lugar en él, sobre todo cuando se nace mujer? Esta interrogante, adquiere relevancia para seguir pensando el tema de la reconciliación, pero también para integrar a las mujeres en este proceso, sobre todo, cuando el mundo no fue creado por ellas ni para ellas. De alguna manera, la respuesta a esta pregunta ya la ha pensado Simone Weil en el tema *Echar Raíces* (1996), donde la filósofa propone el bien del alma respecto de las cosas espirituales. En palabras de Weil esto es: “un pacto del espíritu con el universo”.

A semejanza de Hannah Arendt, Simone Weil considera que la acción otorga plena realidad, los efectos de la acción tienen que ver según el grado de bien de las mismas acciones, es decir, “hay acciones que tienen la virtud de llevar de la tierra al cielo una parte del amor que hay en el corazón de un ser humano” (Weil, 1996, p. 166). Una acción cobra sentido y relevancia de acuerdo con los motivos externos que la sostienen llenándola de afecto y de esto dependerá si la acción es buena o mala. La importancia que Weil le concede a la acción está ligada con el bien y de nuevo nos regresa a la idea del amor como la raíz fundamental

del ser humano con el mundo. Para la filósofa, el amor al bien sería la salvación de un país, la salvación de una nación, es la salvación del mundo.

Simone Weil afirma que, “desear un contacto con la realidad es amarla” (1996, p. 196). Este enunciado sin duda nos regresa a la esencia del concepto *amor fati* de Nietzsche, justo refiriéndose al *amor fati*, como el orden y el centro de las virtudes humanas, dice Weil: “El orden del mundo debe ser amado porque es pura obediencia a Dios” (1996, p. 221).

El planteamiento del orden del mundo se relaciona con el sentido del amor que proponemos en este trabajo. En el pensamiento de Arendt, Weil y Zambrano encontramos que el amor es la raíz más profunda que nos conecta con la vida común, lo que nos permite enraizarnos en el mundo y tomar posición en él, la raíz a través de la cual se organiza el sentido de la vida.

La filosofía de Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano resultó asombrosa porque sus puntos de vista acerca del tema de la realidad coinciden en gran medida. Las tres proponen ciertos conceptos e ideas fundamentales para pensar y analizar de forma crítica el contexto social, político e histórico de nuestro tiempo. Sus reflexiones están sostenidas por el rigor de la razón y con la sabiduría que habita en la sensibilidad del alma. La atención, la comprensión y el enraizamiento, son una parte de este tejido filosófico que conforma el amor a la vida y el amor al mundo.

Concluimos este capítulo con un fragmento de Alain, *Mira a lo lejos*, quien por cierto fue maestro de Simone Weil. En este texto breve se manifiesta ese andamiaje filosófico que estamos recorriendo para pensar en un mundo diferente, un mundo que en la mirada de estas tres filósofas del siglo XX ya se había vislumbrado.

[...] Del mismo modo que el estado tiene una escuela de medicina, debería también tener una escuela de sabiduría. ¿Cómo? Mediante ciencia verdadera, que es contemplación de las cosas y poesía grande como el mundo. Porque la mecánica de nuestros ojos, que se reposan en los vastos horizontes, nos enseña una gran verdad. Es preciso que el pensamiento libere el cuerpo y lo entregue al universo que es nuestra patria verdadera. [...] La mente se construye una prisión y el cuerpo sufre. Si queremos que el cuerpo esté bien, es necesario que la mente viaje y contemple. [...] Que haya pues percepción y viaje... El verdadero saber

no se encierra jamás en alguna cosa muy cerca de los ojos; saber es comprender que la mínima cosa está ligada al todo; ninguna cosa posee su razón en ella sola, y así el movimiento justo nos aleja de nosotros mismos. Eso es tan sano para el espíritu como para los ojos. Así tu mente reposará en ese universo que es su dominio y se conciliará con la vida de tu cuerpo, que está ligado también a todas las cosas. Cuando el cristiano decía: “Mi patria es el cielo”, no sabía hasta qué punto tenía razón. Mira a lo lejos (Alain, 2010, pp. 134-135).

### **Capítulo III. Resignificar el Amor, una propuesta desde el pensamiento feminista**

#### **3.1 Las mujeres como espectadoras del mundo**

*Cuando una mujer se entrega, sin pudor alguno, a su propio amor, ese mismo amor la transforma y purifica. “Un alma pura no se avergüenza del amor”- dice Hegel pero se avergüenza si este es incompleto, se resiente si algún poder hostil impide su realización.*

Magda Catalá

¿Dónde han estado las mujeres en la escritura del mundo, en sus discursos, en los pasajes históricos, en el pensamiento que lo creó? Las mujeres han estado ocultas, fuera de escena, en una espera latente, en lo invisible, en el silencio, en los márgenes. ¿Cómo entonces es posible amar un mundo donde las mujeres no participaron en su arquitectura, donde la condición de la opresión es la trama de su historia y donde el amor les ha sido negado, por ellos, incluso por nosotras? Las mujeres han habitado un mundo ajeno, donde no se distingue lo que les pertenece y en el desconocimiento de sus propios deseos los cuales se desdibujan en un mundo ya dado.

El amor al mundo en la situación de vida de las mujeres es un tema apenas por escribirse, es un proyecto en construcción que es necesario poner sobre la mesa. En este caso, consideramos que vincular el amor al feminismo con la filosofía puede impactar más allá de la materialidad, de la superficie de los vínculos amorosos; para dejar de pensar al amor como un concepto simple y como una experiencia desgraciada para la vida humana.

Las mujeres han cumplido la función de espectadoras detrás del escenario del mundo. Hasta el momento, el propósito del amor en el mundo femenino sólo se reflexionaba por la capacidad que las mujeres tienen de cuidar al otro y preservar la existencia (matrimonio y maternidad).

De acuerdo con algunos análisis feministas, el amor cumple una función primordial a lo largo de la vida de las mujeres, ya que su realidad está confeccionada desde la infancia a mantener relaciones afectivas con los otros. La educación tradicional consistía en prepararlas para “el amor” a través de un modelo constituido por la lógica del cuidado, la servidumbre y la obediencia, que de ninguna manera demostraba y generaba el cuidado hacia sí mismas y hacia otras mujeres.

A partir de ese desconocimiento u ocultamiento del amor a sí mismas, la experiencia que las mujeres tienen de la existencia es un tejido de metáforas, mitos, ficciones, referencias ideológicas y teóricas que refrendan ciertas posturas patriarcales acerca de las definiciones de la mujer e ideas sueltas y carentes de argumentos, esencialmente escritas por la mano del hombre y sus discursos misóginos.

Lo que proponemos en esta investigación es adoptar una nueva perspectiva de la realidad y el mundo, una nueva mirada que nos lleve a permanecer atentas al espacio tiempo en el que vivimos ahora. A partir de los movimientos sociales activos en este momento, tales como el feminismo, las mujeres tienen la posibilidad de situarse en el espacio público con ciertos recursos teóricos y políticos para crear una versión diferente de su existencia, más allá de lo mismo y lo único representado por el varón.

Para resignificar el lugar dado a las mujeres en el mundo patriarcal es necesario distinguir la forma a través de la cual se han determinado sus condiciones de vida y sus supuestos destinos. En este sentido, realizaremos un análisis teórico de la subjetividad femenina en el contexto patriarcal de la construcción sociocultural de Occidente. Al respecto, la filósofa italiana Adriana Cavarero nos dice que:

Lo real no es el ámbito de los hechos “desnudos y crudos” sino más bien el orden simbólico que el pensamiento (el lenguaje, la cultura, el código social) le atribuye al mundo...El orden simbólico está estructurado de forma patriarcal y asume que

el hombre en su esencia masculina y en su pretendida valencia neutra/universal es el único sujeto (1996, p. 115).

De acuerdo con la reflexión anterior, Adriana Cavarero problematiza el tema de la realidad de las mujeres a partir del orden simbólico (lenguaje, cultura y código social) que conforman las leyes del mundo para las cuales el orden patriarcal decide autorreferencialmente los hechos significativos y el destino de las mujeres. Para Cavarero, la forma en que la lógica patriarcal estructura la realidad tiene como consecuencia que la experiencia femenina represente en el mundo una mera existencia sin significación simbólica y por tanto irreal. Las mujeres buscan su realidad en los códigos patriarcales que las definen desde una perspectiva totalmente masculina: “Como madre del hombre y como fantasma de sus pulsiones eróticas o, prescindiendo de mi sexo en una política igualitaria, como casi-hombre a pesar de que soy mujer” (Cavarero, 1996, p. 115).

Si pensamos en la existencia humana, es un hecho que las mujeres son reales en el sentido material, su cuerpo circula en el mundo y lo más tangible de su presencia es que siguen pariendo a la humanidad. Sin embargo, su representación simbólica es la que aún no tiene un lugar en el orden simbólico del mundo patriarcal. Bajo estas consideraciones, la propuesta del pensamiento feminista consiste en redefinir la noción de realidad no sólo para incluir a las mujeres en la estructura del mundo sino para que ellas también construyan su mundo propio.

Adriana Cavarero plantea que las mujeres no tienen un lugar en el mundo porque su identidad está construida fuera de los signos del reconocimiento, mediante los cuales el mundo de los hombres se significa por la interacción con los otros (pero sólo entre varones). Conocer la realidad de las mujeres como una condición que otros establecieron para ellas, nos lleva a comprender que el orden social está configurado como un mecanismo excluyente de lo que le es distinto. Las mujeres se incorporan al mundo en función del deseo de los otros, de su identidad auto-representativa de lo humano, de su tradición y del territorio privado al que fueron destinadas. Magda Catalá menciona que el problema consiste en que, pese a que la humanidad se libera del orden biológico para inaugurar un orden cultural, “seguimos siendo incapaces de pensar o definir al ser humano mujer independientemente de su cuerpo y/o función” (1983, p. 19). Por lo tanto, el hecho de que las mujeres hayan sido marginadas de

las actividades no directamente relacionadas con la reproducción y la crianza repercute en la percepción de sí mismas como seres humanos responsables y habitantes de un mundo en el que de hecho participan, tal y como lo hacen los hombres.

Desde el punto de vista de Adriana Cavarero, la consecuencia de que la vida de las mujeres transcurra en el espacio privado es que son obligadas a interiorizar el mundo y a vivirlo a través de la intimidad y la imaginación. Desde la filosofía arendtiana y weiliana, interiorizar el mundo y fantasearlo se refiere a un mecanismo del aislamiento de la realidad que remite a la construcción de otra realidad a través de una ilusión insostenible. Si el concepto de *amor fati*, pensado como el más apropiado para asumir la vida, implica el amor de los hechos del destino, ¿cómo pueden las mujeres amar un mundo donde lo fáctico (hechos) de su horizonte se ha desdibujado por lo ilusorio?

Para las feministas italianas: las Mujeres de la Librería de Milán (1991) el contexto de la realidad de las mujeres consiste en que lo han soportado todo con ayuda de la fantasía, mientras están expuestas a las exhibiciones del sexo masculino. Sin embargo, cuando la capacidad de fantasear disminuye, “la mente femenina se rinde y cae en el estado que los psicólogos llaman depresión” (LMM, 1991, p. 150). La realidad que los hombres han construido para las mujeres no es otra cosa que un lugar hostil, en donde los intercambios sociales no son justos; de esta situación se desprende la idea de que el mundo, especialmente para la experiencia femenina, es un lugar amenazante y violento, un mundo injusto e indeseable.

Magda Catalá (1983) define la realidad a partir del orden patriarcal, como un pacto social entre los hombres, que elabora los espacios a través de los cuales ocupan un lugar de poder sobre las mujeres; desde la mirada de Magda Catalá, dicha configuración opera bajo la siguiente lógica:

En nombre de la justa reparación de bienes, nace la propiedad privada; en nombre de la moralidad, la prostitución; en nombre del nuevo orden social, la desigualdad y el desorden. En nombre de la fraternidad, nacen las diferencias y, en nombre de la igualdad, las jerarquías; en nombre de la religión, la culpa y la necesidad de expiación. En nombre, por fin, de las exigencias amorosas de las mujeres y las

necesidades de cuidado de su prole, nace de hecho el culto a la paternidad del hombre. Y la familia se convierte en el destino de la mujer (1983, p. 49).

Otra consecuencia que señalan las feministas italianas con relación al tema de la realidad a través de la experiencia femenina consiste en que el efecto de la opresión patriarcal provoca que las mujeres construyan su mundo a través de las fantasías. Pero al momento en que las fantasías se desvanecen, la realidad aparece en su desnudez y acontece así la pérdida del sentido de la vida, ante la incapacidad de construirse o proyectarse. Si bien, la fantasía es el soporte para edificar una relación con el mundo, también cumple la función de ponerle fin a tal relación. Al respecto las feministas italianas mencionan: “En la economía del sexo femenino, las fantasías no son más que las herederas de las aspiraciones muertas, cuyo lugar ocupan. Cuando a su vez mueren las fantasías, no por ello vuelven a revivir las aspiraciones, pero al menos recuperan su lugar” (LMM, 1991, p. 151).

De acuerdo con la reflexión anterior nos reencontramos con la postura weiliana que describe cómo la imaginación cumple la función de evadir el sufrimiento que causa la crudeza de la realidad. Si la realidad en sí misma resulta insoportable a la condición humana, esta realidad para las mujeres se encuentra atravesada por el terror de la violencia en el que sus vidas transcurren. Desde este punto de vista, las fantasías femeninas resultan ser el sostén de la diferencia de ser mujer, “cuando ésta se descubre como una perdedora en lo social” (LMM, 1991, p. 151).

Una de las formas de salir del esquema de la dominación masculina, puede ser a través de la transformación de la realidad que plantea el feminismo teórico. Este mecanismo consiste en mostrar la capacidad que tienen las mujeres de reconocer su realidad humana, de reflexionar sobre su historia, de buscarse a sí mismas en su venida al mundo; así como su capacidad de aceptarse y afirmarse para trazar un camino hacia el horizonte del amor a la vida. Para plantear esta posibilidad, es necesario situarnos en el pensamiento de la diferencia sexual, justamente porque el pensamiento tradicional no toma en cuenta que el mundo se piensa, se vive y se habita de manera diferente cuando es en femenino. Es decir, desde una corporalidad sexuada y, por ende, desde la concreción de ser mujer.

Las feministas de la Librería de Milán (1991) mencionan que hay una forma sexuada de razonar sobre el mundo y ésta se relaciona con la exclusión de las mujeres de los espacios donde se fabrican los conocimientos de este; así como con las relaciones de subordinación, a los límites impuestos a las mujeres cuando deciden acceder al campo del saber y, sobre todo, con la experiencia que implica nacer con un cuerpo de mujer.

Para ejemplificar la diferencia de los sexos, tomando en cuenta el argumento de las feministas italianas, recuperamos la siguiente reflexión de Magda Catalá:

La identidad masculina se conquista y, como toda conquista, requiere de tributos y pruebas de reconocimiento. Las exigirá de la mujer frente a la cual se afirme, las exigirá de los demás hombres ante los cual se mida y, a veces, se las exigirá incluso a sí mismo...La mujer por el contrario nace. Su sexualidad no sólo es aprendida o conquistada sino todo lo contrario: reprimida, adecuada, convertida en femenino y normal (1983, p. 35).

Desde el punto de vista diferencialista de Magda Catalá, las mujeres deberían poder conocerse, reconciliarse y desarrollarse como seres humanos, con la misma opción ideal de llegar a reconciliarse con ser hombre o mujer. Sin embargo, ella señala que este proceso no es más que una pretensión de idealidad, “y la idealidad está más allá de la realidad cotidiana femenina. Es de eso, de la realidad, de lo que debemos las mujeres ocuparnos, pues es la realidad lo que importa” (Catalá, 1983, p. 36).

Como ya hemos mencionado la configuración de la realidad patriarcal tiene de fondo la supremacía masculina y la educación tradicional la refuerza. Dentro del contexto de ésta realidad la posición de las mujeres es limitada y la educación es represiva, por lo tanto, el papel que las mujeres desempeñan en ella es de “reacción” y no de acción, ya que esta implica un ejercicio de autonomía que las mujeres no tienen. Bajo estas consideraciones, creemos que una de las posibilidades de encontrar el amor a la vida, en la existencia de las mujeres, es a través del pensamiento y la acción.

Si analizamos la reflexión weiliana sobre el desarraigo nos damos cuenta de que la condición de las mujeres es precisamente la de vivir desarraigadas del orden social porque es un escenario que no las contempla como sujetos, ni siquiera como seres humanos.

En muchas ocasiones las mujeres no tienen una coordenada geográfica donde puedan localizarse materialmente. Debido a que la mayoría de las mujeres viven en condiciones de pobreza y marginación, ni siquiera cuentan con el recurso de una vivienda digna (“una habitación propia”) pero no sólo hablamos de un lugar material, también las mujeres han vivido desarraigadas de sí mismas, de su propia vida y sus historias, en la medida en la que han asumido la de los varones siendo expulsadas del orden simbólico.

No obstante, lo que vamos a descubrir en el desarrollo de este capítulo es el hecho de que a pesar de las condiciones vulnerables y hostiles en las que se viven las mujeres, ellas tienen la facultad de amar y comprender la realidad del mundo confeccionado por los hombres. Y más aún con lo que implica que su existencia transcurra detrás del gran espectáculo del mundo; quizás, la capacidad de amar la vida que las mujeres generan está más allá del amor mundano, muy cerca de la divinidad.

Las mujeres concentran su actividad en el mundo en la atención y cuidado del otro, (maternidad, crianza, amor erótico), tal como dice Adrienne Rich, “sin ellas, la sociedad humana hubiera perecido hace mucho tiempo” (1983, p. 21). Sin embargo, es indispensable reconocer que los siglos de historia no incluyen la presencia femenina en los discursos filosóficos, éticos y políticos donde se constituyen teóricamente los engranajes del concepto de *amor*. El pasado histórico y político de las mujeres ha sido un asunto ignorado y “toda la historia de la lucha por la autodeterminación de las mujeres ha sido ocultada una y otra vez” (Rich, 1983, p. 19).

Las disciplinas que interactúan en la conformación de la cultura y la sociedad, así como las instituciones guardianas de lo simbólico, convergen en la mistificación de la feminidad que disuelve la autonomía del sujeto mujer y asimila a las mujeres con seres peligrosos y amenazantes para la supremacía masculina.

Lo femenino ha sido medido desde parámetros culturales patriarcales a través de representaciones malignas (brujas, putas, locas y pecadoras), las únicas escenas en que aparecen las mujeres en la historia, en la filosofía, en la literatura y en la ciencia, es en calidad de agentes de segunda fila o como autoras de las desgracias de los hombres.

Para la filósofa francesa Hélène Cixous (1995), el gran espectáculo del mundo ha sido el mundo blanco, superior, civilizado, que instituyó su poder a partir de los proletarios, de las minorías, y los negros. Las mujeres eran invisibles y deshumanizadas, pero perceptibles como instrumentos y objetos. Bajo estas consideraciones, vemos que el mundo se ordenó a través de un sistema social que reproduce la “lucha a muerte” a través de la reducción de las personas a cosas, el racismo y la destrucción de la naturaleza, ese es el mundo del patriarcado.

Si revisamos los episodios de la historia, seguramente encontraremos a las mujeres, en escenas que las muestran desde siempre, como los trofeos de las batallas, intercambiadas en las contiendas, violadas, esclavizadas o en ese esquema mistificador donde por ellas se desatan las guerras. “Dicen que por ella los griegos lanzaron mil naves, destruyeron, mataron, hicieron diez veces diez años una guerra fabulosa, ¡entre hombres! por ella, allá el ídolo raptada, escondida, perdida. Porque para- ella, y sin--ella, celebran largas fiestas de muerte que llaman su vida” (Cixous, 1995, p. 21).

Al analizar la forma en que se ha configurado el mundo, tomando en cuenta la diferencia sexual, vemos que esta diferencia es el punto de partida para pensar no sólo la importancia del amor en la filosofía política y proponer una posible transformación social, también nos permite situarnos en las condiciones reales en las que las mujeres han sido espectadoras y los hombres autores del mundo. El pensamiento de la diferencia sexual es el lente bajo el cual podemos analizar críticamente las consecuencias de ser solamente las que contemplamos el mundo, construido por y para los varones.

Los hombres de la cultura, ya fueran filósofos o médicos, políticos o legisladores, científicos o educadores, han analizado el “ser femenino”, han concluido sobre definiciones de la mujer, han proyectado en ella cualidades que ellos estimaban eran naturales a la feminidad. En otras palabras, se ha generalizado una heterodesignación de la subjetividad de las mujeres sin tener en cuenta el discurso de ellas acerca de sí mismas (Errázuriz, 2015, p. 105).

Para la filósofa francesa Geneviève Fraisse (1996) la diferencia entre hombres y mujeres no sólo consiste en una cronología temática y analítica, también transita la historia de las representaciones hasta llegar a una representación de la historia. Una de las grandes proezas

del pensamiento feminista es la posibilidad de retornar a los pasajes de la historia y recuperar la presencia femenina en ella, como una potencia aún no revelada. Ello permite reconocer a las mujeres como sujetos históricos, en una historia que ha sido determinada a través de la “misoginia romántica”<sup>9</sup> y la soberanía patriarcal.

La soberanía patriarcal se construye a través del dominio del género masculino, que se impone como el sujeto neutro universal, el cual anula al sexo femenino y niega que la realidad pueda pensarse desde dos seres humanos. Para la filósofa feminista Chiara Zamboni el orden social delinea el mundo en que nacemos, “es un mundo de significados establecidos y comportamientos codificados que aprendemos al mismo tiempo en que aprendemos a hablar” (1996, p. 26). El pensamiento feminista de la diferencia identifica que las mujeres se encuentran excluidas del orden simbólico, y éste es lo que otorga el soporte material al mundo y muestra al universo femenino como algo oscurecido, incapaz de nombrarse, tal como la filósofa italiana Diana Sartori menciona: “Ser mujer parece impedir el acceso al mundo, y también ese acceso a lo divino que el mundo da” (1996, p. 53).

A partir de la reflexión anterior, vemos que otra de las cuestiones que impide el reconocimiento de la presencia de las mujeres en el mundo, tiene que ver con la imposibilidad de nombrar lo femenino. El lenguaje es considerado un soporte material del mundo en tanto que es una raíz factual de la realidad, el cual ha sido inaccesible para las mujeres porque lo femenino ha sido el depositario de las cosas sin nombre. Las filósofas italianas mencionan que, no nos nombramos como nosotras, no renombramos a las mujeres del pasado, nuestra propia voz es inaudible, callada y ocultada, no denunciarnos, no enunciamos o anunciamos los acontecimientos que transcurren en el mundo. En el otro lado del escenario del mundo aparece la palabra de los hombres, esa que ha cumplido la función de enraizarse en el orden constitutivo y que como concibe Adriana Cavarero: “En el fondo la palabra hombre tal y

---

<sup>9</sup>La concepción de la misógina romántica consiste en concebir la femineidad bajo los parámetros simbólicos de figuras históricas y legendarias de las mujeres fascinantes y mortíferas creadas por la mirada androcéntrica. Dottin-Orsini menciona que en la segunda mitad del siglo XIX las representaciones culturales de las mujeres están codificadas en la belleza de las mujeres, la seducción y el cuerpo como el objeto de uso bajo la mirada del varón sin concederles otra función que el disfrute masculino de los cuerpos de las mujeres. Errázuriz, Vidal Pilar, *Misoginia romántica y subjetividad femenina*, Prensa universitaria de Zaragoza, 2012, p. 55.

como la usa nuestra lengua ya queda patente toda la violencia del orden patriarcal” (1996, p. 142).

Las mediaciones del mundo, como el lenguaje y los espacios culturales, están dominadas por la medida masculina; el orden patriarcal se encargó de determinar las condiciones y los lugares en los que las mujeres se conciben a sí mismas. Esos sitios se han configurado a partir de la pasividad y como exclusión al ámbito doméstico; por ende, se reduce a las mujeres a la subordinación y con ello a la imposibilidad de hablar, de pensar y de actuar. Pese a que actualmente la vida social, cultural y política de las mujeres se ha transformado porque ya participan en las universidades, en el arte, en los asuntos políticos, en la producción de conocimiento, siguen apareciendo efectos simbólicos del dominio patriarcal porque los hombres siguen sosteniendo el poder. Un ejemplo muy claro de esto en la sociedad contemporánea es la legitimación social de la prostitución, los feminicidios y las violaciones de mujeres que no cesan de repetirse.

Desde la postura de Adrienne Rich (1983), la forma en la que se codifica la lógica patriarcal y el orden del mundo tiene que ver con la discusión acerca de si todo versa sobre el marco de un sistema económico clasista como responsable de la condición opresiva de las relaciones hombre-mujer, o bien; si el patriarcado es el modelo original de la opresión, en el cual se basan todas las otras formas. Lo que sí se registra con total claridad es que en la lógica patriarcal queda establecido socialmente que las mujeres encarnen y personifiquen formas de vida inhumanas.

La institución patriarcal nunca se ocupa de mejorar las condiciones de vida de las mujeres, al menos no dentro del valor humano, porque las mujeres en los espacios de actuación del mundo las mujeres simplemente han sido sometidas a un “reduccionismo biológico y el sentimiento doméstico” (Rich, 1983, p. 103).

El mundo construido por el patriarcado funciona como un sistema de opresión, para el cual el hecho de nacer mujer equivale a vivirse en los márgenes de la cultura y en una realidad destinada a padecer los efectos de la violencia y el dolor. Las mujeres han vivido en un mundo en el que no se nombran, no se piensan y no se reconocen en su propia historia; por ello es

fundamental aprender a nombrar y vivir, dice Rich “romper las amarras que tienen puestas sobre nosotras” (1983, p. 48).

El intento que realizan las mujeres para recuperarse de la tragedia histórica que causó la opresión social es un movimiento que ejerce sus efectos en la conciencia humana y, desde la perspectiva de Adrienne Rich, también es un asunto que despierta esperanzas y terror. “Es doloroso reconocer que nuestra identidad ha sido dictada y menguada por otros, o que hemos dejado que ésta dependa de la degradación y la explotación de otros seres humanos” (1983, p. 232). La idea de que el mundo está construido por la mano masculina y para su beneficio ha tenido como consecuencia la imposibilidad de una relación justa y armónica entre los sexos. La problemática de la marginación femenina ha sido tal que inclusive “ellos han conspirado juntos para discriminar a sus madres y hermanas, esposas e hijas, amantes y amigas, es un hecho para el que todavía no tenemos un nombre” (Rich, 1983, p. 233).

Desvanecer los efectos del ejercicio de la dominación de los hombres hacia las mujeres que atraviesa toda la historia de la humanidad, sigue siendo un asunto complejo porque implica desarticular las estructuras de poder que rigen a toda la sociedad. Precisamente lo que puede nutrir el tema del amor en el mundo femenino, es plantear una transformación de la vida de las mujeres cuyos méritos actualmente continúan siendo silenciados y obstaculizados.

Para María Milagros Rivera (1996), los efectos de la opresión patriarcal impiden a las mujeres fugarse en la imaginación, paralizan la acción eficaz y conllevan a la pérdida de sí mismas y del mundo. La acción, como la capacidad de crear y tomar un lugar en los espacios de la cultura, es una de las formas para aproximarse a formar parte del mundo, creando vínculos y referentes para signos y acciones.

La acción política es para las mujeres una alternativa y una posibilidad de creación, transformación, atención y comprensión de la realidad, ya que, para que este mundo pueda mostrarse en todas sus fases necesita de la atención y la participación de las mujeres. Uno de los objetivos del pensamiento y de la lucha feminista ha consistido en fundar un mundo que incluya en su cartografía al sujeto femenino, lo que significa una verdadera ruptura con la cultura patriarcal. Reorganizar el orden simbólico del mundo en palabras de Adrienne Rich significa:

Cuestionar todo. Recordar hasta lo que nos prohibieron mencionar, reunirnos para contar nuestras historias, para mirarlas como nuevas y luego describir los frescos de la edad de hielo, los desnudos de las “bellas artes”, los sellos y figurines de Minos, encontrando, al enfocar el paisaje lunar, la huella de una bota de hombre, el virus microscópico, el cuerpo torturado y cicatrizado del planeta tierra...leer entre líneas, observando de cerca los arreglos simbólicos, descifrando los mensajes difíciles y complejos que nos han dejado las mujeres del pasado (1983, p. 23).

De acuerdo con la reflexión de Rich, encontramos que la condición cultural de las mujeres a lo largo de los tiempos ha sido de manera espectral, por lo tanto, ahora toca reconfigurar cada uno de los escenarios que constituyen la cultura, para que el sujeto femenino se visibilice y se reconozca justo como sujeto de la creación y la acción humanas.

Una de las grandes dificultades a las que se han enfrentado las mujeres tiene que ver con una predisposición patriarcal que consistía en que se estaba destinada a habitar el mundo en una pasividad innata, un desconocimiento de su capacidad creativa y de su autonomía. Para Adrienne Rich, esta condición de la vida conformó para las mujeres un escenario hostil e insoportable hasta consecuencias extremas: “el manicomio, el silencio auto-impuesto, las depresiones recurrentes, los suicidios, y a menudo una terrible soledad” (Rich, 1983, p. 209).

Desde la mirada feminista, tropezamos con la dificultad de hablar de la “aceptación a los hechos del destino” que la conceptualización del *amor fati* propone. Por ello tenemos que dirigir nuestra indagación hacia la realidad que viven las mujeres, porque el mundo además de ser un escenario violento también ha sido un espacio inhóspito y doloroso.

De acuerdo a la lectura de las Mujeres de la Librería de Milán, el hecho de que las mujeres tengan muy pocas posibilidades de participación social, afecta todos los demás aspectos de su existencia; incluida la vida anímica, que se caracteriza por la naturalización del sufrimiento dictaminado por las formas de la cultura.

Pero amar el mundo no significa estar pasiva en él, es preciso llegar a la acción como vía privilegiada para constituir el amor al mundo. En la medida en que las mujeres sean partícipes de las creaciones culturales, el conocimiento y la capacidad de generar sus propios discursos;

cuando los espacios de divulgación sean ilimitados y acontezcan las posibilidades de las expresiones de lo humano no se reducirá más el mundo femenino a lo privado y lo doméstico.

La reescritura del mundo, propuesta por el pensamiento feminista, es una nueva valoración que está pensada en la posibilidad de transformación de la sociedad, desde la dimensión ética y política, en donde las mujeres tomen posición en el mundo bajo los parámetros de la acción y a través de la voz como su manifestación. Al momento en que las mujeres son nombradas, nombran y hablan acerca de la realidad, hacen un “uso” de las palabras y aparecen, Adrienne Rich menciona que:

Está claro que las mujeres necesitamos una nueva ética...El problema del discurso y del lenguaje continúa siendo primordial. Porque si en nuestros discursos estamos rompiendo silencios largamente establecidos, liberándonos de nuestros propios secretos esto es ya en sí mismo un tipo de acción” (1983, p. 222).

Para Diana Sartori (1996), el amor al mundo se construye a través una relación frente a lo que pensamos, decimos o proyectamos en él, sin perder el deseo de actuar aún frente a los obstáculos que el mundo interpone. Con esta reflexión se introduce el tema de la voluntad, una voluntad que tiene que hacerse sitio en la propia subjetividad femenina, porque su ejercicio posibilita acceder a la soberanía del mundo.

Diana Sartori establece que la voluntad se manifiesta en la veleidad de actuar en nombre propio y en la continuidad del deseo que impulsa a la trascendencia, esta condición lleva al sujeto a la dimensión de la libertad la cual toma fuerza al estar de acuerdo con la necesidad. De acuerdo con las feministas italianas, el problema de pensar el ejercicio de la voluntad en la vida de las mujeres es que, para ellas, la voluntad ha sido algo desconocido tanto en su realización como en su significado. De acuerdo con este planteamiento, Diana Sartori señala que “la complejidad de concretar los deseos en este mundo obedece a que las posibilidades de acción y las ocasiones de modificar el orden existente están fuertemente limitadas por el escaso poder social que enfrentan las mujeres” (1996, p. 62).

Para Diana Sartori el deseo, el amor y la voluntad son condiciones indispensables para concebir el amor al mundo, ella establece que es necesario constituir la “voluntad de palabra

de sujetos femeninos que saben abrir y circunscribir, en el orden masculino de lo existente lugares de vida, palabra y escritura que delinean el dibujo de otro orden simbólico y de un orden social distinto” (1996, p. 72).

Más uno de los problemas de la voluntad femenina, tiene que ver con la ausencia de la misma en la realidad concreta de las mujeres. La facultad de elegir libremente es un escenario desconocido para las mujeres porque durante mucho tiempo no les era permitido decidir su destino. El trazado del destino femenino estaba dirigido y ocupado por cualquier otro: el hijo, el marido o el padre. Luisa Muraro menciona que, “la sociedad patriarcal tiene su manera de enlazar el deseo femenino con la realidad de este mundo, de hacerle estar en el mundo y de hacerlo funcionar, pero es una manera servil y engañosa, más diabólica que humana, más propia del infierno que del mundo” (1996, p. 81).

En la reflexión de Luisa Muraro vemos que las mujeres han habitado el mundo rellenando su deseo con cualquier cosa y, de cualquier modo. A menudo el deseo femenino se excluye se niega, inclusive se desconoce, y eso desdibuja el ejercicio pleno de la voluntad, porque el problema de la opresión social no deja hablar, pensar y mucho menos desear.

Las Mujeres de la Librería de Milán (1991) señalan que la voluntad femenina, en tanto existencia social, se malogra por la falta de mediación simbólica. La exclusión de las mujeres del discurso social es una particularidad que implica estancarse en los roles vinculados a su anatomía. En este sentido, la voluntad femenina queda subsumida por el hecho de cumplir la condena anatómica de la reproducción como un mandato cultural pero también refiere la condición de objeto a la que se reduce el cuerpo femenino a través de la violencia sexual y el feminicidio.

Los escenarios de vida de las mujeres configurados por la cultura, eran el hogar, el matrimonio, la maternidad, el cuidado y la servidumbre social. Lo que correspondía al “afuera” no se contemplaba de ninguna otra manera; un ejemplo de ello es que las mujeres no tenían acceso a los espacios donde se construían los saberes, no participaban en las tomas de decisión política y mucho menos se les concedía el reconocimiento o la autoría de sus creaciones culturales, al respecto Magda Catalá menciona:

En la actividad de la mujer, su cuerpo sus propias funciones sexuales, afectan, delimitan y compensan su necesidad de afirmarse en otros ámbitos de la cultura, pero “nada humano le es ajeno”: las más bajas pasiones y las más excelsas inquietudes intelectuales, la banalidad y la necesidad de trascendencia...voluntad y autonomía coexisten con la necesidad de amar (1983, p. 37).

Semejante a la reflexión de Magda Catalá, las filósofas italianas afirman: “En el sexo femenino no puede existir algo susceptible de ser designado como “deseo de triunfar” (LMM, 1991, p. 146). Las italianas señalan que, en la condición humana de las mujeres, más allá del código cultural, sí se registra la aspiración por ser útiles, reconocidas, y el deseo de saber, juzgar y decidir. Sin embargo, en el deseo femenino interviene una lucha de fuerzas que a menudo incide en abandonar el propio deseo, para cumplir con el deseo del otro.

Si una de las consistencias del *amor fati* tiene que ver con la capacidad de asumir los hechos del destino y de la vida misma, el problema en la subjetividad femenina es que el hecho de ser mujer implica no poseer un lugar como sujeto en el orden patriarcal, sino el cumplimiento de una función: “Madres, esposas, nodrizas y prostitutas decretadas por el propio orden patriarcal”. (Cavarero,1996, p. 126). La mujer en el orden del mundo fabricado por el patriarcado instituye solamente sus significados en ser para el otro o ser del otro, lo que da como resultado una ausencia de significación de ser para sí.

En la lectura que Adriana Cavarero realiza a Hannah Arendt explica que, en el orden de los hechos de la existencia, el primero es el nacimiento como hecho innegable y evidente, “hecho que se da a conocer a la madre y al mundo: es niña, es niño, dice el primer anuncio” (1991, p. 26). Si el acto primordial es el nacimiento, donde se hace presente la existencia femenina, el problema se presenta frente la construcción sociocultural, de lo que representan las marcas del sexo. En este sentido, el sexo femenino se ha configurado como un malestar cultural que porta las marcas de la discriminación lo cual, desde el punto de vista de Cavarero, “indica una injusticia histórica de dominio sexista” (199, p. 129).

La misoginia es una de las bases en las que se funda la sociedad patriarcal, la cual se traduce como odio hacia las mujeres y el repudio hacia lo femenino. Desde que acontece la vida para

una mujer, en ella queda grabado todo el código cultural misógino que hará de su cuerpo y de su sexo un lugar que negar, que ocultar e inclusive odiar.

El nacimiento funda un principio de realidad, “nacer mujer es una realidad que se desrealiza a través del orden social establecido por un solo sexo que pretende ser el orden subjetivo del mundo” (Cavarero, 1991, p. 130). En este sentido, podemos señalar que las mujeres viven la experiencia femenina como una existencia sin significación propia.

De acuerdo con el tema del nacimiento, tomando en cuenta la diferencia sexual, Magda Catalá analiza que el término hombre significa lo humano y que las mujeres ocupan el lugar de lo opuesto del hombre, “hombre es la realidad más normal o “neutral” y mujer, en cambio un elemento peculiar y marcado, un derivado del original ser humano masculino” (Catalá, 1983, p. 17).

Desde esta perspectiva, Magda Catalá considera que el hecho de nacer hombre o mujer, más que una identidad que se construye de acuerdo al sexo es un rasgo cultural que establece expectativas específicas como las capacidades intelectuales, las necesidades emocionales y las aspiraciones sociales sostenidas en la condena biológica, dice Catalá: “Se nace hombre o mujer y así, en principio se permanece” (1983, p. 18). Sin embargo, actualmente, la apuesta crítica al determinismo biológico, a través de las teorías de género, se plantea la performatividad como un vehículo de deconstrucción de las categorías asignadas para hombres y mujeres.

Lo que el pensamiento de la diferencia sexual propone, a través del trabajo de las feministas italianas, consiste en salir de la esfera de dominación a través de una construcción política de mujeres; es decir, una política de integración de las mujeres en el mundo, como sujetos no diferentes de los hombres, sino como humanas y como mujeres. A través de esta posibilidad, la forma en que las mujeres habiten el mundo no solamente sería un hecho constitutivo y real sino una integración, inclusive la construcción de otra clase de mundo “hasta que del otro ya no quede nada” (Cavarero, 1991, p. 129).

La relevancia de pensar el mundo a través del pensamiento feminista es que nos permite visibilizar que, a través de la historia, las mujeres han habitado un mundo cruel, violento, hostil y la experiencia de sus vidas transcurría desde el nacimiento hasta la muerte en esos

oscuros escenarios. La vía más precisa para resignificar los hechos en la historia de opresión de las mujeres es a través de la política y la acción humana de las mismas mujeres. Así lo establece el pensamiento político de Hannah Arendt y Simone Weil, aunque ellas no distinguieron al sexo femenino. En este contexto, a través de su lectura de Weil, Rubí Gómez señala: “Así pues, es la política lo que puede permitirnos alcanzar la justicia como forma de contención o disminución de la violencia [...] sobre todo como conocimiento de la manera en que la fuerza social impacta, altera y deforma las relaciones humanas” (2015, p. 239).

Cabe señalar que, a través de este trabajo, nos damos cuenta de que el pensamiento de la diferencia sexual coincide en gran medida con la filosofía política de Arendt y Weil, sobre todo en la conceptualización de la acción como la posibilidad del encuentro del amor al mundo.

Para las feministas italianas, el camino a seguir para resignificar la realidad es: asumir la diferencia sexual como una realidad, que el orden patriarcal no sea toda la realidad, y la decisiva posibilidad de un orden simbólico que dé lugar a un concepto de realidad capaz de restituir el hecho de que mujeres y hombres, “y no sólo el hombre, viene al mundo en este mundo” (Cavarero, p. 130).

Uno de los objetivos fundamentales de esta tesis es descubrir la importancia del concepto de *amor* para pensar en una transformación política frente a las problemáticas sociales de nuestro tiempo, principalmente la violencia, la dominación y la pérdida del sentido de la vida causada por los estragos de la opresión social.

El tema del amor al mundo para la existencia de las mujeres es un nuevo planteamiento para la teoría feminista, la conceptualización del amor en el mundo femenino sólo se ha concebido bajo los términos del “amor romántico” y la maternidad; tema que analizamos en el siguiente apartado desde la crítica de la filosofía feminista.

Analizar la realidad tomando en cuenta la diferencia sexual nos deja claro que efectivamente las mujeres no han tenido un lugar en el mundo como seres humanos, por lo tanto, hemos tratado de enlazar la posibilidad de desarrollar el tema del amor al mundo para la transformación de la existencia de las mujeres.

Dicho horizonte nos lleva a una sugerencia política que consiste en: construir un sentido del mundo mediante signos cuya interpelación se comparta con otras mujeres y, sobre todo, generar la capacidad de que las mujeres puedan narrar, decir y comunicar su existencia.

En palabras de Adriana Cavarero: “Traer el mundo al mundo es, para la diferencia sexual restituirle al mundo los dos sexos de su aparecer de hecho, porque precisamente la restitución de este hecho, restituye al mismo tiempo el lugar negado del sexo femenino” (1991, p. 133). El que las mujeres puedan decidir “hacerse” y existir en el mundo, finalmente transforma los códigos que determinaron el destino femenino, para así, elegir por cuenta propia el camino. En este contexto Hélène Cixous señala:

Somos posibles. Cualquiera. Basta que no amurallemos los paréntesis en los que viven nuestros “porque no”. Entonces soy una persona que empieza mucho tiempo antes que yo, con las primeras moléculas, y que sigue después de mí y a mí alrededor. Sin embargo, y por suerte, soy una mujer, y pertenezco a la especie humana. Pues sí, soy humana y además mujer (1995, p. 197).

Las mujeres tienen una relación fundamental con el amor que, de cierta manera, se ha concebido socialmente en esa primacía del amor al otro frente al amor en sí. A la ausencia de las mujeres en la construcción del mundo, la invisibilidad, la exclusión, la opresión social y la subordinación a la identidad masculina, se anuda a la ausencia del amor propio en la existencia de las mujeres. Este tema quizá resulte necesario analizarlo desde la constitución de la subjetividad femenina en donde las filósofas de la diferencia problematizan que, el hecho de que las mujeres no hayan tenido más horizontes que el matrimonio y la maternidad, imposibilitaba elaborar el amor de una manera diferente en el que el otro (varón) no fuera el protagonista de sus historias.

Cabe señalar que en este trabajo no se trata de posicionar a los hombres como los enemigos, mas es necesario reconocer que siglos de opresión hacia las mujeres han degradado la estructura del mundo y de la vida. Para concluir éste apartado ejemplificamos esta reflexión a través de la lectura de Hélène Cixous:

Ya no puedo identificarme, simplemente, directamente con Sansón, vivir en mis personas supremas. Mi cuerpo ya no sirve inocentemente a mis deseos. Soy una

mujer. Entonces todo se complica. No renuncio a la guerra. Lo mismo da suicidarse; la lucha es más necesaria que nunca, ya que en el plano real también ahora me siento ofendida como mujer, y el enemigo se generaliza: no sólo tengo en contra a los adversarios de clase, los colonialistas, los racistas, los burgueses, los antisemitas. Se suman los “hombres”. O más exactamente el enemigo es ahora dos veces más peligroso (1995, p. 30).

En el apartado siguiente analizamos, reflexionamos y proponemos otras versiones del amor que, a partir de la filosofía feminista, toman distancia de la violencia y el esquema de subordinación con el que la cultura patriarcal ha construido la idea del amor.

El amor como parte de la condición humana es uno de los temas más discutidos por todas las áreas del conocimiento, sin embargo, ha sido la filosofía la que profundiza y nos da la posibilidad de dotarlo de significados diferentes. En este contexto, el pensamiento de la diferencia sexual se vincula a la filosofía para encontrar otras formas de amar, que tengan que ver con un Eros concebido como potencia y como aquella fuerza que anima sin cesar todas las acciones, un Eros que no es hombre.

### **3.2 “Eros no es hombre” resignificación del concepto de amor**

*Yo no era hombre y debía, ante todo, renunciar a ese deseo envidioso y, por otro lado, amar. Amor es siempre la solución a cualquier conflicto femenino, pero cuidado, Amor no es sinónimo de hombre.*

Magda Catalá

El tema del amor es uno de los asuntos esenciales para pensar la condición humana, la subjetividad, la posibilidad del encuentro entre ambos sexos, la forma en que nos vinculamos con los otros y nuestra relación con el mundo. Desde la filosofía feminista el amor no sólo se aborda como una cuestión reflexiva sino también como un asunto político, pues analiza la estructura del tejido amoroso constituido por la cultura. La experiencia del amor se ha concebido socialmente a partir de la reducción a la sensación, la objetivación, el afecto

simple, la instrumentalización de los cuerpos y sobre todo a la violencia justificada a través del amor ideológico que se basa en una relación de poder y sometimiento de las mujeres.

La filósofa Julia Kristeva en su texto *Historias de amor* (1983) menciona que los discursos amorosos son el depósito más exquisito del alma occidental y desde Platón en el *Fedro* y el *Banquete*, encontramos un vuelco del discurso mítico al discurso filosófico en el que, el Eros occidental se muestra en varias representaciones que van desde la homosexualidad, el narcisismo, el desbordamiento del placer y la sabiduría. Desde la versión cristiana encontramos a *Ágape*<sup>10</sup> que asegura el amor divino, el amor de un padre que nos ama antes que tengamos que amarlo.

Culturalmente también tenemos aquellas historias de amor que nos cuentan los mitos, las cuales son historias donde se hilan las esperas, los abandonos, la posesión destructora; la idealización la tragedia y la muerte, como en el caso de Tristán e Isolda, Penélope y Odiseo, Ariadna y Teseo, Psique y Eros entre otras. Desde el punto de vista de Julia Kristeva, estas historias nos muestran que, “no sólo en la mitología sino también en la misma base del discurso filosófico, amor y alma son indisociables” (1983, p. 55).

El discurso amoroso comunica la sexualidad, la vida afectiva y la vida social en una simbología común. En este sentido a través del pensamiento feminista cuestionamos la idea tradicional del amor en tres escenarios: subjetivo, sociocultural y político para plantear una resignificación de la vida amorosa que posibilite la emergencia de un pensamiento capaz de fundar la existencia de dos sujetos diferentes y no en relación con el modelo de lo uno, lo único y lo mismo. De acuerdo con estos criterios es necesario “Trazar una “filosofía amorosa” para pensar el encuentro con el otro de una manera diferente” (Kristeva, 1983, p. 56).

La reconfiguración teórica del valor, el sentido y el significado que le damos al amor, hacen posible revertir los mitos y las formas idealizadas que sostienen las relaciones amorosas justificadas en la dependencia, el sufrimiento, el sometimiento, la omnipotencia y la idea de

---

<sup>10</sup> El *Ágape* platónico se refiere al tipo de amor incondicional o fraternal que dista del Eros visto como un tipo de amor erótico. El significado central de *Ágape* deriva de *caritas* cristiano (amor a Dios), y expresa el amor divino, su uso lo encontramos frecuentemente en los escritores cristianos helenizados y en el concepto de Amor en San Agustín.

N. Galletti. 2ª ed; *Diccionario de Filosofía*, FCE, 1987.

eternidad. Experiencias que regulan las nociones del amor entre los seres humanos y que desdibujan aspectos fundamentales de la existencia como la voluntad y la libertad.

Desde la postura del pensamiento de la diferencia sexual encontramos que la fidelidad a la tradición, acerca de la idea del amor ha inscrito realidades que operan de manera simbólica, imaginaria e impactan los vínculos. De ello se desprende la inquietud de que la presencia del amor en la subjetividad femenina se vuelve un tema indispensable de análisis porque la necesidad de amar en las mujeres, así como la necesidad de ser amadas, es el eje en el que se constituye una de las formas más peligrosas de dominación de los varones hacia ellas.

La configuración ideológica del amor estructura un sistema de creencias de las relaciones amorosas que ha sido una de las principales consecuencias en las que se naturaliza la violencia en contra de las mujeres. Bajo estas consideraciones podemos interpretar que, en “nombre del amor” se sostiene la descomposición social sistematizada en la opresión, la violación, la prostitución e incluso el asesinato de mujeres. Un ejemplo de esta situación son los múltiples feminicidios perpetrados por las parejas de las víctimas; varones que en sus discursos encubren sus crímenes bajo la consigna de que “las matan porque las aman” porque “son suyas o de nadie”, este discurso de posesión es el que estila la máscara violenta con que las mujeres viven sus trágicas historias de amor.

Desde la teoría feminista las relaciones amorosas son consideradas el resultado de una tradición cultural donde los significados otorgados al amor y las formas de amar no respetan la intersubjetividad, los intercambios, y el ser del otro. Para Luce Irigaray, la problemática del constructo amoroso consiste en que “lo femenino se encuentra reducido a un objeto pasivo que debe experimentar la sensación, mientras que el hombre debe alejarse de la mujer para salvaguardar su relación con lo inteligible y con su Dios” (1998, p. 35). La desvalorización de lo femenino en la dimensión amorosa a menudo se mantiene a través de la posesión, de la fascinación y de la violación que reduce a la mujer a condición de objeto: un objeto que puede ser degradado, intercambiado, desechado y mutilado, en palabras de Irigaray: “¿Por qué el otro que me mira puede herirme?” (1998, p. 55).

El amor más que un concepto filosófico que apunta a la búsqueda del bien supremo en aras de la experiencia humana también ha sido desde la lógica patriarcal uno de los principales

temas para discutirse de manera crítica y reflexiva. En este contexto, es que la teoría feminista busca una restitución de la potencia del amor, recuperando la importancia de transformar las relaciones humanas. A partir de las principales concepciones filosóficas del amor que hemos revisado, nos encaminamos a pensar la posibilidad de esta transformación para integrarle al mundo el amor, la voluntad, la libertad, la dignidad humana y sobre todo la capacidad del encuentro amoroso construido en la responsabilidad de la propia vida y de la vida del otro.

Ampliar los horizontes del amor, y descubrir que el amor no está situado solamente en la figura masculina tal y como nos lo ha hecho creer el patriarcado, nos lleva a pensar el amor desde la mirada femenina y feminista. El concepto de amor que intentamos definir es una experiencia que integre el amor a la vida, el amor propio y el amor entre mujeres que ha sido sesgado por el patriarcado. Retirar del alma femenina la idea de que “Eros es hombre” puede ser el encuentro con el “amor verdadero” que se manifiesta en todas las formas de vida.

### **3.2.1 La trama cultural y subjetiva del amor**

Las relaciones entre mujeres y hombres se han concebido de manera asimétrica y se constituyen mediante una deformación del verdadero sentido del amor como proyecto de humanidad. Julia Kristeva menciona que “cuando soñamos con una sociedad feliz, armoniosa, utópica, la imaginamos construida sobre el amor” (1987, p. 4).

Sin embargo, las relaciones amorosas entre los seres humanos sobre todo bajo el esquema de la heteronormatividad han sido culturalmente diseñadas en torno a la desunión, a la ruptura, a la disputa por el poder e inclusive la muerte.

Desde el planteamiento de Kristeva el amor patriarcal se estructura en una pérdida de la seguridad y la fuerza de los antiguos códigos morales que garantizaban el amor y los límites; ahora, particularmente el amor se ha dimensionado en aras del placer y del deseo que conlleva a la instrumentalización de los cuerpos. Las lecturas y discursos actuales en las que se describe la experiencia amorosa le apuestan un contenido exorbitante lleno de sufrimiento, una mezcla entre ideas, ideales, pasión, sexualidad e inclusive violencia.

Julia Kristeva considera que el oscurecimiento del amor puede vivirse como “el sentimiento de haber tenido que desperdiciar, cuando no de sacrificar, deseos y aspiraciones, en el amor,

¿no es acaso el precio que debemos pagar por la violencia de nuestras pasiones hacia el otro?” (Kristeva, 1987, p. 3). En relación con la postura de Kristeva encontramos, que la representación del amor es concebida como una “herida narcisista” que colinda con la muerte; es decir, un cúmulo de equívocos y contradicciones que da lugar a una pérdida de las propias identidades. A través de esta experiencia que no tiene que ver con el verdadero sentido del amor, se configura el abismo que separa a los sexos y genera la incomunicabilidad entre ellos, además de estar acompañada de un inevitable sufrimiento psíquico.

A partir de la mirada crítica de la filosofía feminista nos damos cuenta de que efectivamente, el “amor” patriarcal da como resultado la trama subjetiva en la que se construye el destino trágico de las mujeres. Desde la postura freudiana (1937) se ha concedido una vital importancia al asunto del amor en la conformación de la subjetividad, el amor cumple una función diferente en la vida de la mujer y el varón. A partir de Freud tropezamos con la idea de un cierto determinismo sobre la elección masculina del amor, en este proceso lo femenino además de posicionarse como un objeto, representa una amenaza al narcisismo del hombre por un temor latente de ser despojado de su lugar de superioridad. Magda Catalá le da otra lectura psicoanalítica al amor en la constitución de la subjetividad: “el amor es deseo de reunión y/o disolución, es deseo de perder nuestra consciencia individual y deseo de reencontrarnos en otro cuerpo” (1983, p. 69).

Sin profundizar en el tema de la trama subjetiva de la vida amorosa con relación a las figuras edípicas que el psicoanálisis freudiano propone, el sujeto femenino se constituye a partir de un deseo materno a partir del cual la mujer más adelante se asumirá como el deseo del otro, con un cuerpo que el otro desee, para después desear pasivamente ser deseada. Justamente en ésta dinámica de la subjetividad femenina que implica ser el deseo del otro es donde parece desdibujarse el deseo autónomo y aparece la pasividad. De acuerdo con la lectura de Magda Catalá, cuando la mujer se torna pasiva, “inaugura la feminidad” (1983, p. 70).

El contenido imaginario que ha significado a lo femenino en el sistema sexo género y en la lógica patriarcal, ha tenido por conveniencia destinar a las mujeres a roles pasivos, a la debilidad, al dolor y a la muerte. A partir de una posición psicoanalítica Magda Catalá desarrolla el tema del amor con relación a la concepción freudiana de la elección amorosa del hombre. Esta elección está intervenida por la relación con la madre y la muerte, en este

mismo contexto, explica que, “vida, amor y muerte son tres relaciones inevitables del hombre con la mujer y de la mujer consigo misma. Para el inconsciente la feminidad es un caos, y, todas las razones justas cuando luchan contra ella” (19983, p. 181).

Cabe señalar que, aunque se piensa que el amor es el único de los vehículos para un encuentro armónico entre los sexos, en la trama subjetiva sucede lo contrario, pues la objetivación de las mujeres evita ese encuentro armónico y da como resultado ideologías que deforman la noción de identidad de cada uno como sujeto. Desde el punto de vista de Kristeva, “el individuo deja de ser indivisible y acepta perderse en el otro, para el otro. Con el amor, este riesgo, por lo demás trágico es admitido, normalizado, asegurado al máximo” (1987, p. 5). De acuerdo con el planteamiento anterior, problematizamos que la idea del amor que rige las relaciones entre hombres y mujeres, sobre todo en términos del “amor romántico”<sup>11</sup> se ha construido culturalmente en una lógica de desigualdad entre lo femenino y lo masculino que ha funcionado como dispositivo para la persistencia de un desequilibrio y la división en la relación existencial e identitaria.

Es preciso identificar que, a lo largo de la historia, el tema del amor en la realidad de mujeres y hombres no tiene un valor idéntico ni el mismo significado. Desde esta perspectiva Lipovetsky (1999), retoma de Nietzsche la reflexión de que la palabra “amor” significa dos cosas distintas para el hombre y la mujer, en la mujer:

El amor es renuncia, fin incondicional, entrega total en cuerpo y alma. No ocurre en absoluto lo mismo con el hombre, que quiere poseer a la mujer, tomarla, a fin de enriquecerse y acrecentar su potencia de existir: La mujer se da, el hombre se aumenta con ella (1999, p. 17).

El ideal de amor que identifican las mujeres provoca una renuncia de sí, que además implica el detrimento de funciones vitales, tales como: hablar, pensar y decidir. En la teoría feminista

---

<sup>11</sup> En la época medieval el amor hallaba su fundamento en la excelencia y rareza de las cualidades de los amantes; con la llegada de los tiempos modernos, se convierte en una pasión irracional y paradójica, sin otra justificación que su misma existencia. El amor preciosista o romántico del siglo XX, se considera un momento que ha marcado históricamente la longitud del amor y de sus códigos simbólicos. En este sentido, el invento occidental del amor ha legado a la sensibilidad humana un estilo, un ideal imperecedero que conserva rasgos casi permanentes y se desarrolla en torno a aspiraciones e ideales que pone en riesgo la libertad y la reciprocidad. Lipovetsky Gilles, *La Tercera Mujer* (1999), p.16.

se desarrolla la crítica cultural de que las mujeres viven y son educadas para la servidumbre amorosa, la cual provoca la pérdida de autonomía. Simone de Beauvoir (1997), establece que, en el caso del hombre, el amor constituye un ideal contingente más que una razón de vivir, mientras que, en el caso de la mujer, ella sólo vive para el amor y el único y supremo fin de su existencia se construye en función del amado, así es como comienza y como termina la historia de su vida.

De acuerdo con el modelo amoroso construido por la tradición, surge en el pensamiento de Hélène Cixous la interrogante ¿Qué es lo que da el hombre y qué da la mujer?

Lo que él quiere, ya sea a nivel de intercambios culturales o personales, ya se trate de capital o de afectividad (o de amor o de goce), es que le produzca un suplemento de masculinidad: plusvalía de virilidad, de autoridad, de poder, dinero o placer, que al mismo tiempo refuercen su narcisismo falocéntrico... ¿Cómo da ella? Al darse se da: placer, felicidad, valor añadido, imagen sublimada de sí misma; yendo por todas partes hacia el otro (Cixous, 1995, p. 48).

A través de este argumento, vemos que la diferencia amorosa en ambos sexos consiste precisamente en que el hombre busca la conquista de su alteridad, busca para sí mismo, para reafirmarse, para llenarse, aunque sea parcialmente y cumplir con los parámetros de hombría que la cultura le exige; mientras que la mujer, se entrega para “conformarse” con lo que él le pueda dar. Las mujeres conforman su escenario de vida en un mundo construido a partir de una idea amorosa en la que siempre aparece él, siempre pendientes de sus necesidades, de sus afectos, cada vez más lejos de los propios. Bajo esta perspectiva, la mujer se des-apropia sin egoísmo, se entrega ilimitadamente, ella “no le niega nada a la vida” (Cixous, 1995, p. 49). A partir de esta afirmación de Cixous, establecemos una de las interrogantes que tratamos de analizar en este tema, ¿Si en la mujer existe un amor ilimitado por la vida, porqué reducir a Eros a una representación masculina?

Para Magda Catalá, la mujer desde que es una niña crece con la urgencia de entregarse a otro, necesitada del amor de los otros y con la disposición de entregarse a los demás: “a los débiles, a los enfermos, a los necesitados de amor en general. En este sentido la educación se asegura de que la niña interiorice un poder fantástico que no es nada, ciertamente, si no es para los

demás” (Catalá, 1983, p. 90). La condición de no ser para sí, provoca que el deseo femenino se ajuste al deseo del otro.

El amor es uno de los ejes fundamentales en esta dinámica subjetiva de las mujeres, ya que les confieren a los varones un lugar privilegiado en su deseo, concediéndoles además de su deseo: el cuerpo, el amor y la devoción.

Desde el análisis de Lipovetsky (1999), el tema del amor es un asunto que se impone como parte primordial de la identidad femenina. El argumento que sostiene esta idea también consiste en que tradicionalmente las mujeres no se han constituido como sujetos autónomos que construyan un proyecto de vida para sí mismas, porque su educación se trataba siempre en relación con amor de un hombre: “Gustarles, serles de utilidad, propiciar que las amen y honren, educarlos cuando son jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarles, consolarlos...tales son los deberes de las mujeres en todos los tiempos” (Lipovetsky, 1999, p. 19). Este sistema ideológico en que las mujeres configuran el escenario amoroso, legitima una dependencia anímica hacia el varón que imposibilita su soberanía, así como el amor hacia ellas mismas y la valoración de las relaciones efectivas y afectivas con otras mujeres.

De acuerdo con Lipovetsky (1999), la mistificación amorosa ha servido como el caldo de cultivo para reproducir la degradación de lo femenino basado en el enclaustramiento doméstico, la construcción de estereotipos sexuales y las definiciones artificiales de masculinidad y feminidad. En este sentido, a través de una perspectiva crítica, consideramos que algunas de las modificaciones que han transformado las ideas relacionadas con el amor tradicional tiene que ver con la ruptura de la valoración de la virginidad como obligación moral, la libertad sexual de las mujeres y la búsqueda del placer; el derecho a decidir la reproducción y la posibilidad de renunciar al matrimonio para formar un proyecto de vida en pareja; sin embargo, la problemática del código amoroso patriarcal, se sigue sosteniendo porque aún persiste la asimetría entre los sexos en cuanto a las formas de amar.

El recrudecimiento de la violencia en contra de las mujeres se reproduce continuamente porque aún opera un poderoso rechazo hacia lo femenino. En la medida en que las mujeres han aparecido en el escenario de la construcción del mundo y del conocimiento, al mismo tiempo se despierta el resentimiento masculino que intenta resguardar su poder. Lo mismo

sucede cuando las mujeres se apropian de sí mismas y de sus destinos, cuya consecuencia, lastima la herida narcisista masculina, la cual se vuelca en misoginia.

De acuerdo con el planteamiento de Simone de Beauvoir (1997), las mujeres al no poder constituirse más que como sujetos inesenciales, sin presencia real en el mundo, buscan su salvación en el culto amoroso y asumen una dependencia afectiva. Dado que la condición femenina se organiza en una relación subordinada, el resultado ha sido la anulación del propio deseo para concebir al ser amado como un absoluto al cual dedicar la existencia. Al respecto Simone de Beauvoir señala: “Con ello se encuentra una razón para vivir, una salida para la vida monótona y decepcionante que llevan las mujeres” (1997, p. 478). En este contexto, vemos que, el culto que las mujeres rinden al amor puede leerse como un aniquilamiento de sí mismas sostenido por el anhelo de reconocimiento y valoración del otro masculino.

Para Hélène Cixous la historia de amor en la que transcurre la vida de las mujeres se ha repetido bajo el mismo esquema: la pasividad y la eterna espera. “Las bellas duermen en sus bosques, esperando que los príncipes lleguen para despertarlas. En sus lechos, en sus ataúdes de cristal, en sus bosques de infancia como muertas. Bellas pero pasivas; por lo tanto, deseables”. (Cixous, 1995, p. 17). Desde la perspectiva de Cixous, la trama amorosa de la heteronormatividad cumple una función sociocultural en la que después de la espera se crea el romance alrededor de un ideal eterno del amor, una ensoñación pacificadora y salvadora; posteriormente llegan los hijos; entonces “ella se pasa la juventud pariendo de cama en cama hasta que deja de ser una mujer” (1995, p. 18).

En la lectura de Cixous, la pasividad femenina tiene como metáfora la “cama”, la mujer en calidad de cuerpo tendida en el lecho nupcial, el lecho del alumbramiento y el lecho de muerte. Esa representación de la existencia de las mujeres es lo que las separa del exterior; del lugar donde se realizan los intercambios culturales y al margen de la escena social, dice Cixous:

Como si estuviera destinada a ser el reparto instituido por los hombres, la mitad no-social, no-política, no-humana de la estructura viviente, siempre la facción naturaleza por supuesto, la escucha incansable de lo que ocurre en el interior, de

su vientre, de su casa. En relación inmediata con sus apetitos, sus afectos (1995, p. 18).

En las reflexiones de Cixous encontramos que el destino amoroso de la mujer es cruel, pues en su estructura mítica no hay lugar para las mujeres en los espacios de los hombres porque ellos están diseñados para el triunfo y para ascender en la escala social, en donde el amor se convierte en un asunto de umbral a través de la domesticación y la reclusión de las mujeres en la familia.

Cixous menciona que el “cuento” amoroso se hila con ciertas formas simbólicas que sólo significan una huida de la mujer y su sometimiento como un artificio para que ella se entretenga mientras él está ausente, “ella aprende los caminos que la conducen a la pérdida que es su destino. Una vueltecita y luego se va. Un beso, y él se va. Su deseo, frágil, que se sustentaba en la carencia, se mantiene gracias a la ausencia: el hombre continúa” (Cixous, 1995, p. 19).

A partir de los argumentos de Cixous podemos dilucidar que el amor tal y como se ha admitido en las historias que establece la cultura, prevalece una lógica terrible en la que las mujeres ajustan su deseo y su destino a la espera del amado; a su encuentro, a una entrega, como si de ellos dependiera la reafirmación de su existencia e inclusive su vida. Esta problemática es la que urge ser desmitificada, criticada teóricamente, para buscar una forma diferente de relacionarse, pues este supuesto amor depreda a las mujeres, las despoja de su humanidad y del amor vital que necesitan para concebir la vida sin ellos.

Para Cixous, no ha sido la muerte sino el “amor” lo que el hombre ha utilizado para sus bajas pasiones, tal como lo ejemplifica en la frase que Medea dirige a Eurípides: “Aquel que lo era todo para mí, bien lo sé, mi esposo se ha convertido en el peor de los hombres” (1995, p. 31). A través de esta reflexión, nos queda claro que el antiguo código amoroso se desprende más de un ideal mortífero que de una potencia vital, cuyo resultado es una noción del amor totalmente contradictoria.

Desde la lógica patriarcal las relaciones amorosas se han organizado a través de la mecánica opuesta. Mientras que el amor para la filosofía es un don, creación y abundancia; en la realidad, el amor configurado por el patriarcado subyace a través de la carencia y de la

destrucción, dice Cixous: “Maldito amor, ¿a qué reduces el corazón de los mortales? Ella no tiene más remedio que recurrir otra vez a las lágrimas, intentar rezar otra vez, someterse suplicante al amor pues no quiere morir sin haberlo intentado todo” (1995, p. 75).

En la obnubilación amorosa, en ese trance que despoja a las mujeres de toda voluntad “ella es, en el interior de su economía, la extrañeza de la que a él le gusta apropiarse. Pero aún la han tratado como al “continente negro”, la han mantenido a distancia de sí misma, la han dejado ver (= no ver) a la mujer a partir de lo que el hombre quiere ver de ella, es decir casi nada” (Cixous, 1995, p. 20).

El amor como posesión tiene su fundamento como un movimiento de la propiedad a partir de la visión dicotómica: femenino/masculino, que organizan el mundo a través de relaciones de poder y produce signos de fuerza de producción y reproducción. De acuerdo a los planteamientos de Hélène Cixous, esa relación estrecha de lo masculino con lo “propio”, esa necesidad de la posesión es más rigurosa que la de la feminidad, y tiene lugar porque el hombre está más amenazado que la mujer culturalmente en relación a su ser por lo no-propio, es decir, el hombre es “alguien que aún tiene algo que perder” (Cixous, 1995, p. 47). Recordemos que la exclusión de las mujeres de la producción de la cultura y el mundo las ha situado en la desposesión, en la ausencia de lo propio, la ausencia de un lugar donde hablar, donde pensar y donde crear, la ausencia de reconocimiento de valoración de sí misma y de sus obras, la ausencia de su propio amor, e incluso la ausencia de decidir su destino. Si la vida de las mujeres transcurre entre la ausencia, ellas nada pierden, no viven en el peligro que amenaza constantemente al varón al que los psicoanalistas han llamado “castración”.

Una de las propuestas de esta tesis es la posibilidad del encuentro de un Eros femenino, una manifestación amorosa cuyo escenario sea la reapropiación de las mujeres de su propia existencia, un acercamiento con el otro en términos de libertad y un ejercicio amoroso sostenido en la voluntad, esa búsqueda nos remite a plantear un Eros distinto, un amor constituido por el principio de la propia vida de las mujeres, un Eros que no es hombre.

### 3.2.2 Ella y el Amor

El discurso del “amor romántico” se inscribe en una continuidad imaginaria construida tradicionalmente que tiene tres características fundamentales: la dependencia del otro, el desposeimiento subjetivo y la pérdida de sí. De ello se desprende la urgencia de reconfigurar el sentido que las mujeres conceden al “amor romántico” para transformarlo en un proyecto de reconocimiento de la autonomía femenina, la valoración de lo femenino y la afirmación de la subjetividad femenina.

A partir del análisis de Luce Irigaray, en su obra *Ser dos* (1998), se establece la propuesta de fundar una filosofía en el reconocimiento de la diferencia sexual para redefinir la índole de las relaciones amorosas. Irigaray contempla la posibilidad de una alianza entre los sexos al redefinir la noción de cuerpo y lenguaje tomando en cuenta la diferencia entre lo femenino y lo masculino, además de profundizar en una cultura de la percepción para reorganizar las relaciones entre hombres y mujeres y el contacto con el otro en el nivel de la subjetividad.

Hemos visto que la diferencia en la trama amorosa consiste en que las mujeres privilegian la relación que tienen con el otro masculino, mientras que en los hombres se constituye una relación de sujeto-objeto material o espiritual. El tema de la otredad es fundamental para pensar el amor, asunto en el que inevitablemente se involucra el cuerpo y por lo tanto las marcas del sexo.

Desde la mirada de Irigaray la primera relación con el otro es una relación de cuerpos, y señala que ese encuentro no es el mismo si se es niña o niño, “la primera relación con el cuerpo del otro puede entrar en la constitución de la identidad de la mujer o del hombre” (Irigaray, 1998, p .41). La mujer y el hombre son diferentes tanto en sus cuerpos como en sus historias, y esa diferencia en que se establece el primer contacto con el cuerpo de la madre como un encuentro sexuado y no neutro será la huella constitutiva de las relaciones posteriores.

En su tesis Irigaray realiza una crítica a las concepciones del amor de algunos filósofos como Jean-Paul Sartre, Merleau Ponty y Émmanuel Lévinas con la finalidad de otorgar otros significados posibles a *Eros*. Los principales argumentos que Irigaray cuestiona en el caso de Sartre, consisten en que, para él, no hay satisfacción del deseo sin posesión, sin distinguir

la diferencia de los sexos; al parecer para Sartre la posesión y la alienación de los cuerpos, el “hechizo”, es la única finalidad del amor. Irigaray lo refuta y a través de la frase “Tú que no eres ni serás jamás yo ni mío, eres y seguirás siendo un tú porque no puedo aprehenderte, comprenderte, poseerte” (1998, p.29), señala que, la dimensión de la palabra es la mediación amorosa más allá de la vista del tacto y del deseo y que es necesario el reconocimiento de que en el otro subsiste una subjetividad intocable. Otra problemática que Irigaray encuentra en la postura de Sartre es el argumento de que el hombre quiere estar sólo en el mundo y la relación con el otro le resulta un infierno. En este sentido, la presencia del cuerpo del otro va implicando una anulación de la subjetividad, en particular de la subjetividad femenina. Para Luce Irigaray esa relación infernal, es el resultado de: “una consciencia abstracta que domina, aliena...ya no están animados por el amor, el lenguaje, las intenciones; se reducen a una nada de existencia en la cual la vida de lo dado se ha transformado en fuga hacia adelante, hacia un futuro imposible” (1998, p. 44).

La crítica de Irigaray a Merleau Ponty consiste en deconstruir su visión pesimista del deseo en su reducción sujeto-objeto a partir de la diferencia sexual. Lo que Irigaray propone, es el reconocimiento del otro, que consciente una percepción diferente y que represente la posibilidad de respetar al otro como sujeto sin el reduccionismo de la posesión.

De acuerdo al planteamiento de Irigaray, una de las propuestas filosóficas que nos conduce a redefinir el amor, es la dimensión de la *admiración*<sup>12</sup>, como una posibilidad del encuentro entre los sexos en la búsqueda de la libertad. Para explicar la admiración, Irigaray toma como ejemplo el pasaje de la flor de Buda de los Upanisad: “Así, la mirada de Buda sobre la flor no es una mirada distraída o depredadora, no es caída de lo especulativo en la carne, es contemplación a la vez material y espiritual que provee una energía ya sublimada por el pensamiento” (1998, p. 34). Este pasaje sirve para mostrar la admiración y la contemplación como la educación de los placeres para respetar lo que no nos pertenece. En su sentido más elemental, se considera necesario educar la percepción del mundo que nos rodea para percibirnos uno al otro como vida, como libertad, como diferencia. Para Irigaray, “Tal cultura

---

<sup>12</sup> En el texto de *La Diferencia Sexual*, Luce Irigaray toma de Descartes el concepto de admiración para proponer una ética de la diferencia sexual, como una pasión primigenia donde el hombre y la mujer son irreductibles e insustituibles entre sí. La naturaleza de la admiración se encuentra en el lugar del asombro, la perplejidad, la alianza y la libertad de cada uno.

Véase en Irigaray, Luce “La Diferencia Sexual”, 1991, p.33

de la percepción modificaría nuestras relaciones amorosas, sean éstas íntimas o comunitarias” (1998, p. 34).

La concepción de Lévinas sobre la caricia es un pensamiento situado exclusivamente en el hombre y no en función de dos sujetos. La mujer se coloca como el receptáculo del varón, en donde, no hay una intencionalidad de develamiento sino de indagación. Irigaray percibe la idea de Lévinas como un acto impersonal, carente de voluntad e inclusive de consentimiento. A partir de esta lectura ella propone que la caricia puede ser un despertar intersubjetivo lleno de emociones e intenciones donde los cuerpos están “vivos, como dos, como diferentes y co-creadores” (1998, p. 37).

La obra de Irigaray, expone diferentes vías para resignificar el amor a partir del diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis. Uno de los fundamentos principales de su planteamiento, es tener consciencia del propio cuerpo y del cuerpo del otro; esa consciencia, en términos del cuerpo femenino, funda el momento en que los sujetos forman una relación encarnada que debe dirigirse hacia el retorno de sí misma, es decir, “un retorno hacia mí, un retorno en mí, para cultivar ese ser que yo soy: un cuerpo sexuado, un cuerpo animado potencialmente de una consciencia propia” (Irigaray, 1998, p. 42).

Desde la mirada de Irigaray el cuerpo es una intencionalidad que no puede negarse, pues al hacerlo nos estamos sometiendo a una consciencia abstracta y el cuerpo es lo que forma la identidad humana y su realización. La propuesta de Luce Irigaray respecto al reconocimiento del cuerpo, nos acerca a la posibilidad de pensar una identidad diferente a la que conocemos, “en la cual la relación con el otro está inscrita en lo dado de mi cuerpo” (1998, p. 46). Es decir, reconciliarse con el otro tras asumirse diferente. A partir de esta reflexión, es necesario señalar que, para Luce Irigaray este proyecto de resignificar las relaciones intersubjetivas es un proyecto que incluye a ambos sexos, por ello es que le llamamos “reconciliación”.

Irigaray considera que no es posible negar y omitir la relación con el otro género independientemente de la elección de las preferencias sexuales. Los argumentos de Irigaray para explicar esta relación, se fundamentan a partir de una concepción filosófica en la que, “Ser mujer implica necesariamente- en lo que concierne a la esencia y a la existencia humanas-estar en relación con el hombre, al menos en el nivel ontológico. ¡Suponiendo que

sea posible!” (1998, p. 46). Esta cuestión consiste en que el resultado de nuestra existencia es que hemos sido engendradas por dos géneros, que la vida humana se realiza justamente en dos géneros y aunque pueda decirse la utopía de que una mujer engendre a otra mujer separada de los hombres, esa mujer pensará su identidad con el otro género al menos con la intención de realizar su propio género.

De acuerdo al planteamiento de Irigaray la reconfiguración del código amoroso incluye el registro del cuerpo a partir de la diferencia sexual. El valor de su planteamiento consiste en la idea de que tanto hombres como mujeres tengan una consciencia del cuerpo del otro en el sentido humano y no como instrumentos; además, esta propuesta va más allá de pensar que sólo es responsabilidad de las mujeres resignificar el sentido del amor, o que la solución es la renuncia al amor heterosexual, o bien la renuncia al amor mismo. Para Irigaray este tema es un asunto de dos, una responsabilidad para ambos sexos, aun cuando las mujeres prefieran vivir su existencia sin el hombre, lo cual en términos objetivos para Irigaray no es posible.

Hay en mí, mujer, una parte de negatividad, de no realizable por mí sola, una parte de noche, una parte de contención, una parte irreductiblemente femenina, impropia para representar el todo del ser humano, que debe entrar en la constitución de mi identidad (Irigaray, 1998, p. 46).

El vínculo amoroso debe pensarse como una relación “entre dos” sin la reducción de la posesión y del deseo de lo “uno”; en este sentido la tarea de la filosofía es precisamente concebir al amor como una presencia irreductible capaz de reconocer dos sujetos diferentes. El problema consiste en que sólo conocemos una manera de amar donde rigen en esencia los instintos, la pulsión y la atracción sexual sin elaborar otra manera de contacto con el otro la cual es necesaria en términos de la interioridad.

Los sujetos estamos conformados por una interioridad, una historia y un devenir, por lo tanto, resignificar el amor implica ese encuentro con el otro como sujetos. El escenario amoroso se ha constituido como, “fascinación, hechizo, a veces violación, posesión” (Irigaray, p.55). Amarse implica abandonar esa mirada que recorta los cuerpos e incluir la sensibilidad. Sin embargo, desde la postura de Luce Irigaray, nuestros sentidos no están educados todavía para

el amor, “no sabemos mirar o escuchar a otro en tanto sujeto. Ignoramos aún la posibilidad de renunciar a centrar la mirada, para dejar espacio y aire alrededor” (Irigaray, 1998, p. 55).

Uno de los principales enunciados de la reformulación del amor en la sociedad contemporánea y que vemos de forma común en los discursos sociales, tiene que ver con la noción de “amar sin poseer”, aunque parezca fácil de entenderse, ese ejercicio del amor es desconocido en la práctica. El problema de la posesión del otro tiene que ver con que el amado o la amada han sido percibidos como un objeto reductible a la mirada y a la sensación de un cuerpo abstracto. Si reducimos el amor a esos términos, será inevitable pensar al otro como un sujeto separado de mí, autónomo y libre, por eso, uno de los planteamientos más importantes para resignificar el amor es el asunto de la *admiración* en su contexto filosófico.

La admiración desde el punto de vista cartesiano es una condición primordial del amor, en *Tratado de las pasiones del alma* (1649), Descartes define la admiración como una súbita sorpresa del alma que hace a esta considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios. La admiración en Descartes incluye el movimiento de los espíritus por ello Irigaray considera que la capacidad de admirar al otro representa un camino de reconocimiento de la subjetividad y de la alteridad. Admirar es “mirar lo que es otro sin arrancarlo de sus raíces...podemos aprender a percibirnos uno al otro: como vida, como libertad, como diferencia” (Irigaray, 1998, p. 34). El tema de la admiración como una de las condiciones de las relaciones entre los seres humanos, nos sitúa en las características del amor que propone Irigaray: el otro como un sujeto con una historia propia, una existencia que no es mía ni para mí, y que sin embargo soy capaz de contemplar sin querer apresararlo en mi mirada ni capturarlo en mi propio cuerpo.

De acuerdo con la perspectiva de Luce Irigaray para comprender la admiración será necesario configurar una cultura de la percepción que conciba la noción de “devenir juntos”. La experiencia amorosa se ha conformado a partir de la simple sensación en un ejercicio de poder y sumisión, lo que ha hecho del amor un juego de amos incompetentes. Si cultivamos la admiración, la percepción nos exige que no nos limitemos a la simple sensibilidad y contemplemos al otro como una presencia irreductible, inapropiable, “verlo, escucharlo, tocarlo sabiendo que lo que percibo no es mío” (Irigaray, 1998, p. 60).

Para proponer una cultura de la sensibilidad de la comprensión de la subjetividad y los afectos, es necesario reconocer que el tema del amor sigue siendo un asunto dominante y primordial en la vida de los seres humanos. Pese a que se han restablecido algunos discursos, formas de relacionarse y de vivirse en una lógica amorosa supuestamente “libre” la necesidad de amar y ser amado sigue ejerciendo sus efectos en el mundo de hombres y mujeres, sobre todo en el caso de las mujeres, pues tal y como hemos analizado, el tema del amor las sigue afectando de manera poderosa para concebir su existencia. Al respecto dice Irigaray: “El deseo de amar sigue siendo, y para siempre, un ropaje tejido, tanto por mí como por ti de tierra y de cielo, de noche y de luz, de sombra y de sol. Y así hasta el infinito” (1998, p. 61).

De acuerdo con el análisis de Gilles Lipovetsky (1999), la disimetría amorosa no se ve arrastrada por los diversos movimientos y discursos contemporáneos sobre la igualdad y la libertad sexual, justo porque el reparto desigualitario de los roles amorosos es algo que se prolonga por la congruencia del tema del amor con las referencias individualistas de la cultura. Lipovetsky menciona: “Más que en cuanto dispositivo del pasado, la dominante de lo femenino en la cultura amorosa se prolonga en razón de su adecuación a las aspiraciones a la libertad y al florecimiento íntimo” (1999, p. 43). De acuerdo con esta idea, la dependencia de las mujeres hacia el tema del amor no sólo encarna la servidumbre, sino también desde la otra cara de la moneda, escenifica una pasión individualista sobre “la verdadera vida”. El amor representa para las mujeres una promesa de plenitud y la readecuación de un antiguo código amoroso en relación con las nuevas exigencias de individualidad para afirmar la primacía de la felicidad, siempre en torno a la idea del amor.

El tema del amor en la subjetividad femenina sigue operando como uno de los hilos del tejido que conforman la identidad de las mujeres. La prolongación de la importancia que las mujeres conceden al amor sigue vigente en las nuevas formas culturales de las relaciones humanas, sin embargo, “la disimetría hombre mujer con respecto al amor tiene mayores probabilidades de perdurar que de desmoronarse” (Lipovetsky, 1999, p. 44). La relación de las mujeres con el amor sigue funcionando pese al paso de tiempo como una tradición viva. Desde hace siglos las mujeres han pensado la historia de sus vidas de acuerdo con el amor, sobre todo en relación a la maternidad y el matrimonio, de esto se desprende que el “destino femenino” se ha conformado a través del juego de la seducción, dice Irigaray:

La vestimenta de la mujer se fue convirtiendo desde entonces en algo más importante que su piel...Preocuparse por convertirse en una bella apariencia, significa a menudo para la mujer, renunciar a la espiritualidad de su piel, más humana y más mental que la del hombre (1998, p. 74).

La problemática del “amor romántico” abarca la forma en que las mujeres se relacionan y la manera en que construyen sus redes afectivas. Si estas afiliaciones se conservan, se mantiene la estabilidad emocional de las mujeres, más cuando sus relaciones con los otros se rompen emerge el sentido de una pérdida identitaria. Cuando las mujeres renuncian a su propio mundo a ese mundo “interior” del que nos habla Irigaray, provoca que lleguen a concederle sus deseos al otro, quien se apropia de ella y la utiliza para seguir su propio camino.

Aunque las prácticas amorosas que se desprenden de la sociedad actual buscan romper con esos vínculos de dependencia, esperanza, y sentido de eternidad depositado al otro, aún no se desdibuja la espera por la “llegada del amor” como una de las potencias del sentido de la vida. En este contexto Lipovetsky señala: “El amor es una fuente inagotable de sentido que intensifica la vida y reconcilia la autonomía subjetiva con la intersubjetividad pasional” (Lipovetsky, 1999 p. 44).

El ser humano parece estar siempre en la búsqueda del amor; desea escuchar otra voz, apropiarse de otro cuerpo, contemplarse en la mirada del otro, tocarse y consolarse en su vulnerabilidad a través de otra existencia y no es la búsqueda la que resulta trágica, sino lo que se hace con el encuentro y con lo encontrado. El amor resultaría todo un acontecimiento si lo pensamos a partir de dos sujetos presentes uno al otro, tal como propone Luce Irigaray, “a fin de que el hombre y la mujer descubran cada uno su unidad” (1998, p. 75).

Uno de los nudos del tema del amor y la necesidad de transformar su significado, tiene que ver principalmente con la violencia y contradicción en que se constituyen las relaciones amorosas. Desde la lógica patriarcal, el amor se vive a través del sometimiento de las mujeres, la instrumentalización e incluso aniquilación de sus cuerpos. Éstas relaciones, además de estar dotadas de conflictos y desgarramientos, pone en peligro la vida de las mujeres y se torna invadida por el sufrimiento y la degradación en manos del amante.

Si bien es *eros*, es una potencia vital, la fuerza que anima a la vida, una fuente creadora, de la vida y para la vida; es justamente esa versión del amor la que necesitan descubrir las mujeres. Es decir, un amor al mundo situado más allá de la romantización de los vínculos afectivos, del amor concedido a la masculinidad y de la entrega total a esa relación imaginaria, construida en un principio y un final idílicos imposibles de realizar.

Uno de los temas fundamentales a desarrollar en este proyecto el cual sostiene la propuesta de la investigación, tiene que ver con la dimensión filosófica del amor al conocimiento, al saber y a la creación como ese escenario que va más allá de la reducción del amor a una pasión simple. Desde las reflexiones de Magda Catalá (1983), encontramos una lectura sobre el amor en la cual se apuesta por el profundo reconocimiento de una misma, más allá de los sucesivos Edipos, los sucesivos duelos, los sucesivos rompimientos internos y las sucesivas muertes que sufre la vida amorosa de la mujer.

El análisis que Magda Catalá realiza para teorizar acerca del amor y la diferencia sexual, es un diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía para explicar que el amor se construye psíquicamente a través de un ideal masculino que ha impuesto las normas y el destino de las mujeres. Este tipo de amor se sostiene en una lectura trágica en donde el destino de la mujer es una aceptación “feliz” de una situación eminentemente desgraciada que consiste en conformarse con el poco amor que el otro da. En oposición, el hombre a diferencia de la mujer, tiene un amor propio, una vida y su idealidad la cual no necesita de la aceptación femenina; sin embargo, la mujer aún se encuentra lejos de encarnar ese ideal que el hombre le propone. Para las mujeres agrandar a su amante requiere una renuncia a lo que ella es para conformarse a partir del deseo de él, lo que equivale a renunciar a su propio deseo.

Para Magda Catalá, tanto la mujer como el varón están necesitados de absolutos, sin embargo, en la dinámica amorosa ella se aferra a cualquier cosa, idealiza a su compañero, construye fantasmas alrededor de su propio cuerpo y se aferra a sus hijos. “Y sólo cuando se queda sola, sin amores ya a los que aferrarse, toma conciencia, y a duras penas de que su necesidad de ser amada es desmesurada y absurda, que nunca nadie la va a colmar” (Catalá, 1983, p. 183).

Desde la concepción psicoanalítica se ha dado por sentado que la vida amorosa de la mujer es infantil y está situada alrededor del deseo masculino, un amor vergonzante, agresivo que no tiene razón de ser. Para resignificar esta idea del amor femenino, es necesario retomar la tesis que tanto Magda Catalá como Luce Irigaray proponen la cual se fundamenta como “el retorno al amor materno” o bien, el reconocimiento de la madre para comprender los primeros lazos de amor que sujetan a las mujeres al mundo, mismos que la lógica patriarcal se encarga de deshacer para sostener la primacía fálica. Para deconstruir las premisas psicoanalíticas en relación con la vida amorosa de las mujeres, Magda Catalá menciona:

Los caminos de la mujer pasan por más de un Edipo y por más de un olvido, por más de una muerte y por más de un duelo. Está el primer amor: la madre. Y están los demás, todos los sustitutos de ese falso primer olvido, de ese recuerdo tan entrañable, tan inseparablemente ligado al propio cuerpo, al propio vacío, que no deja nunca de serlo (1983, p. 185).

Para Irigaray (1998), la primera relación con el otro es una relación de cuerpos y el primer encuentro, es precisamente con el cuerpo materno. El retorno hacia la madre hace posible resignificar lo femenino como fuente primordial de la vida, la conquista de las mujeres sobre su cuerpo como un territorio propio, el reconocimiento de las genealogías de las mujeres y la emergencia del amor a lo femenino. Bajo esta perspectiva, es fundamental situar a lo femenino en el lugar que le es propio como un acto de amor.

Desde el pensamiento feminista la ausencia de amor que las mujeres tienen hacia sí mismas y hacia otras mujeres es el resultado de uno de los códigos dominantes de la cultura que comienza con la separación imaginaria (el vínculo materno) y que refuerza los efectos de la opresión social porque vivirse mujer consiste en permanecer en una ausencia.

Al momento de descubrir que ese amor vital no lo colmarán los otros, y renunciar a esa idea, hará que acontezca el proceso de repararse a una misma para conocer el placer de amar. Este acontecimiento reformula el sentido del amor en “búsqueda del camino del Ser esencial” tal y como lo propone Magda Catalá.

A través de la lectura del mito griego de Psique, Catalá (1983), ejemplifica la trama de la diferencia sexual, la redefinición del sentido amoroso en las mujeres y muestra de alguna manera la predilección de las mujeres por el amor. Para Catalá, “la historia de Psique es la

historia de un alma enamorada y de su amor; la historia del deseo de una niña y la historia del amor de una mujer” (1983, p. 191). En la historia de amor entre Eros y Psique, encontramos representada una mujer con un deseo de conciencia de la realidad cuyo valor heroico consiste en la capacidad de resignificar el sentido del amor que tradicionalmente está otorgado a las mujeres, además de que este personaje representa a una mujer en la que acontece un encuentro consigo misma que significa el despertar del alma femenina, dice Catalá: “Cuándo se despierta el alma femenina, ve verdaderas diferencias y entonces es capaz de amarlas” (1983, p. 199). La historia de Eros y Psique es una metáfora que ilustra la desmitificación amorosa porque en el momento en que ambos se “reconocen” se desgarran el velo del dominio que él ejercía sobre ella, ambos son ahora dos distintos y separados. Desde una lectura platónica, Magda Catalá describe ese encuentro amoroso:

La misma herida que los dioses infligieron a los seres humanos dobles, completos y perfectos, por pretenderse inmortales, inflige Psique a Amor: la herida de la separación, la herida del nacimiento. Desde entonces, hombres y mujeres nos buscamos los unos a los otros deseando volver a ser Uno para siempre. Esa herida permite a dos individuos encontrarse y posibilita que ese encuentro sea Amor. (1983, p. 201).

Cabe señalar que Catalá menciona que en este mito también se encierran ciertas contradicciones en cuanto a que se muestra el escenario de la vida amorosa de las mujeres tal y como se adapta a la lógica patriarcal, esos elementos esencialmente son la adecuación de la conciencia femenina a ser esclava: servir, esperar, agradar y cautivar al otro. A su vez, dichas características constituyen lo realmente aceptable en una mujer: buena esposa, eficaz ama de casa y amante fiel. Pese a que estas condiciones son precisamente las formas de aprisionar a las mujeres en nombre del amor, las mismas mujeres se sujetan a dicha situación por el temor de perder al amado, el terror a la soledad, el escarnio social de la marginación y la insoportable sensación de inexistencia e incompletud por la ausencia de otro.

Lo terrible del amor romántico es vivir en función del amor de un hombre, dice Catalá: porque siendo mujer no se tiene otra alternativa, no hay otra forma de realizar el deseo, sólo se puede amar o morir. Para Magda Catalá hay aspectos femeninos poco gratos y penas interminables en el conflicto de ser mujer, “ser el cuerpo de una niña que quiere crecer,

conocer, ser ella misma y, a la vez la necesidad de otro, pero aún y para colmo en ese cuerpo, y al mismo tiempo, se despierta otra vida, otra posibilidad” (1983, p. 213).

Otro de los elementos importantes del mito de Psique, son los cuatro trabajos que realiza, los cuales representan la conciencia y la reflexión.<sup>13</sup> Ambos elementos, son valores fundamentales que deshacen el mito del amor fatídico y predeterminado y formulan el amor vital. En este sentido, vemos que la resolución de esta travesía es cuando el amor carnal se ve desvanecido por un amor personal, libre y humano; un amor con consciencia; un amor donde se recibe y asimila la potencia del hombre sin perderse a sí misma. En un sentido general, la forma en que este mito describe el amor es a partir del triunfo de un amor “espiritual” libre y personal dejando de lado el instinto ciego frente a una sexualidad trágica que propone el patriarcado como el verdadero amor.

Otro de los acontecimientos trascendentales del mito de Psique, tiene que ver con la fuerza del “deseo de saber” que se gesta en este personaje femenino. Este tema es fundamental para el feminismo filosófico porque propone esa composición entre amor y conocimiento que sostiene a la filosofía misma e inaugura uno de los principales aportes del pensamiento feminista: el hecho de que las mujeres se apropien de los saberes y la construcción del mundo en una lógica del amor al conocimiento, una lógica sostenida por el amor y la voluntad. De acuerdo con este tema, retomamos el argumento de Geneviève Fraisse (1996), sobre “la pasión amorosa por la verdad” para demostrar que las mujeres también pueden ser amantes del conocimiento. Bajo estas consideraciones, planteamos que las mujeres se buscan así mismas para comprender su situación en el mundo, deconstruyendo la historia y los conceptos universales que definen a la humanidad en hombre y que han hecho de las obras femeninas y del conocimiento producido por las mujeres un asunto devaluado, casi inexistente.

Bajo la perspectiva de reconocer la capacidad femenina de amar el conocimiento, se abre la posibilidad no sólo de resignificar el sentido del amor, sino también resignificar la realidad

---

<sup>13</sup> Los trabajos de Psique representan la reflexión, el aprender a acercarse al placer y a no dejarse fulminar por él. Tiene que conocer al hombre y tomar de él sus mejores frutos, pero no quedarse agarrada a él. Tiene que saber volar como el águila de Zeus y, desde las cimas más altas, volverse otra vez a sí misma. Tomar conciencia de su propio cuerpo, vencer la compasión y descender al propio infierno y no caerse. Catalá Magda, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, Anagrama Barcelona, 1987, p.216.

de las mujeres hacia la apertura de la libertad de pensar, hablar y crear. En los espacios donde se construyen los saberes, se han invisibilizado las aportaciones culturales de las mujeres, ya que el saber ha quedado bajo el resguardo de la hegemonía patriarcal.

Desde algunos ejemplos de la mitología griega, hasta los relatos históricos, el hecho de que las mujeres anhelan alcanzar y apropiarse del conocimiento, es un camino que se ha trazado por un destino trágico al convocar a una presencia subversiva que desestabiliza la estructura y el interior del saber universal. Para Geneviève Fraisse “el juego con lo femenino, la cuestión misma del ejercicio de su saber cruzado con la diferencia de los sexos sigue siendo un horizonte apenas imaginado” (1996, p. 46).

Para ejemplificar la reflexión de Fraisse tomamos el siguiente ejemplo de la lectura de Cixous donde señala que las mujeres deseamos amar más allá de los mitos e historias que nos han contado porque siempre terminan en la tragedia del abandono y el victimismo.

Yo no hubiera podido ser Ariadna: estoy de acuerdo en que de por amor. Pero ¿a quién? Teseo no tiembla, no adora, no desea, pasa por los cuerpos ni siquiera magnificados en dirección a su propio destino...Pero me hubiera arriesgado a ser Dido, el dolor y el amor se mezclan en cantos desgarradores y Eneas hubiera desfallecido...Pero yo no soy Dido, yo no puedo vivir en una víctima por muy noble que sea. Opongo resistencia: una cierta pasividad me resulta odiosa, me promete la muerte. Entonces ¿Quién ser? Ciertamente, hay alguien por ahí; es Juana de Arco, su vigor, su firmeza única, la simplicidad desnuda de su acción, su clara relación con los hombres-, y por su proceso y su hoguera, entonces esto sí, estoy con ella. Aparte de Juana de Arco pues no fui nunca nadie (1995, p. 34).

Cixous refrenda la postura de que Eros no es hombre, no al menos el amor absoluto, y argumenta que es necesario conocer a mujeres que se amen lejos de la humillación, el ocultamiento y la aniquilación, así como la necesidad de descubrir otro mundo donde exista una relación entre los seres humanos que merezca el nombre de amor. Cixous propone la posibilidad de establecer una forma más apremiante en que se produzca un tipo de intercambio que sea diferente y no cómplice de la vieja historia del amor trágico que lleve a la muerte.

La filósofa francesa afirma que: “ese deseo inventaría el Amor, el único que no se sirve de la palabra amor para encubrir su contario; no se reincidiría en la fatalidad dialéctica, que no se contenta con la sumisión del otro” (1995, p. 35).

Las bases de este amor por venir consisten en el reconocimiento de la diferencia, el respeto de la existencia del otro a través de descubrir, favorecer y mantener. Lo que fundamenta esta resignificación de las relaciones amorosas de acuerdo con el planteamiento de Cixous, es que ésta nueva versión del amor no sería contradictoria, ni ambivalente ni incurriría en la violencia y al asesinato del otro. Este nuevo código amoroso, toma su distancia de la reducción social del modelo familiar y nos permitiría encontrarnos a nosotras mismas. Este modelo de amor, afirma Cixous, “No se hundiría en las paradojas de la relación con el otro tales que, a partir de la idea de *Propiedad física*, Hegel esquematizó su despiadado círculo vicioso” (1995, p. 35). En este contexto, ella argumenta que el problema de la dialéctica del amo y del esclavo forma parte de la banalidad cotidiana y de la estructura de la sociedad, en donde el gran Amo es el falocentrismo y todos los demás amos sirven a él.

Bajo el esquema del falocentrismo la única identidad que se reconoce es la del hombre, en una lógica de desigualdad, en la que la mujer ha sido un objeto de apropiación, eso sostiene el argumento de que, el deseo de la mujer consiste en ser el deseo del otro; pero resulta que el deseo ha sido pensado en términos patriarcales. Al respecto Cixous señala: “Todos los grandes teóricos del destino o de la historia humana han reproducido la lógica del deseo, la más común la que frena el movimiento hacia el otro en una representación patriarcal bajo la ley del hombre” (1995, p. 36). A partir de las reflexiones de Cixous, vemos que la experiencia amorosa de las mujeres es la de vivir la experiencia del amor en aras de la condicionalidad del deseo masculino que busca apropiarse y circunscribir la violencia para mantener la jerarquía. La masculinidad se impone de tal manera a la feminidad que inclusive la mujer termina resignándose a ser poseída y afirmando el dominio masculino a través de la fantasía del amor.

El deseo femenino está más allá del deseo del hombre y está claro que la concepción de la vida amorosa reducida al amor erótico es un constructo con posibilidades de resignificarse. La capacidad de amar que tienen las mujeres tiene que pensarse en ese amor indisoluble a la vida misma. Para plantear este argumento, Magda Catalá (1983), menciona que es necesario

dejar el poder y sus leyes, el Falo y los penes, y tomarnos con amor, pues, más allá de tanto nombre y tanta palabrería, al fondo del espejo está la vida. Desde la mirada de Magda Catalá, la mujer desde que es pequeña concibe la realidad de la vida en aras de los otros. Crece obligada a limitarse, a asumir que son los otros y no sus fantasmas, los objetos verdaderos, que son los otros, y no sus propios reflejos, los verdaderos objetivos del amor. “Y la vida a medida que va creciendo, se va haciendo más consciente de sí misma y de sus propias carencias, y entonces, a veces idealiza y a veces no” (Catalá, 1983, p. 177).

Uno de los pasajes que tiene que recorrer la mujer no sólo para asumir la vida, sino también para amarla, consiste en el reconocimiento profundo de una misma, este asunto sin duda es una complejidad, en tanto la subjetividad femenina estructurada a partir del esquema patriarcal se traduce en su contrario: la negación, la ausencia de una identidad, la disminución del sentido de la existencia y lo inapropiado.

De acuerdo con las reflexiones del pensamiento feminista y el psicoanálisis se conceptualiza esa posibilidad de amarse tanto a sí misma, con tal intensidad que no necesite del amor de un hombre (con relación a la carencia amorosa). Magda Catalá la llama la “Narcisa”, y en términos subjetivos menciona que, esta interesante constelación psicológica se constituye en la elaboración de, “los sucesivos Edipos, los sucesivos duelos, los sucesivos rompimientos internos, las sucesivas muertes que sufre la vida amorosa de la mujer” (1983, p. 181). Lo que Magda Catalá propone que la mujer tiene que recorrer un camino interno antes de llegar a ser ella misma el objeto de su amor, tal proceso subjetivo consiste en la elaboración de los duelos, en las múltiples resignificaciones de la vida y el encuentro con otros horizontes de sentido, más allá de los primeros amores y de las siguientes experiencias amorosas con el otro, más allá de las rupturas y decepciones, dice Catalá:

Felices o no, eso ya es otra historia; lo cierto es que sólo las elaboraciones felices adornarán, felizmente a la mujer erótica y le prestarán esa apariencia irreal que enamora. Sólo la feliz elaboración de la muerte de cada uno de sus antiguos amores devolverá a la mujer su libido narcisista (1983, p. 182).

De acuerdo con esta reflexión, vemos que para que pueda suceder el reconocimiento de sí misma, es necesario la renuncia a los otros, la renuncia a ser el deseo del otro, a configurar

el cuerpo y la imagen al modelo que el amante propone. En palabras de Magda Catalá: “A partir de esa importante reparación a una misma, una puede darse a sí misma el placer de amar” (1983, p. 183).

Cabe señalar que este pasaje no implica la renuncia al amor, el caso es que esa presencia no lo sea todo en la vida de las mujeres, ni que el otro sea el protagonista o autor principal de sus destinos, sino que ella misma pueda descubrirse amándose. Luce Irigaray dice: “Volver a mí, descender a mi corazón, ¿cómo puede suceder sin ti? viviendo y respirando uno con el otro-. Renunciamiento a poseerte para dejarte ser, también en mí” (1998, p. 25).

Como ya mencionamos, uno de los planteamientos principales de este capítulo, consiste en pensar en la construcción de una forma de amor diferente al que se ha concebido por la ideología patriarcal, ya Magda Catalá nos aclara, que Eros no es hombre y que hay otras vías de resignificar el amor en la vida de las mujeres. Hemos mencionado que la entrada a la cultura y la participación en sus producciones, libera a las mujeres de esa consigna que las encierra en el espacio doméstico y aclara que los hijos tampoco son el complemento de amor que las mujeres necesitan para elaborar su existencia, pues el asunto de la maternidad se presentaba también como el amor absoluto.

Si bien habitamos un mundo común el tema del amor al otro es fundamental tal como lo concibe Irigaray cuando lo ejemplifica en la lectura que realiza al personaje de Antígona: “Para ella, vivir supone respetar el amor, las leyes de la naturaleza, las de la ciudad: el hogar, la familia, los allegados” (Irigaray, 1998, p. 96). Los vínculos amorosos, se tornan como una experiencia subjetiva compleja. El amor entre los seres humanos es un asunto esencial porque armoniza los diferentes tipos de relaciones y constituye el mundo común. Irigaray plantea que, desde el inicio de la historia de la humanidad existía una unión para buscar e intercambiar los alimentos necesarios para la vida, y “honrar al amor para asegurar el alimento. El amor era de algún modo el legislador, no un amor voluntarista ni obligado, sino el amor de la coexistencia pacífica, el amor del buen sentido y de la medida indispensable para la vida” (Irigaray, 1998, p. 98).

El amor como potencia vital debe ser una fuerza que sostenga la vida de las mujeres. El eros femenino que proponemos es más que las maternidades y los amores defensivos y posesivos;

va más allá de la constelación narcisista y la versión cultural del amor sostenido por el odio que el hombre profesa hacia lo femenino. La posibilidad del encuentro de un Eros femenino es que las mujeres constituyan sus vidas en otra parte, tal como dice Cixous: “En otra parte ella da. No mide lo que da; pero no da el cambio ni lo que no tiene. Da más. Da lo que hace vivir, lo que hace pensar, lo que transforma... Ahí donde ella ama todos los conceptos de la antigua gestión están superados” (1995, pp.65-66).

La resignificación del amor a la que apostamos es sin lugar a dudas, el amor a la vida, un amor sin restricciones que sea un recurso transformador, un amor naciente donde el fin último sea a favor de la existencia propia y la de las otras, un amor cuya fuente sea creativa. El descubrimiento de un Eros en femenino es un proyecto por venir, y como tal, requiere de la participación de hombres y de mujeres, sin embargo, es fundamental que las mujeres descubran la naturaleza del amor no sólo a partir del amor propio, sino en conjunto con sus iguales.

En el siguiente apartado proponemos el tema del amor entre mujeres como un asunto político. La apertura de un amor diferente a las relaciones que las mujeres establecen con los varones y que, de acuerdo con la filosofía feminista, la clave del amor es el reconocimiento de la madre como nuestro lugar de origen, como el primer contacto que tenemos con el amor y la vía que nos permite pensar las relaciones amorosas entre mujeres. Es necesario regresar a ella para volver a una misma, y encontrar en esa vuelta al amor, hay que mirar (amar) a las otras, a la madre, a las nuestras, a las mujeres que tratan de describirnos y a las que ya nos describieron, a las que tratan de inventarnos; las mujeres que hicieron algo para nosotras y las que siguen, las que piden un mundo justo, y a las que quitaron del mundo porque les quitaron la vida; para encontrar ese amor vital es necesario pensar en que ese lugar será habitado por todas.

### 3.3 Amar lo femenino: Las Genealogías de las mujeres como proyecto político

*El grito de la niña que hay en nosotras no debe avergonzarnos  
por considerarlo regresivo; es el germen de nuestro deseo de crear un mundo  
en el cual las madres y las hijas sean moneda corriente.*

Adrienne Rich

El amor y reconocimiento entre mujeres, es uno de los puntos centrales de este trabajo en el que surgen diversas interrogantes acerca de la distancia simbólica y afectiva de las mujeres. Desde el análisis del pensamiento feminista, esta distancia se inaugura en la relación primordial de la mujer con su madre. Además, de acuerdo con lo que revisamos en los apartados anteriores, una de las causas en las que se sostiene la imposibilidad de relaciones amorosas entre mujeres, es por la ausencia de reconocimiento del sujeto femenino como un sujeto histórico. Las mujeres que abonaron a la cultura no han sido reconocidas por sus obras y creaciones, lo que ha provocado un sesgo y un olvido de nuestra genealogía femenina que impide la construcción de lazos femeninos que valoren lo que las mujeres han hecho por el mundo.

¿Por qué las relaciones de las mujeres son hostiles? Esta es una idea frecuente entre los diversos discursos que dictaminan que las mujeres no pueden formar una comunidad, lazos reales de amistad, reconocimientos profesionales y sinceras felicitaciones. El análisis crítico de este tema lo cuestionamos desde la teoría feminista, cuyo punto de partida es identificar que, uno de los logros más relevantes para la consolidación del patriarcado, ha sido precisamente, separar a las mujeres y colocarlas en un lugar antagónico, pues el poder patriarcal se garantiza a partir del sometimiento de las genealogías femeninas.

¿De qué manera se puede restituir ese tejido amoroso entre las mujeres? Uno de los principales objetivos de este apartado consiste en analizar y reflexionar sobre la urgente necesidad de recuperar las relaciones afectivas entre mujeres como uno de los elementos fundamentales para la transformación social; además de recuperar la potencia materna como uno de los códigos amorosos más importantes en la conformación de la subjetividad

femenina, y finalmente, la propuesta política del reconocimiento de las genealogías femeninas para otorgar coordenadas simbólicas a las mujeres del pasado.

### **3.3.1 La Genealogía olvidada**

Una de las discusiones históricas y antropológicas de la teoría feminista, tiene que ver con la pregunta de si en algún momento de la historia de la humanidad existió el matriarcado. Si el matriarcado existió, queda la duda de las causas de su pérdida y las consecuencias objetivas que fundaron la cultura patriarcal. Sin detenernos a explicar cada época o pasaje de las líneas del tiempo, sí consideramos necesario explorar algunos acontecimientos relevantes de este tema, tales como la pérdida de la potencia femenina y la construcción masculinista del mundo.

En su texto *Eros y Civilización* (2000), Herbert Marcuse realiza una lectura a Freud, donde establece que, en efecto, antes de que se fundaran las sociedades patriarcales hubo en la historia de la humanidad una época donde el matriarcado era la forma en que se estructuraba la vida humana. Sin embargo, se consideró la potencia materna como una fuerza voraz cuyo poder oculto tenía que ver con la sexualidad femenina y entonces surgió el terror hacia las mujeres en aras de su sexo.

Luce Irigaray (1995) menciona que hubo sociedades no patriarcales cuyos códigos culturales eran transmitidos de madres a hijas, además de marcar el paso del poder materno femenino. Estas genealogías estaban dotadas de una potencia espiritual donde el valor de la vida y la naturaleza estaban conectados con la representación femenina. La pérdida de esta potencia o más bien, su olvido se sitúa con la llegada y el dominio de los “dioses-hombres”, que despojaron a las mujeres “de sus raíces terrestres y corporales” (Irigaray, 1995, p. 14).

Uno de los principales ejemplos de la gran fuerza creadora de las mujeres en la historia de la humanidad, lo encontramos en la prehistórica veneración a la Diosa Madre en los mitos y las religiones. La Diosa como entidad trascendental se constituyó como el principio femenino que en el que se vierten la vida, la muerte, la naturaleza, la maternidad y representaciones femeninas como la justicia y la verdad. De acuerdo con la evidencia de los principios de la Diosa Madre, Riane Eisler (2005), menciona que, por milenios de la historia humana, la deidad suprema fue femenina y las teorías de los siglos XIX y comienzos del XX,

concluyeron que la prehistoria no fue precisamente patriarcal, sino matriarcal, “en otras palabras, si los hombres no dominaban a las mujeres, tienen que haber sido ellas quienes dominaban a los hombres” (Eisler, 2005, p. 27). Pese que no hay registros precisos que aseguren la existencia del dominio de las mujeres, existen puntos de referencia que son extraídos de los mitos y las principales civilizaciones antiguas, en los que se encontraron emblemas de mujeres cuyo poder es totalmente reconocido, que además, rompen con los estereotipos de mujeres débiles y sufrientes; tal es el caso de Artemisa, Atenas, Perséfone, Isis, Hécate, por nombrar algunas.

Uno de los mitos más importantes que ejemplifica la autonomía femenina y una comunidad de mujeres poderosas, es el caso de las Amazonas; mujeres que se dedicaban a la guerra, la caza y el combate y aunque la lucha concluye con la victoria masculina, representaron una sociedad de mujeres valientes que decidían el curso de sus destinos. En su estudio a las sociedades matrilineales, Virginia Moratiel menciona que:

El mito de las amazonas constituye la plasmación extrema de lo que podría ser una ginecocracia, una sociedad donde únicamente las mujeres detentan el poder, mientras que los hombres están ausentes, a lo sumo, se encuentran sometidos, destinados a servirlos o a inseminarlos (2016, p. 20).

El estudio que más se aproxima a legitimar la existencia del matriarcado es la investigación de Johan Jakob Bachofen, a mediados del siglo XIX, quien habló sobre el derecho materno y el principio femenino, en el cual las madres aseguraban la pervivencia de la sociedad a través de una transmisión generacional de valores. A partir de un análisis mitológico, Bachofen concluyó, que la maternidad es la verdadera fuente de la sociedad humana y de sus instituciones básicas, tales como el culto a los muertos, la religión, la moral y la ley jurídica. “En definitiva fueron las madres las que pusieron orden en el tumultuoso y oscuro mundo primitivo, dominado por la fuerza bruta y el instinto. Gracias a ellas nació la civilización” (Moratiel, 2016, p. 20). Las investigaciones de Bachofen nos muestran que, las mujeres ocupaban un papel fundamental en la educación de los varones porque tenían la capacidad de dominar las fuerzas más salvajes del hombre, así como sus instintos sexuales.

Al igual que el análisis de Marcuse sobre la civilización, encontramos en Bachofen el supuesto de que después de la salida de la barbarie, el primer estado social de la humanidad fue el matriarcado, donde las mujeres estructuraron los primeros valores morales y políticos. Sin embargo, tras la presencia del temor y repudio a lo femenino se consolidó el inevitable advenimiento del patriarcado que sepultó la genealogía femenina negando sus cualidades benéficas. La institución patriarcal separó a los hombres de las mujeres y transformó la imagen femenina en personajes degradantes. Al respecto, Luce Irigaray argumenta que: “El cambio vino acompañado, además, de modificaciones en la relación con el derecho, la justicia y la argumentación. Surgió un orden lógico que censura la palabra de las mujeres, y poco a poco la hace inaudible” (1995, p. 15).

Luce Irigaray (1995) aclara que Bachofen no resuelve en su investigación los verdaderos motivos del paso al patriarcado y su sociedad en la que queda establecida una normatividad que transformó toda la realidad y que construyó todo un mito androcéntrico. Con la llegada del Padre al poder y todo el valor simbólico que ello implica, se asumieron los principios paternos como los principios que regularon las formas de existencia de hombres y mujeres. ¿En qué ha consistido esa conquista patriarcal, que se encargó de sepultar nuestra genealogía materna? De acuerdo a la lectura de Riane Eisler, la cultura patriarcal se define de la siguiente manera:

La cultura patriarcal a que pertenecemos se caracteriza, como red particular de conversaciones, por las peculiares coordinaciones de acciones que constituyen nuestro convivir cotidiano en la valoración de la guerra y la lucha, en la aceptación de las jerarquías y de la autoridad y el poder, en la valoración del crecimiento y de la procreación, y en la justificación racional del control del otro a través de la apropiación de la verdad (2005, p. 2).

Con relación al argumento anterior, vemos que el patriarcado se ha constituido como una estructura tiránica de apropiación de todas las formas de la existencia donde los verdaderos valores éticos y afectivos han sido totalmente distorsionados bajo una premisa de “verdad” y de dominio que debilita toda la potencia femenina convirtiéndola en su enemiga.

El desconocimiento de las huellas de las genealogías femeninas ha despojado a la humanidad de una gran parte de la historia cultural y, sobre todo, de cualidades propias a la condición humana que las mujeres cultivaron desde el comienzo de los tiempos tales como: el cuidado, la ternura, la sensibilidad y las prácticas de veneración a la vida, que hasta nuestros días habían quedado en el olvido. Desde la perspectiva de Luce Irigaray: “Este olvido es un síntoma más de la cultura patriarcal. Sólo así se explican el desamparo y la desorientación del hombre moderno, que desconoce el origen de sus relaciones con el mundo” (1995, p. 15). En este sentido, vemos que una de las principales características del patriarcado es la consolidación y naturalización de la violencia. Bajo estas consideraciones, nos atrevemos a decir que, en la lógica patriarcal hay una negación de la propia vida que incluso tiene que ver con la negación de las mujeres y los principios femeninos.

Uno de los atributos esenciales del cuidado de las mujeres es la experiencia amorosa que proporcionan al ser humano desde el momento de su nacimiento, en palabras de Moratiel: “Sin el presupuesto de ese amor benévolo, gratuito y universal, la humanidad hubiese dejado de existir hace milenios, devorada por la lucha de los hombres entre sí” (2016, p. 26). De acuerdo con el análisis de Virginia Moratiel, las sociedades matrilineales nos permitieron comprender las relaciones entre los seres humanos y darnos cuenta que quedar bajo el sometimiento del patriarcado instituyó la mercantilización de los vínculos “amorosos”, la devastación de la naturaleza y se formaron todo tipo de vilezas que están en contra de la vida, tales como: “el terrorismo internacionalizado, o las mafias del narcotráfico, el contrabando, la trata de seres humanos, y de la mayor parte de los recursos del planeta, en fin, mafias que cometen toda clase de delitos, algunos ni siquiera tipificados jurídicamente” (Moratiel, 2016, p. 31).

El desorden que sistematiza la lógica patriarcal invade todos los escenarios de la realidad y se manifiesta en las diversas formas de violencia, en los actos en contra de la dignidad humana y los que niegan la vida; en el dominio de los discursos que constituyen el saber universal y la cultura en todas sus formas, e incluso instituciones que tratan de condicionar el ser y lo que se deber ser en tanto hombre o mujer.

Para Luce Irigaray (1995) es urgente la recuperación de la dignidad humana para todas, justamente para comprender y modificar los instrumentos culturales que regulan los derechos

subjetivos y objetivos, sobre todo, para transformar las leyes y los conceptos de verdad que organizan el orden o, mejor dicho, el desorden social.

Nos queda claro que la transformación social sólo puede realizarse cuando participen en ella ambos sexos. En principio de cuentas, la integración de las mujeres en el mundo y en sus múltiples movimientos es indispensable para desestabilizar el poder patriarcal que ha sepultado la potencia vital de las mujeres, inclusive de los hombres. Desde la teoría y la práctica feminista, una de las formas en la que las mujeres participan en la restitución de la vida, es a través del el retorno y el reconocimiento de la “Madre” como una potencia creadora. Al analizar la relación excluyente de las mujeres, nos damos cuenta de que la lógica patriarcal de cierta manera promueve la relación del hijo con la madre, pero también la renuncia a ella y la degradación de su relación.

Para el psicoanálisis feminista la degradación de lo materno es lo que hace hombre al hombre, negando todo lo que de la madre y lo femenino quedan en él. Por otro lado, la relación de la madre con la hija ha quedado sometida también a la renuncia materna, para volcar su deseo hacia el padre, eligiendo de la misma manera al varón. A partir de esta perspectiva Luce Irigaray nos dice que:

Nuestras civilizaciones presentan dos carencias, dos represiones, dos injusticias o anomalías: las mujeres que han dado vida y crecimiento al otro en ellas, son excluidas del orden del mismo-que-ellos que los hombres han elaborado. La niña, aunque concebida de hombre y mujer, no es admitida por la sociedad como hija del padre con el mismo trato que el hijo. Permanece fuera de la cultura, conservada como cuerpo natural que tiene valor para la creación (1995, p. 44).

El argumento de Irigaray describe que la desigualdad social y política de las mujeres está configurada en una relación entre biología y cultura, en el primer caso, el cuerpo femenino tiene como destino la explotación de la reproducción. En el caso de la cultura, se ha divinizado al hombre como hijo del padre portador de todos los valores.

Irigaray propone que las relaciones de las mujeres con el mundo deben de reconstruirse a partir de esa primera relación con su madre y con el padre para ser reconocida como mujer-sujeto. Para Irigaray, “las relaciones de identidad entre madres e hijas, es el espacio menos

cultivado de nuestras sociedades” (1995, p. 44), más la configuración simbólica de esta relación es la que abre los caminos para apreciar y aprender el respeto por la vida, la reconciliación con la naturaleza y el encuentro con el mundo.

En el siguiente apartado, desarrollamos un análisis desde la lectura del psicoanálisis feminista, para plantear uno de los acontecimientos que funda el amor femenino: el retorno a la madre como el reconocimiento de la genealogía de las mujeres, su origen y continuidad.

### **3.3.2 El retorno a la Madre, el primer encuentro con el Amor**

Cuando las mujeres quedaron en condiciones de exilio del mundo, quedaron en el desamparo de sus diosas madres quienes las conectaban no sólo con la divinidad, sino también con la tierra, es decir con la vida. La ruptura de las genealogías femeninas y la llegada del patriarcado, sometieron el destino de las mujeres no sólo a los espacios domésticos, sino a ciertos claustros subjetivos que como ya señalamos en el apartado anterior, consistían en reducir la vida de las mujeres al matrimonio y al cumplimiento de los deseos del otro, subyugadas a la esfera sexual.

La consolidación del patriarcado consistió en el dominio masculino y sus valores culturales, de modo que, la organización de la sociedad se construyó de manera patrilineal. Tal y como lo podemos ver en toda la teoría psicoanalítica, hay un culto preponderante al “Padre”, representa la Ley, la Cultura, el Lenguaje, el orden, la racionalidad y la superioridad, mientras que la madre quedó situada en el origen, la naturaleza y la muerte. En varias de las obras de Freud y Lacan, la potencia materna es considerada maligna, su deseo es incestuoso, letal; es enloquecedora, devoradora, inclusive aniquilante, por eso la teoría psicoanalítica se ha encargado de extenuar la necesaria separación de la madre y el hijo, y de instaurar la terrible hostilidad entre la madre y su hija.

A partir de una lectura crítica al psicoanálisis y sus formas de subjetivación en relación con la primacía fálica y la figura del padre, Luce Irigaray se pregunta: “¿Cómo salir de ese engranaje endiabladamente riguroso del orden patriarcal falocrático? ¿Cómo dar a las hijas la posibilidad de un espíritu y un alma?” (1995, p. 45).

La figura de la madre ha sido la única representación simbólica de la mujer, al menos una figura legítima, aceptada por la cultura, inclusive dotada de cierta sacralidad, una figura refinada donde lo femenino se valora y se muestra. Desde la lectura de Julia Kristeva, “si bien de una mujer no se puede decir lo que es (so pena de abolir su diferencia), tal vez no ocurra lo mismo con la madre, dado que ésta es la única función del “otro sexo” a la que podemos atribuir, con absoluta seguridad una existencia” (1983, p. 209).

En la conformación del mundo patriarcal y sus escenarios culturales, el reconocimiento de las mujeres ha quedado soslayado a la representación consagrada de la madre, sin embargo, a como es ese mundo, esa figura femenina ha sido fabricada por una fantasía que alimenta la supremacía de su hijo el hombre.

Para Julia Kristeva (1983) el verdadero valor de la madre es un continente perdido, la madre arcaica que se ha encargado de mostrarnos el patriarcado es una madre idealizada, y, por lo tanto, lo que nos une a ella es una idealización del narcisismo primario. Para aproximarnos a la madre real, o lo más real de la madre, es necesario reivindicar no sólo la presencia de un sujeto femenino, sino también aquella representación materna construida a través del error de estar diseñada para nutrir solamente a sus productos masculinos.

De acuerdo con el análisis que Magda Catalá realiza a las distintas configuraciones de la madre y la mujer, encontramos que efectivamente la concepción de la maternidad, así como de la mujer, son formaciones imaginarias que se distancian de la madre y la mujer real. En este contexto, vemos que la imagen de la mujer, de sí misma y de su madre, se encuentran confinadas en una dimensión imaginaria, dice Magda Catalá: “La madre es siempre imaginaria, aunque por otro lado sea una mujer real: cualquiera” (1983, p .81).

A diferencia de la concepción de paternidad y el legado del “Padre” que estructura al orden simbólico, la mujer como la madre toman la forma única de un cuerpo, que fue una experiencia real. Magda Catalá concibe que no tenemos consciencia de esta experiencia, porque de ese cuerpo olvidado sólo nos queda una impresión.

Para recuperar la potencia materna es necesario analizar la constitución de la subjetividad femenina a partir de la relación entre la madre y la hija como un hecho ambivalente, en el que están presentes al mismo tiempo el amor y el odio; es decir, “la niña ama a su madre

tanto como la odia y ya quiere ser-ella ya se avergüenza de ser mujer” (Catalá, 1983, p. 81). El asunto de que la relación, madre-hija esté sesgada, corresponde a que la niña se identifica como mujer y aprehende a ser mujer de acuerdo a la imagen de su propia madre. Por lo tanto, la niña la ama, por esa relación originaria con el amor y la odia porque le representa ese imaginario mujer como un significado “vacío” que, de acuerdo a la reflexión de Magda Catalá, está cargado de un simbolismo inanimado que cumple la función de un espacio hueco.

El encuentro con la potencia materna es el reconocimiento de la primera experiencia con el amor y la vida, ya que, de acuerdo con la perspectiva psicoanalítica, el primer contacto con el mundo de las emociones se gesta a través del cuerpo de la madre, sin embargo, es ahí mismo donde se conforman las contradicciones. La separación del cuerpo materno y la renuncia al vínculo primordial con la madre conduce al sujeto a elaborar su propio trámite con la vida, más, ese territorio que parece olvidado sigue causando sus efectos en el inconsciente. Tomando como punto de referencia los arquetipos de Jung, Magda Catalá argumenta que: “La madre simboliza todo...Ella es el árbol, la vida, el agua, la tierra, el huevo el cosmos, el inicio, el fin y el movimiento entre lo uno y lo otro” (1983, p. 83).

La mujer ha sido concebida como un enigma y el espacio materno un lugar oscuro. Bajo estas consideraciones, es necesario dotar de nuevos significados al vínculo materno para comprender valorar el lugar donde se realiza la vida. La madre y la mujer se encuentran entrelazadas en la trama de la subjetividad, en este contexto, Magda Catalá propone diferentes versiones de la madre que nos ayudan a desmitificar el concepto “Madre” configurado esencialmente por la cultura patriarcal.

En la versión de la *Madre Diosa*, Catalá nos muestra un vínculo erótico con la madre y distingue nuevamente la madre imaginaria de la madre real; dado que ninguna madre puede concederle todo, la madre tiene que reconocer sus límites para no alimentar la fantasía de omnipotencia, al respecto Magda Catalá señala:

La madre tiene que reconocer su ilimitada paciencia, su escasa eficacia, su pobre humanidad. Tiene que tomar conciencia de su fantasmagórica omnipotencia y ponerse en realidad: ella no da la vida, ella no hace nada, su cuerpo se embaraza

y se fatiga, pero el sueño que en su vientre anida no es, al fin y al cabo, sino una ilusión (1983, p. 87).

Cuando se asume la posición de la madre-mujer-diosa en términos subjetivos, la mujer renuncia a sí misma para colmar al otro hijo-varón de todas sus apetencias, ella en el interior del otro es una diosa que lo puede todo, pero lejos de ser una representación reivindicada, la mujer encarna una posición más que nada sacrificial porque se suscitan infinitas culpas y contradicciones, en tanto que, en su imposibilidad de darse toda al hijo, como buena madre toda “poderosa” ella se siente mala madre, impotente, incompetente y desnaturalizada.

En la versión de la Madre-Diosa se ponen en juego sentimientos placenteros y dolorosos. En esa lógica el bebé percibe a su madre como buena y mala, la odia y la ama y es justo a través de este mecanismo como se configuran los sentimientos de impotencia y frustración de la mujer porque ella es humana y no todo lo puede. Dice Magda Catalá: “Ella, y todo lo que ella no dio, es origen y causa de expectativas y quejas. De ella no tuvimos nunca bastante y, por lo tanto, seguirá siendo el motivo y el objeto de nuestras infinitas apetencias” (1983, p. 87).

Para la teoría psicoanalítica la madre cumple un papel fundamental en la subjetividad, ella es la iniciadora de la vida y las primeras experiencias con el mundo; sin embargo, el asunto que se discute con relación al psicoanálisis freudiano, en tanto que la madre significa casi-todo, es la relación de fijación del niño y de la niña con esa experiencia originaria. Ésta fijación consiste en que, persiste en el ser humano un sentimiento de indefensión y temor donde inconscientemente concibe a la madre como una diosa inaccesible de la que depende todo nuestro bien y todo nuestro mal, pero al mismo tiempo no depende nada.

Otra de las versiones de la madre que Magda Catalá distingue es: la *Madre cosa*, en ella, se representa a la madre en su condición de objeto para los otros y nunca para sí misma. En esta figura materna se sostiene el imaginario de lo que se espera de la madre y también de la mujer, que es posicionar a las mujeres en el espacio privado del hogar, la enseñanza de ciertas “virtudes femeninas” respecto al deber ser buenas niñas, buenas madres, buenas cuidadoras y estar dispuestas a los deseos de los demás, dice Magda Catalá: “Ellas, como buenas

<<cosas>> se quejan, pero se aguantan; como buenas diosas, comprenden y perdonan a su misma mamá. Y he aquí la contradicción básica: han de ser fuertes y sumisas” (1983, p. 89).

Uno de los conflictos que sostiene la relación hostil entre la madre y la hija, tiene que ver con esa doble identificación, por un lado, el hecho de que la hija se identifique con su madre supone asumirse mujer y, por otro lado, también el objeto de deseo del otro y dedicar su vida a ser para los demás; de esto culpan las hijas a su madre, y a la madre siempre se le echa la culpa de todo, “culpable de darnos a una vida que vivimos como ansiedad y frustración” (Catalá, 1983, p. 94).

Desde la mirada patriarcal la madre como la mujer, han sido las “culpables” de todo. Si recorremos los pasajes de la historia, encontraremos a “nuestras madres” entre las sentencias, en las hogueras y bajo el yugo del inquisidor. Basta con retornar a Grecia y a sus mitos para encontrarnos a Pandora quien desató los males de los hombres, en la religión a Lilith condenada a vivir en el inframundo por libre, a Eva quien condujo a Adán a trasgredir las leyes de Dios, y las mujeres asesinadas en nombre de dios en la Edad Media al ser juzgadas por brujas y adúlteras. Nada lejos de esos pasajes del tiempo, aun vivimos en una sociedad que sigue culpabilizando a las mujeres incluso de ser violadas; la mujer culturalmente ha sido colocada en el lugar de la culpable, dice Catalá:

El cuerpo de la mujer es siempre culpable: representa el todo original del que, al parirnos nos privó. Mientras no aceptamos que nuestra humanidad es nuestra y que nuestras son nuestras limitaciones y carencias, la madre seguirá encarnando la primera pérdida y el límite de nuestra plenitud; el inicio de nuestra insaciable conciencia de culpa y finitud (1983, p. 94).

El cuerpo de las mujeres ha sido configurado por la cultura misógina como un territorio de carne que puede ser poseído, degradado y aniquilado. De acuerdo con la crítica feminista, el fundamento teórico que nos explica este hecho de las cuestiones subjetivas del varón, es el psicoanálisis que visibiliza el “matricidio” simbólico. En este sentido, Julia Kristeva (1983), menciona que existe una apropiación masculina de lo maternal que se entrelaza a la apropiación del cuerpo femenino. La madre representa el amor donde se reúnen las

cualidades de la mujer deseada de acuerdo con la lógica del deseo masculino: omnipotencia, carne, sufrimiento y muerte.

Magda Catalá coincide con Kristeva al retomar las concepciones freudianas sobre la función materna en la constitución de la subjetividad y señala que, “para el hombre la madre será siempre la puta que ofrece su cuerpo al mejor postor. Ella es el cuerpo que nos provoca y excita; del que retenemos sólo la huella pues siempre nos dejó por algún otro amor” (Catalá, 1983, p. 94). Ya en su texto: *Los motivos de la elección del cofrecillo* (1913), Freud expone la dinámica que explica la elección del objeto de amor en el caso del varón y subraya las tres relaciones que tiene el hombre con la mujer: una de ellas es la sensualidad “la madre puta” la segunda es la ternura; justamente a partir de estas dos versiones, el hombre elige a la mujer depositando en ella todas las potencias del deseo materno, la tercera es la muerte.

A través de la concepción sensual de la mujer se ha configurado a lo femenino como algo oscuro, terrorífico, demoniaco, voraz e insaciable, ya que precisamente es la representación de la “madre traidora” que amó a muchas otras cosas más que al hijo, la madre encarnada en un cuerpo de mujer que goza del placer. En este contexto lo que se dijo de la mujer es que, “es la bruja que anima las llamas de la lujuria y la depravación, la bruja que arde desde siempre en la sacrosanta hoguera del pecado, y la bruja que se quema, diariamente, en el fuego fatuo del hogar” (Ehrenreich, 1981, p. 95). Sin detenernos en el tema de la figura de la bruja y su trascendencia histórica, sí consideramos pertinente mostrar que, el cuerpo de la bruja fue exhibido como símbolo de delito y herejía, un cuerpo que se opone a la sacralización de la madre porque en ella se dibuja un cuerpo ilimitado y desbordante. De acuerdo con el análisis de Esther Cohen, “las sociedades tienen la necesidad de construir estas alteridades radicales, negándolas y atentando contra sus vidas para purificarse y negar como en el caso del *Malleus*, el propio diablo en el cuerpo” (2003, p. 20).

El cuerpo femenino tiene un cúmulo de significaciones de las cuales ya hemos analizado algunas. Desde la perspectiva freudiana, otra de las relaciones del hombre con la madre es la de la Muerte; en esta relación se configuran los significantes madre-amor y muerte. La madre es la portadora de la vida, pero también en términos subjetivos lo es de la muerte. Magda Catalá nos dice que, para el niño, “la madre es siempre la agresora, la portadora de la muerte real que sufre el yo internamente cuando no recibe alimento, calor o afecto” (1983, p. 97).

En esta versión de la madre, la mujer no simboliza la vida, la muerte cobra presencia en ella y entonces la encomienda del hombre es vencer a la muerte, desafiarla y por ello la elimina. A través de la configuración madre-muerte, nos es posible comprender uno de los vértices de la lógica patriarcal, hemos señalado que esta lógica se constituye por el desprecio a lo femenino; por despojar a las mujeres de su humanidad y concebirlas como objeto, como carne de desecho. El hombre que desprecia el cuerpo de las mujeres desprecia la vida, y por ello construye una cultura de la muerte conformada en todo tipo de violencia. Bajo estas consideraciones Magda Catalá señala:

La vida está en peligro porque el hombre lucha contra ella como contra un dique al que sólo un titánico deseo podrá vencer. El titán que menosprecia su parte femenina, su capacidad nutritiva, su necesidad de dar, cuidar y conservar esta vida, despliega una conducta suicida, en pos, claro está, de algún ideal (1983, p. 98).

A diferencia del varón-titán, las mujeres despliegan la vida, la nutren, la cuidan la aman sin perseguir ningún ideal ni alguna victoria, de ello se desprende la búsqueda y el encuentro del amor como esa potencia vital que la civilización patriarcal ha distorsionado. En este sentido, podemos señalar que la cultura patriarcal a través de sus mitos heroicos ha intentado vencer a la muerte a partir de su propia fantasía de grandiosidad; es decir, “prefiere seguir creyendo que la madre es el ancla que le impide elevarse hacia la idealidad y alcanzar la verdadera vida. Para nuestro inconsciente, el amor de la madre, como la vida misma, es el pesado obstáculo al que uno se agarra inevitablemente pero que hay que vencer o eliminar” (Catalá, 1983, p. 99).

Los productos del patriarcado son un atentado contra la vida, justo porque las relaciones entre hombres y mujeres están conformadas por la opresión y el sometimiento en todos los espacios de la realidad: en lo económico, en lo afectivo, en lo cultural, lo social y lo político. Restablecer el orden del mundo implica una valoración diferente de la concepción de la vida, tal como menciona Magda Catalá: “Mientras el ser humano no se reconcilie con su cuerpo, con su vida y con su muerte, no se reconciliará con el otro sexo y no verá en la mujer un ser humano igual al hombre” (1983, p. 101).

Retornar a la madre para restituirle el amor es un asunto político porque es necesario desajustar el orden simbólico del padre; es decir, se trata de quitarle al padre ese lugar de alteridad y devolver a la madre toda su fuerza creadora. Luisa Muraro (1994), realiza una de las valoraciones filosóficas más importantes acerca de la madre como el primer contacto con el amor y el sentido del ser, para devolverle a la Madre su lugar en el orden simbólico.

Para Luisa Muraro la colonización e invasión de la cultura masculina ha invertido el orden del mundo y también nos ha hecho olvidar nuestro propio origen y desconocer el amor como un acto revitalizante. Al igual que las filósofas feministas con las que hemos dialogado a lo largo de este capítulo, Muraro nos muestra el camino para resolver el vínculo entre lo materno y el amor como la fuente primordial de la vida. Desde su punto de vista, en el momento en que la cultura patriarcal nos priva de ese amor materno nos priva de esa fuerza necesaria para valorar la existencia.

Luisa Muraro argumenta que la valoración filosófica del ser tiene que ver con el tema de saber amar a la madre, en esta apuesta se propone conjugar la capacidad intelectual con la sensibilidad, es decir, amor y pensamiento, son los dos caminos que nos conducen a una verdadera cultura femenina. Para que esto suceda es necesario enlazar el deseo con el intelecto y superar las nociones patriarcales del uso de la razón como el único criterio válido del conocimiento, tema que desarrollamos más a profundidad en las lecturas de Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano.

El retorno a la madre formula las condiciones para que las mujeres se reconcilien con la figura de la madre, misma que ha sido degradada a través de la cultura masculinista. En su sentido filosófico, el reencuentro con la madre da el sentido del ser, ya que: “Es la experiencia de la relación con la madre, que nos deja no sólo un recuerdo, sino una huella indeleble, como un esquema para las futuras experiencias y la posibilidad de darles un orden lógico” (Muraro, 1994, p. 27). Puesto que el sentido del ser queda unido a la matriz de la vida cuya representación es la madre, es necesario destituir el advenimiento de la ley del padre que escinde esa lógica del ser y ha encaminado al ser humano a la pérdida del sentido de la existencia.

Para Luisa Muraro la pérdida del sentido del ser está ligada a la represión cultural que se circunscribe en una visión nihilista, ya que la cultura patriarcal desvitaliza y hurta la potencia materna. De acuerdo con la reflexión de Muraro, las dos formas de nihilismo que configuran la lógica patriarcal consisten en, “concebir al ser como originariamente limitado por la nada y destinado a terminar en la nada, como un ser absurdamente indiferente al ser o al no ser. La otra es nihilismo que separa el ser del pensar y los concibe recíprocamente independientes” (1994, p. 30).

Bajo una lectura filosófica la relación amorosa con la madre puede ser a la vez ese lazo que nos sujete a la afirmación de la vida, ese vínculo, es capaz de destruir los efectos del nihilismo patriarcal que pretende aniquilar toda la fuerza vital femenina. Otorgarle el valor a la relación originaria con la madre conlleva a pensar en la posibilidad de una transformación del mundo que habitamos, un mundo donde el amor a lo femenino sea el principio de una realidad.

De acuerdo con las reflexiones del pensamiento feminista, vemos que, el sepultamiento de nuestras genealogías femeninas y el olvido de nuestra madre posicionaron a las mujeres en una “orfandad materna” que las orilló a elegir al padre y sus consignas para construir su destino.

Tal y como analizamos en el apartado anterior, el destino de las mujeres consistía en elegir a los varones en la mayoría de los escenarios de su existencia. Elegir al padre implicó, la espera de un marido, el deseo de un hijo para la “completud”, y la búsqueda de Dios para el consuelo de los sufrimientos. Para Luce Irigaray: “Hoy las mujeres están huérfanas de ellas, de diosas mujeres, de madre divina de las hijas, de genealogía espiritual” (1992, p. 60).

A través de la propuesta del feminismo teórico encontramos que los vuelcos que debe de dar la reformulación de la cultura consisten en recobrar el sentido de la humanidad femenina. En este sentido, Irigaray (1989), considera que es necesaria la búsqueda de una genealogía mediante el reconocimiento del espacio materno como un proyecto y un recurso para la exploración femenina de la empatía con otras mujeres que proporcione una representación simbólica. En resonancia con Irigaray, encontramos también esta idea en la tesis de Luisa Muraro, cuya potencia es pensar en un sujeto femenino que tenga una posición creativa y

activa. A través de estos procesos, la madre se convierte en la portadora de un valor y el umbral de fuerzas materiales y simbólicas.

El encuentro amoroso con la madre nos conduce al retorno de nuestros orígenes, la reconciliación con la tierra y el valor de la naturaleza. Cabe señalar que esta postura no nos aleja del pensamiento crítico y reflexivo, al contrario, justo un pensamiento sostenido por las mujeres es capaz de integrar toda la cosmogonía del mundo femenino al mundo degradado que habitamos.

Para que las mujeres reconozcan la presencia del amor hacia sí mismas, es necesario trasladarse al saber del amor que sólo puede ser encontrado en el amor a la madre. Este acontecimiento de alguna manera pone en cuestión los fundamentos del psicoanálisis que ha concebido el desprecio de las madres a sus hijas por nacer mujeres y el rechazo de las hijas a su madre por haberlas arrojado al mundo en esa condición.

Para concluir este planteamiento en el que proponemos la posibilidad de una relación femenina y con lo femenino sostenida en el amor, tomamos la siguiente cita de Adrienne Rich, que sin duda contiene los tres fundamentos en los que escribimos este tema: la reconciliación con la madre como encuentro amoroso, la potencia materna como fuente creadora y el encuentro con el sentido de la existencia a través de la experiencia vital materna...

Ya no abrigo fantasías-las fantasías incurables de la infancia, creo-de mantener con ella alguna conversación cicatrizante, en la que pudiéramos mostrar todas nuestras heridas, trascender el sufrimiento que compartimos como madre e hija, decirlo todo al fin. Pero mientras escribo estas páginas, admito cuán importante es y ha sido para mí su existencia (1980, p. 24).

Establecer la importancia de concederle a la madre un espacio simbólico, nos lleva a plantear una cuestión política que permita restaurar el encuentro de las mujeres con sus orígenes, tema que es necesario analizar a partir de la diferencia sexual, justamente porque la diferencia está presente desde el primer vínculo con la madre. Es importante aclarar, que, desde la lectura del psicoanálisis feminista, sin este vínculo, seguimos en la orfandad materna, asumiendo a esa “madre” sustituida por el padre. Si se poder a la primacía del padre, la vida se equipara a

un destierro, un desarraigo y un vacío que buscamos rellenar con cualquier cosa. El sepultamiento de nuestras genealogías nos sumerge en una pérdida y en un olvido que es necesario desenterrar para ser y hacer en el mundo. Nuestra madre sólo nos pide, o espera, “que a pesar de todo consigamos interpretar de manera favorable para ella y para nosotras lo que por nosotras ha hecho” (LMM, 1991, p. 147). Reconstruir la relación con la madre, también nos sitúa en una relación con el mundo y con el ser.

### **3.3.3 El Reconocimiento de las genealogías femeninas como acontecimiento político**

El reconocimiento de la presencia de las mujeres en el mundo nos lleva a un planteamiento que implica cuestiones éticas y políticas porque si bien, se discute y aboga por una deconstrucción de la realidad, también se apuesta a otras formas de subjetivación donde se restablezcan las relaciones humanas a través del discurso amoroso.

El pensamiento de la diferencia sexual reúne la reflexión, la crítica y una posición política feminista en relación con la búsqueda de una transformación del mundo; también establece el encuentro con un sujeto femenino reconociendo a las mujeres como seres humanos, seres corpóreos y sexuados. Además, reconoce las raíces maternas como ese territorio que hay que recorrer porque el encuentro con nuestra propia genealogía hace posible el reencuentro con la genealogía de las mujeres que participaron en la escritura del mundo.

Una de los objetivos fundamentales del pensamiento feminista es pensar en el sujeto mujer como un proyecto a partir de la ruptura de las representaciones sociales destinadas a lo femenino, para otras alternativas en el ejercicio de la vida. La problemática que han considerado las Mujeres de la librería de Milán es qué:

Fuera de los roles sociales que interpretan al anatomía femenina, el destino de una mujer se encuentra suspendido en el vacío, a la merced de decisiones personales que actualmente se admiten con facilidad pero que no tienen la ratificación de saber que responden a cualquier necesidad objetiva...En las sociedades donde las mujeres no están pesadamente ocupadas con el trabajo de la procreación, las biografías femeninas en general se vuelven caóticas, zarandeadas de acá para allá por las circunstancias más casuales. Ser sexo femenino, si no hay que procrear, no está vinculado con nada (1991, p. 166).

Resignificar la vida de las mujeres, no solamente a través de los parámetros de la acción, sino también a partir de una resignificación de las formas de subjetivarse, es una cuestión que debe analizarse a profundidad a partir de un diálogo filosófico y feminista. Bajo estas consideraciones, la importancia que el pensamiento de la diferencia abona a la filosofía, implica abordar las cuestiones ontológicas en relación con una corporalidad. De acuerdo con esta concepción, las Mujeres de la Librería de Milán argumentan que: “quien viene al mundo con un cuerpo femenino no lo ha escogido, ni venir al mundo ni su sexo” (1991, p. 163). En este sentido, la existencia de las mujeres no puede depender de las definiciones otorgadas de quienes no lo son.

De acuerdo con la feminista italiana Rosi Braidotti (2005) el feminismo de la diferencia sexual fija su importancia política del deseo, un deseo ontológico, el deseo de ser, la tendencia del sujeto a ser y la predisposición del sujeto para ser. La diferencia sexual es una diferencia humana y es preciso considerarla con el ser y con el cuerpo para que produzca significados.

Para Braidotti “el sujeto del feminismo es sexuado, está motivado por la conciencia política de la existencia de desigualdades y su compromiso reside en afirmar la diversidad y la diferencia como valor positivo y alternativo” (2005, p. 38). Esta propuesta política de liberar a las mujeres de las servidumbres sociales implica cuestionar los fundamentos que han pensado en la humanidad en hombre, para reivindicar el cuerpo femenino como un cuerpo humano y no como un objeto o utensilio utilizado para el placer del otro. Para ello, es necesario transgredir la normatividad patriarcal que dictamina las formas de vivir de las mujeres. En este sentido, vemos que, para encontrar los propios intereses es inevitable la emergencia de un movimiento de transgresión. Las filósofas italianas dicen que:

Para las mujeres no hay verdadera y justa trascendencia sin transgresión. Es necesario que una mujer convierta su experiencia en una medida del mundo, sus intereses en un criterio para juzgarlo, sus deseos en un móvil para cambiarlo, para que entonces el mundo se convierta para ella en una responsabilidad a tomar (LMM, 1991, p. 163).

La política del pensamiento feminista plantea una reapropiación colectiva de las imágenes y representaciones de la mujer tal como se han codificado en el lenguaje, la cultura, la ciencia y el conocimiento, las cuales están “interiorizadas en el corazón, el pensamiento, el cuerpo y la experiencia de las mujeres” (Braidotti, 2005, p.42). Para elaborar una genealogía femenina como acontecer político, es necesario realizar un trabajo no sólo intelectual, sino también sensible donde las mujeres enuncien lo femenino, lo piensen y lo representen en sus propios términos.

El reconocimiento de las mujeres dentro de los escenarios del mundo es para Braidotti y gran parte de las filósofas de la diferencia, una tarea política y conceptual de crear, legitimar y representar un sujeto femenino diferente del sujeto varón, y más aún diferente de la condición femenina construida por la cultura patriarcal. Es necesario integrar a las mujeres como seres humanos, mujeres de la vida real y salir de un modelo universal definido por la mirada del hombre. El modelo del mundo patriarcal es un orden social construido por los hombres, en el cual no existen relaciones simbólicas entre las mujeres, es decir, entre las mujeres sólo hay “una relación natural, variablemente revestidas de afectos y cargada de emociones, pero sin traducción simbólica, es decir, sin figuras ni reglas” (LMM, 1991, p. 166).

En el apartado anterior mencionamos la importancia de concederle a la madre un lugar en el orden simbólico para garantizar la función de las genealogías de las mujeres y corregir el desorden social a partir de un nuevo orden simbólico. Para modificar el mundo, es necesario transformar lo que ya se sabe y re-aprender de la madre para tener libertad de pensamiento y de palabra. La madre simbólica es la que nos garantiza una mediación sexuada, las obras producidas por las mujeres y el código amoroso que las hace conocerse y re-conocerse unas a otras.

Cuando prevalece la hostilidad entre las mujeres disputándose los pocos lugares y espacios que el patriarcado les deja se complica totalmente el acceso a una política de mujeres, además de que se recrudece el rechazo a lo femenino. El principio entonces de pensar en una genealogía de mujeres es concederle un lugar a la madre que opere en lo simbólico, ya que, “la madre simbólica pone fin a esta triste situación de miseria. Bajo su régimen, la disparidad, reconocible y practicable, se convierte en un medio para enriquecerse” (LMM, 1991, p. 145).

Cuando surge la afectividad entre las mujeres se renuevan ciertos códigos nutritivos en los cuales las mujeres comprenden las potencias de sus congéneres, cuando se toma como referencia a otra mujer se crea un espacio en donde pierde validez la mirada y la medida patriarcal; la forma del cuerpo deja de ser vista como un territorio de seducción y adquiere otra voz que son el tono de las palabras y de los pensamientos de las mujeres.

Gran parte del triunfo del patriarcado ha consistido en que ha separado a las mujeres de sus madres y también de otras mujeres hilando una lógica siniestra de relacionan conformadas a través de la competencia y la envidia. Al respecto, las Mujeres de la Librería de Milán, argumentan que, “muchas veces somos reacias de ocuparnos de cosas que son útiles para la sociedad por temor al juicio de otras mujeres” (1991, p. 147). Y hemos atribuido a la “madre” como representante de las mujeres, el resentimiento porque pensamos que a ella le debemos nuestra debilidad y nuestro infortunio.

A través de la lógica patriarcal el ser mujer se ha constituido como una desventaja social y para lograr sobrevivir en este mundo las mujeres se suman a los códigos patriarcales. A menudo, las mujeres se desconocen y desprecian entre sí, y no sólo las mujeres se desprecian, también los hombres lo hacen. Bajo estas consideraciones, el hecho de que no existan las alianzas entre mujeres, no quiere decir que existan entre mujeres y varones, aunque ellas se sometan a sus deseos. Al respecto, las filósofas italianas argumentan que:

No existe un pacto social entre mujeres y hombres, los hombres nunca han querido que lo hubiera y sería moralismo que yo tuviera que pagar lo que me tomo de quien ha considerado más conveniente para él no llegar a un acuerdo conmigo en materia de intercambios (LMM, 1991, p. 168).

El orden simbólico configurado por el patriarcado se ha sostenido porque las mujeres se confrontan, rompen sus vínculos y no se establecen relaciones sólidas entre ellas; salvo en algunas ocasiones, en la amistad entre mujeres se resuelven ciertas situaciones de necesidad afectiva. Para Adrienne Rich (1983), la gran pérdida que sufre la mujer es estar separada de otras mujeres, y, por añadidura de sí misma. Muchas mujeres se identifican y se aliena al modelo masculino con la idea de conseguir privilegios y libertad. Sin embargo:

Tan pronto como es arrullada por la zalamería de ser diferente, más inteligente, más bella, más humana, más dedicada al pensamiento racional, más capaz de “escribir como un hombre”, una verdadera hija de los principios del padre, ella pierde contacto con su propia fuerza innata (Rich, 1983, 104).

La falsa idea de libertad que las mujeres han concebido las somete a abandonar a las demás y acercarse a la dinámica social masculina, a la competencia sistemática con las otras mujeres; a dejar de pensar en sus necesidades auténticas, en su propia existencia y la de otros seres humanos. El patriarcado y sus principios dividen y fragmentan las relaciones femeninas, las mujeres pelean entre sí, y las que avanzan se olvidan de las más oprimidas.

El orden patriarcal también conserva sus recursos materiales porque los espacios que las mujeres ocupan siempre son en un lugar subordinado, como esposas y madres nutricias de sus hijos, como sus amantes de quienes obtienen placer y sobre todo como las víctimas de la violencia ejercida por ellos. Para Luisa Muraro, en realidad el orden patriarcal ha sido más bien un desorden simbólico porque sus propias características estructurales están conformadas por intercambiar a las mujeres como si fuesen cosas, “nacidas del intercambio de mercancías, mujeres y signos, donde las mujeres serían asimilables a veces a mercancías, a veces a signos, sin que se explique si ellas aprenden a hablar y cómo” (Muraro, 1994, p. 61). En coincidencia con la idea de Muraro, Adrienne Rich, menciona que, “la propia obra de Freud sugiere que la familia patriarcal ha sido una fuente de desorden psíquico” (1983, p. 105).

El feminismo desde su flanco político establece la urgencia de romper los efectos del desorden simbólico que disminuye el valor de las mujeres, el plan del patriarcado ha sido separar a las mujeres para que actúen a favor del poder fálico. Para Rich, las mujeres están psíquica y físicamente en peligro en esta sociedad; se viven al filo de la violencia en donde algunos hombres “hijos del padre” han recrudecido su misoginia, estos varones en tanto son personificaciones de la idea patriarcal, “se han vuelto peligrosos para los niños y para otras cosas vivientes, incluso para ellos mismos” (Rich, 1983, p. 105).

Para proyectar la transformación del orden simbólico es necesario crear un cambio político, este proceso alude a la conformación de una política de mujeres cuyas genealogías enfilen la

reescritura de la realidad humana. Primeramente, hay que regresar a ver lo que sucedía en la vida de las mujeres, sus palabras, sentimientos, sexualidad, amor, maternidad, “todo quedaba abandonado a su aire y únicamente se regulaba cuando interfería con la manera en que se han regulado las relaciones de los hombres entre sí” (LMM, 1991, p. 178).

El asunto del olvido de las genealogías femeninas tiene que ver con la desvalorización de los cánones patriarcales hacia lo que representa el ser y el nacer mujer, es decir, “la falta de autoridad femenina frente al mundo es consecuencia de un desdichado mirarse al espejo entre mujeres. Mis semejantes son mi espejo y lo que no consigo ver en ninguna de ellas me está negado” (LMM, 1991, p. 164). De acuerdo a este planteamiento vemos que la disparidad entre mujeres y las diferentes disputas que surgen entre ellas, son el resultado de una ausencia de mediación del valor simbólico de la madre que trajo como consecuencia buscarse a través de la medida de la mirada masculina y su economía simbólica.

En términos de la economía simbólica, vemos que el precio de ser mujer implica la exclusión, la servidumbre social y el sentimiento constante de un daño sufrido que exige ser reparado. Es muy claro que quienes exigen que el daño sea reparado son las mujeres, ya que justo el movimiento feminista como un movimiento político ha reunido a las mujeres para que ellas exijan la justicia, la libertad, el respeto a su dignidad humana; el cumplimiento de sus derechos y sobre todo el que sus violadores paguen el precio de atentar contra sus vidas. A las mujeres les deben la reparación de años de opresión, toda una historia, en síntesis, les deben un mundo. Las filósofas italianas mencionan que “la petición de reparación también puede convertirse en una especie de política femenina; en esta versión, las mujeres, que se suponen todas igualmente víctimas de la sociedad masculina, se dirigen a ésta en busca de reparación” (LMM, 1991, p. 167).

En el apartado anterior insistimos en la necesidad de reconocer a la madre y otorgarle un lugar en el espacio simbólico, porque la madre representa simbólicamente “la mediación sexuada, aquello que las pone en relación con el mundo, abriendo un circuito vital entre el sí mismas, y el otro de su experiencia” (LMM, 1991, p. 165). En este sentido, el reconocimiento de las genealogías se convierte en un proyecto político porque la potencia materna posiciona a las mujeres en el mundo a través de una existencia social libre.

El reconocimiento de las genealogías y también el de las diferencias entre las mujeres, puede producirse a través de, restaurar la figura materna, en este mecanismo se desprende el *affidamento* como el lazo de cuidado entre mujeres para enfrentar las cosas del mundo. Para las filósofas italianas, *affidarse* es justo la posibilidad de crear política entre mujeres, además de construir existencia social y autonomía, el *affidamento* resignifica la potencia simbólica de la madre porque se establece en una experiencia frente al mundo a partir de la mediación femenina. Las filósofas italianas dicen que: “El fruto simbólico de las relaciones entre mujeres entra en el mundo y muestra su origen. Muestra que lo anterior y lo más grande para una mujer sigue siendo otra mujer y así sucesivamente hasta el origen” (LMM, 1991, p. 150).

El valor que se concede al *affidamento* es que, en esa práctica amorosa de la visibilización y cuidado entre mujeres, también se crea un espacio de resistencia en donde se dotan de significados nuevos a la vida, en la medida en que son instruidas por las experiencias de otras mujeres. El *affidamento* es un proyecto político en el que la experiencia de las mujeres del pasado nos lleva al entendimiento de nuestra propia realidad en un aprendizaje amoroso.

La genealogía de las mujeres pone de relieve el orden simbólico para una práctica política a través de relaciones libres cuyo objetivo es la construcción de un mecanismo que eche a andar el deseo femenino. En este sentido, el *affidamento* también proporciona un espacio anímico en donde las mujeres encuentran un lugar en donde hablar y condolerse “las mujeres encuentran la manera de sustituir las contradicciones externas por una necesidad interna. Hasta que ella misma no vea que el mundo necesita su libertad” (LMM, 1991, p. 155).

El *affidamento* representa un espacio seguro para las mujeres en todos los escenarios de su vida, porque va más allá de un encuentro de intercambios simples o de recetas para hacer soportable el dolor. La relación entre mujeres puede ser también un espacio para visibilizar el menosprecio femenino que versa sobre la mentira de que somos incapaces de crear obras importantes, además de hablar de destrucción de lo femenino que el patriarcado promueve.

La hostilidad hacia lo femenino, también se manifiesta en el miedo y la desconfianza hacia otras mujeres. Adrienne Rich plantea que, “nos convertimos en nuestras peores enemigas cuando permitimos que el espíritu de odio y desdén que nos han inculcado se vuelva en proyecciones superficiales sobre cada una de nosotras” (1983, p. 149). Rich considera que,

existen formas de autodestrucción que son como un “cuádruple veneno” que no nos permite sobrevivir y reconstruirnos, estas formas son: la compasión fuera de lugar, la trivialización del propio valor, y el desprecio por las mujeres.

En este mismo orden de ideas, Adrienne Rich menciona que las mujeres tenemos adicción al amor a través del sacrificio como forma redentora, al sexo como la afición de un drogado, que representa una manera de obnubilarse o de inmolarse; adicción a los estados depresivos como la forma más común de sobrellevar la existencia femenina y adicción a la aprobación masculina ya sea sexual o intelectual y que, para obtenerla las mujeres pueden llegar a cualquier cosa, cualquiera que sea el precio que paguen.

Cuando las mujeres se affidan no sólo sobreviven a los impactos devastadores de la violencia que el patriarcado ejerce sobre los cuerpos y sobre las mentes femeninas, también las mujeres se hermanan en una lucha que forman dentro de sí mismas, tal como dice Rich: “para reconstruir las ruinas, para aprender lo que las mujeres hemos vivido y lo que rehusamos a vivir por más tiempo” (1983, p. 150).

Las filósofas italianas argumentan que introducir el *affidamento* en el sistema de relaciones sociales, resulta fundamental para que las mujeres encuentren su lugar en la sociedad y la fuente de los valores femeninos como proyecto político. Este vínculo entre mujeres toma en cuenta la diferencia sexual para reflexionar y hacer un análisis de la experiencia humana femenina, su historicidad y las exigencias de la realidad del mundo.

La conceptualización del *affidamento* tiene como propósito el retorno a la experiencia de las mujeres mayores para formar una alianza con las mujeres jóvenes en donde “ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y se joven, como la posesión de aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo” (LMM, 1991, p. 159).

En la configuración del *affidamento* se establece un sistema de relaciones sociales que hace posible una nueva combinación que transforma el orden simbólico, porque las mujeres jóvenes al confiar en las mayores redefinen sus decisiones y logran establecer otras aspiraciones humanas. A partir de crear ese lazo entre afecto y conocimiento, las mujeres rompen con ciertos esquemas patriarcales como la servidumbre, la naturalización de la

violencia, la idealización del amor romántico, la maternidad y todos los mitos que se tejen alrededor de la experiencia de vida de las mujeres. Para las filósofas italianas, *affidarse* conduce a las mujeres a una nueva interpretación de la realidad social, que logra concederles una existencia social más libre.

¿De qué manera se involucra el amor en el proyecto de recuperación las genealogías femeninas? De acuerdo con el planteamiento de la tesis de Luisa Muraro, todo parte de la reconciliación con nuestra madre y esa relación originaria. Este trabajo consiste en regresar los pasos a nuestra propia historia y reconocer la aversión y hostilidad que se configuró en esa historia, también implica reconocer a las mujeres que nos anteceden para recuperar el legado de cada una de ellas.

Es importante reconocer que nuestra historia en esta vida tiene como comienzo una historia de amor con la madre. Mediante el principio materno se concentra toda la potencia que necesitamos para mediar la existencia y confluir con la vida. Parte de este proyecto también consiste en reconocer el valor de las obras de las mujeres del pasado en todos los escenarios: la filosofía, la ciencia, el arte, la literatura, la historia, etc. Este proceso de reconocimiento, también se considera un principio materno porque nos devuelve una realidad histórica, un punto de partida y al mismo tiempo un puente que nos conecta con un lenguaje diferente, con la experiencia femenina y con el encuentro de la afirmación de las mujeres como seres humanos.

Para Adrienne Rich, las mujeres siempre han sido activas en todas las culturas, sin la intervención de la mujer en la sociedad, ésta ya hubiera desaparecido, por ello el movimiento feminista se ha encargado de recuperar las genealogías de las mujeres concentrando las obras femeninas para fundar una cultura, dice Rich:

Las mujeres están hablando entre sí, recuperando una cultura oral, hablando sobre nuestras historias de vida, leyendo unas a otras en voz alta los libros que nos han conmovido, que nos han curado, analizando el lenguaje que ha mentido acerca de nosotras leyendo en voz alta nuestras propias palabras (1983, p. 22).

El que las mujeres puedan reunirse para reflexionar acerca de años de historia de opresión y encuentren ecos en las palabras y las obras de otras mujeres, es una forma en la que se

manifiesta la voluntad de sobrevivir y ver sobrevivir a otras. El movimiento feminista ha producido seres sensibles, esa es otra de las condiciones para sostener que la base de este proyecto está constituida por el amor, el amor a las mujeres, el amor a la vida y sobre todo el amor a la humanidad, dicen las filósofas italianas: “Cuando reconoce el bien recibido de la vida y del sexo, de amor, de amistad, de solidaridad, de conocimiento, de aliento, una mujer conoce el camino para ponerse en contacto con la fuente femenina de su valor” (LMM, 1991, p. 169).

Nos queda claro que fundar un mundo para las mujeres y un mundo propio, requiere de una verdadera ruptura con el mundo patriarcal. Lamentablemente vemos que, en el paisaje del nuevo mundo el amor está ausente porque la experiencia de nuestra terrible realidad busca de algún modo un reposo para combatir el impacto y los efectos de la violencia. Sin embargo, también se hacen presentes discursos nuevos y propuestas acerca de formas de vida diferentes en donde las relaciones entre los seres humanos puedan encontrar vías reconciliatorias.

El reconocimiento de las genealogías femeninas es un proyecto político donde la deuda simbólica con la madre es saldada de manera pública y social ante hombres y mujeres, así mismo este proyecto rescata a la madre de la idolatría del padre y de las representaciones masculinistas.

De acuerdo al análisis de los objetivos de la conformación de las genealogías femeninas, encontramos dos principios fundamentales en los que se sostiene dicho proyecto, estos principios son la libertad y la justicia. Dado que la estructura social está conformada por la desigualdad y la injusticia nos damos cuenta de que siglos de historia habíamos pensado que no habría justicia para las mujeres porque les ha sido negada por las leyes patriarcales. Conocer la justicia, es uno de los principios para hacer posible la reconciliación de las mujeres con el mundo y su encuentro con la libertad.

De acuerdo con las reflexiones de las filósofas italianas, la noción de libertad consiste en: compaginar lo que una vive en su interior con las normas que regulan la vida colectiva con la posibilidad de ser una misma y al mismo tiempo distinta; las mujeres necesitan “juntarse” para ser libres, pues “la búsqueda de distinción separa a una mujer de sus iguales en la medida

en que ni ella, como mujer individual, ni ellas, en su conjunto, conocen el origen femenino de aquel “algo más” que permite que la mujer individual se distinga” (LMM, 1991, p. 180).

La reflexión anterior nos lleva a pensar que, para que las mujeres consigan la libertad y puedan integrarla en su vida, requieren de ese vínculo con sus iguales, porque el amor entre mujeres las vincula al mundo entero. Si las relaciones amorosas entre mujeres hilvanan el amor al mundo, estamos partiendo de un principio filosófico en el que justamente aparecen Simone Weil, Hannah Arendt y María Zambrano, pues al regresar a ellas, alumbramos ese camino que implica retornar a nuestras genealogías femeninas. Otra cosa importante que debemos reconocer es que las tres filósofas convergen con la teoría feminista, en que la base de toda transformación tiene como principio el amor a la vida.

Más, a la sombra del amor, está el implacable peso de la realidad que apenas nos deja seguir viviendo. El siguiente capítulo es una síntesis entre la filosofía y el pensamiento feminista para abordar el tema de la fuerza que nos sustrae del mundo y la que sólo el amor puede combatir. Nuestra búsqueda se dirige ahora a pensar en el lazo existente de las mujeres con el amor, un vínculo que está más allá de la piel y de los hombres, un amor femenino que se sujeta de la vida misma.

## Capítulo IV. El amor como posibilidad de transformación social

*El cambio es incesante en las sociedades, y el hecho de que hayan existido tantas diferentes y la existencia misma de la historia, es prueba suficiente de que ninguna sociedad ha sido el medio adecuado...ninguna ha sido enteramente humana.*

María Zambrano

El recorrido filosófico que hemos realizado a lo largo de este trabajo, nos ha dado algunas aproximaciones sobre la máxima expresión y sentido del amor. A la luz de la filosofía el amor no es esos mitos e historias que terminan en desgracia, tampoco es una experiencia subjetiva desgarradora donde los hombres secuestran el sentido de la vida de las mujeres, pues esa es la idea que instituye la lógica patriarcal en el imaginario amoroso de los seres humanos. Denis de Rougemont (2009) describe que la historia del amor ha sido el relato de las tentativas cada vez más desesperada que hace el Eros para reemplazar una trascendencia mística por una intensidad emocional. Mas a través de la filosofía, hemos descubierto que el amor es, entre tantas cosas, la potencia que hace que la vida suceda y que siga su curso en la búsqueda del bien del ser humano.

Nuestra época atraviesa por la apuesta de una significativa transformación social que se ha ido armando a partir de ciertos movimientos políticos como el movimiento feminista. Estamos en un momento de la historia de la humanidad en la que, este acto político del feminismo es un deseo sostenido en y por, el amor a la vida de las mujeres y la reivindicación de la vida humana, pues tal como menciona María Zambrano: “La política es la actividad más estrictamente humana [...] la política es parte de la cultura, de la necesidad de buscar y lograr soluciones por parte de su mentor, el ser humano” (2019, p. 11). Justamente, a partir de las necesidades humanas se desprende la urgencia de pensar en un Eros político que sea el abrigo necesario para proteger a la humanidad de las intemperies que padece.

La lucha feminista mantiene una búsqueda constante de una vida digna donde la experiencia humana de ser mujer comience a recrearse en un nuevo orden simbólico. Hemos revisado que la posibilidad de otorgar significados nuevos al mundo también resignifica la relación del ser humano con la propia realidad y con sus semejantes. Bajo estas consideraciones,

pretendemos que el amor sea ese hilo que teja la relación entre la humanidad y todo lo existente. Sin embargo, aún no podemos dar por hecho que este proceso de transformación ha logrado todos sus objetivos, ya que la estructura de la realidad de nuestro tiempo sigue estando conformada por la violencia, la opresión social y las demandas ideológicas del sistema patriarcal.

Habitamos un mundo donde las condiciones materiales para la sobrevivencia humana son insuficientes. En la lucha de clases hay poderes antagónicos que siguen en tensión, y aunque parece haberse despertado una conciencia por la dignidad humana que incluye a las minorías y a las clases oprimidas, la realidad del mundo sigue siendo aterradora.

El tema del amor como lo conciben Hannah Arendt, Simone Weil, María Zambrano y la teoría feminista, son el pensamiento transformador que el suelo de la filosofía necesita, ya que las filósofas con las que dialogamos, discernen la realidad de este mundo tal y como es. Bajo estas consideraciones, en este capítulo realizamos un diálogo entre la filosofía y el pensamiento de la diferencia sexual, donde la base de este encuentro es el amor. Luisa Muraro menciona que esto “no significa que el amor sea el efecto (o la causa) de una comprensión más profunda de lo real, sino que él mismo es la comprensión más profunda (amor ipse intellectus est)” (2010, p. 105).

Desde la perspectiva de Luisa Muraro el régimen simbólico en el que vivimos, desde hace siglos, ha estado encarnado por un sujeto histórico que son los hombres más que las mujeres y en el que la voluntad de poder y de saber está bajo el dominio masculino. En este sentido, el trabajo del pensamiento de la diferencia sexual se ha dedicado a reformular las relaciones entre los seres humanos, tomando en cuenta el contexto de la historia de opresión de las mujeres. De acuerdo con estas circunstancias, las filósofas de la diferencia, lanzan la apuesta a pensar y sentir el mundo, a través de la valoración del amor.

Luisa Muraro señala que el amor como una práctica política bien lograda, constituye una fuente de existencia libre no sólo en relación con los otros, sino “por todo lo que cambia en una misma [...] abriéndote a ser otra en una relación modificada con el mundo” (2010, p. 105). Desde el pensamiento de la diferencia sexual, así como en las reflexiones de Arendt, Weil y Zambrano, el amor se transforma en un tema político cuando se sitúa en el amor al

mundo. Si bien no ubicamos una definición precisa y unívoca del amor, al menos Luisa Muraro (2010) logra exponer las cualidades y características del amor que estamos intentando construir. Para Muraro, el amor como una práctica política implica que la otra y el otro dejan de ser objetos de conocimiento, deseo o amor, para convertirse en sujetos con quienes intercambiar. Es decir, el amor como tal es un intercambio y una relación humanizada, en la que el conocimiento, el deseo y la ternura circulan con una economía simbólica no patriarcal, fuera del “altruismo” (el sólo dar) y de la instrumentalización. Para Luisa Muraro el amor es una energía vital que permite fluir como fluye la energía materna; el amor, es como un vínculo entre el cuerpo y la palabra y el cuerpo vivo en una experiencia sensible “de toda criatura que esté sana y sea mínimamente amada” (2010, p. 106).

Hemos mencionado que la idea patriarcal del amor, que ahora se le nombra como “amor romántico”, no sólo implica que las mujeres aprendan a amar a los varones más que a sí mismas, sino que lo único que las mujeres asocian con el amor es justo a los hombres. Lo terrible de esta trama es que el amor queda reducido, degradado, y en gran medida desconocido, en la vida de las mujeres.

La necesidad de crear una “filosofía de lo sensible”, tal como las filósofas han puesto sobre la mesa, como también Luce Irigaray y Julia Kristeva lo proponen, es para cuestionar y desarticular los efectos del “amor romántico” y la razón patriarcal, que influencia en gran medida al pensamiento occidental. Luisa Muraro realiza una crítica a la filosofía posmoderna y argumenta que esta nueva lectura de la realidad no ha modificado la disposición occidental a preferir “lo negativo a lo positivo, la ausencia a la presencia, el trabajo de la crítica a la cultura del deseo, en una especie de ascetismo que la ha hecho profundamente infeliz pero también agresiva y vencedora en su confrontación” (Muraro, 2010, p. 108).

En este sentido, uno de los grandes reconocimientos al pensamiento de Arendt, Weil, Zambrano y las filósofas feministas, es que en sus diálogos y reflexiones aparece un argumento crítico y una filosofía revolucionaria capaz de resignificar el conocimiento y la manera de pensar, sentir y habitar el mundo. Es necesario aclarar que no despreciamos en lo absoluto a la tradición filosófica, más bien reconocemos en su justa medida que la filosofía de las mujeres, que son el sostén de esta investigación marca la pauta hacia esa búsqueda de un amor transformador constituido por la práctica política de las mujeres.

#### **4.1 La agonía de Eros: el problema de la opresión social**

El tema de la opresión social que analiza la filosofía política, nos muestra los contextos que conforman la desigualdad entre los seres humanos en aras del poder de las jerarquías. La forma en la que se estructura el mundo, a través de la lógica patriarcal, degrada las condiciones vitales de los seres humanos, sobre todo de las mujeres y las clases oprimidas, cuyo trasfondo es la opresión social de las mujeres como la base de las demás desigualdades.

Simone Weil en su obra: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* escrita en 1934, argumenta que el mal que aqueja a la humanidad es la forma en que se configura la estructura social. En este texto Weil realiza una crítica acerca de las lecturas e interpretaciones del marxismo, ya que las teorías que dan sus puntos de vista sobre la conciencia de clases sólo se concentran en reflexionar sobre el análisis de la sociedad burguesa y la necesidad de la abolición del régimen capitalista. Sin embargo, desde el punto de vista de Weil hay muchas más cosas que debemos cuestionar alrededor de este tema. En primera instancia, la filósofa argumenta que “el periodo presente es de esos en los que todo lo que parece suponer una razón para vivir se evapora y, si no queremos caer en el desasosiego o la inconciencia debemos cuestionarlo todo” (Weil, 2014, p. 13).

Ese desasosiego que padece el mundo tal como lo considera Simone Weil, se manifiesta por una profunda desesperanza de que al parecer no hay ningún futuro, ni lugar para la vida en este universo. La desigualdad social constituye todos los espacios del mundo donde la miseria, la opresión y la violencia provocan la angustia de una privación de futuro.

Desde el punto de vista filosófico de Weil existen otros factores sobre la opresión capitalista, además de la economía, que deben tomarse en cuenta, ya que hay otras dificultades más crudas y temibles que se desprenden de esta problemática. Indagar a profundidad el tema de la opresión social no se reduce a cuestionar la fuerza que la burguesía posee para explotar, oprimir, y manipular todos los cimientos de la vida social, sino las diversas formas en que la sociedad opera para la degradación de la vida humana y de la vida en general.

Simone Weil aclara que, para pensar en una transformación social es necesario considerar más elementos que la lucha de clases y la distribución de los bienes económicos. Pensar en los efectos de la opresión social y su transformación requiere de un ejercicio filosófico que

implica conciencia. En este sentido, Weil cuestiona a Marx en su intento de sustituir el espíritu por la materia; quizás ese sea uno de los puntos que hay que destacar en la vaguedad del marxismo que nota Weil. La filósofa menciona que “Hegel creía que en el universo se oculta un espíritu en acción y que la historia del mundo es simplemente la historia de ese espíritu del mundo, el cual, como todo lo espiritual, tiende indefinidamente a la perfección” (Weil, 2014, p. 12). A partir de esta cuestión, Weil argumenta que uno de los terribles efectos de la opresión social, además de las causas materiales, es la instrumentalización del ser humano, cualesquiera que sean los fines.

A partir de la crítica weiliana al marxismo reconocemos nuevamente que la gran aportación de las filósofas con las que hemos trabajado es su conciencia amorosa por la vida humana, pues para ellas el ser humano es algo más que materia y sus necesidades materiales. El hecho de proponer la resignificación del amor, como una posibilidad de transformación social, también implica pensar en las cuestiones más elevadas de la condición humana que, desde las reflexiones de los filósofos griegos, son las que nos permiten sostener la vida. Estas condiciones son las cosas del espíritu, las cuales son fundamentales para la valoración de la existencia y lamentablemente ahora parecen estar perdidas.

Uno de los mecanismos de resistencia a la opresión social que además impulsa al espíritu humano a transformar el mundo, es el sentido de la palabra *revolución*. Desde la mirada de Simone Weil, “existe una palabra mágica que contiene todos los futuros imaginables y que nunca alberga tanta esperanza como en las situaciones desesperadas; es la palabra revolución” (2014, p. 4). Para reflexionar sobre el valor de la revolución, como un acontecimiento político, tomamos como ejemplo el movimiento feminista, el cual ha sido una lucha sin armas y sin sangre. Este movimiento revolucionario (en un sentido distinto a un movimiento armado). Parte de reconocer la opresión de las mujeres y el poder de la dominación masculina, como la base de todas las opresiones y el lugar donde se origina en gran medida la descomposición social.

En este sentido, el movimiento feminista se estructura a partir de un carácter revolucionario al sostenerse en valores como: la libertad, la dignidad humana y la autonomía. Desde el punto de vista del pensamiento feminista, es necesario identificar que en el fondo de la opresión

está de por medio el asunto del poder. Adrienne Rich, realiza una lectura sobre la desigualdad social en la que señala que la palabra poder está llena de significados para las mujeres:

La hemos asociado durante mucho tiempo al uso de la fuerza, a las violaciones, a la acumulación de armamento, al despiadado aumento de la riqueza y acaparamiento de recursos, al mando que actúa sólo en su propio interés, despreciando y explotando a los desheredados, -incluyendo mujeres, niños y niñas (Rich, 2001, p. 26).

Para Adrienne Rich el poder patriarcal totalitario se establece en todos los contextos y en todos los espacios simbólicos que conforman el mundo. Lo que el movimiento feminista propone es que se resignifique el sentido del poder patriarcal, a cambio de la posibilidad de tener, poseer y usar la capacidad humana para transformar y crear un mundo diferente. Sin embargo, el principal problema para llevar a cabo esta transición, consiste en que una de las consignas del patriarcado para conservar su poder ha sido separar a las mujeres despojándolas de sus facultades transformadoras.

De acuerdo con lo anterior, Adrienne Rich menciona que los aparentes privilegios que el patriarcado ofrece a pocas, muy pocas de las mujeres, también provoca que entre ellas mismas se genere una ruptura y rivalidad que causa el rechazo de la relación con otras mujeres para perpetuar las reglas, estructuras, criterios y metodologías que han funcionado para excluir a las mujeres. Desde la trinchera patriarcal, esas pocas mujeres “privilegiadas” pierden su suelo crítico y la conciencia femenina. “Las mujeres diferentes a ella, mujeres pobres, de color, camareras, secretarias, amas de casa en el supermercado, prostitutas, ancianas se convierten en invisibles; pueden representar también, de forma extrema, lo que ella ha dejado o desea dejar atrás” (Rich, 2001, p. 27).

De acuerdo con el argumento anterior, vemos que el triunfo del patriarcado tiene que ver con la separación de las mujeres, a través de un conflicto con lo femenino, en el que las mismas mujeres repudian la realidad de las demás, por supuestas posiciones de privilegios que en realidad son totalmente un espejismo, pues tal como Rich señala:

Ninguna mujer es verdaderamente una privilegiada en las instituciones apadrinadas por la conciencia masculina. Cuando nos permitimos creer que lo somos, perdemos el contacto con esa parte de nosotras que aquella conciencia

define como inaceptable; con la resistencia vital y la fuerza visionaria de las iracundas abuelas, las chamanas, las fieras mercaderes en la Guerra de las Mujeres Ibo, las trabajadoras de la seda que resistían al matrimonio en la China pre-revolucionaria, las millones de viudas, comadronas y sanadoras torturadas y quemadas como brujas en Europa durante tres siglos, las beguinas del siglo XII, que formaron órdenes independientes de mujeres fuera del dominio eclesiástico, [...] las pensadoras despreciadas como “estridentes”, “chillonas”, locas o desviadas cuyo coraje herético para proclamar sus verdades nos es tan desesperadamente necesario como apoyo en nuestras propias vidas (2001, p. 28).

La red de las genealogías femeninas que encontramos en los distintos pasajes de la historia, merece total reconocimiento para recuperar la potencia y la vitalidad del mundo femenino; un mundo al cual necesitamos reinventar, libre de las ataduras del poder masculino. A lo largo de la investigación, hemos revisado que una de las problemáticas principales de la opresión social de las mujeres, consiste en que la separación entre ellas mismas promueve la falta de condiciones y recursos vitales.

Desde el punto de vista de Adrienne Rich, para que las mujeres logren una mayor conciencia de sí mismas, y por añadidura de esa historia de opresión que escribe la historia de la humanidad, es necesario llegar a ciertos reconocimientos tales como: el conocimiento del genio creativo de las mujeres del pasado, la necesidad de conocer la historia del propio cuerpo, las historias de las mujeres de otros tiempos y otras culturas; también la esclavitud de las mujeres como presa sexual, la negación de sus derechos como ciudadanas, los efectos de la división sexual del trabajo, el despojo de la fuerza de su propio poder, el anonimato y la censura como marcas de la opresión. Para comprender la opresión social de las mujeres, es necesario inclusive reconocer la institucionalidad de la maternidad y la heterosexualidad como formas de control.

Adrienne Rich argumenta que la sociedad contemporánea se jacta de anunciar que las mujeres se están dedicando a trabajar profesionalmente y ya participan en cosas que antes les estaban negadas, pero no reconoce que aún sufren de acoso sexual en sus lugares de trabajo y los hombres las superan en número, salario y nivel; los contratos matrimoniales aparentemente parecen acuerdos igualitarios pero en realidad se constituyen en la dominación

y la violencia emocional de las mujeres, las nuevas “masculinidades” en realidad son representaciones poco legítimas de la comprensión del proyecto de humanidad que el feminismo propone, en palabras de Rich:

Vivimos en una sociedad secuestrada por la industria del crecimiento personal y el “potencial humano”, por la falsa ilusión de que se puede alcanzar la realización personal en trece semanas o en un fin de semana, de que la meditación trascendental puede mitigar o ahuyentar la alienación e injusticia que experimentan las mujeres, la gente Negra y del Tercer Mundo y los pobres, en un mundo recogido por machos blancos, en una sociedad que falla a la hora de satisfacer las necesidades más básicas y que se está envenenando lentamente (2001, p. 29).

La problemática que aborda Adrienne Rich en la reflexión anterior es una de las discusiones que últimamente ocupan a la filosofía y a la teoría crítica. Es totalmente visible que la descomposición social ha tratado de maquillarse con ideologías espirituales y de superación personal, que de manera muy degenerada se sostienen en algunas corrientes filosóficas orientales o incluso en el existencialismo, sin embargo, estas prácticas y creencias degradan el verdadero sentido de la vida y del ser que ha trabajado la filosofía: comprender la condición humana y su relación con la realidad del mundo.

Tomando como punto de referencia a la teoría crítica, retomamos el texto de Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (2002), para analizar en que consiste la “agonía de Eros” que padece nuestro tiempo. Marcuse expone que el malestar de la civilización contemporánea se caracteriza por: “un círculo de guerra cada vez más amplio, ubicuas persecuciones, antisemitismo, genocidio, fanatismo y el fortalecimiento de las ilusiones, fatiga, enfermedad y miseria en medio del crecimiento, del bienestar y el conocimiento” (p. 82).

El desastre social que deshonra a la vida es la representación de la eterna lucha entre Eros y el instinto de muerte: Tanatos. El conflicto social en la realidad del mundo es tan agresivo que los estragos que deja a su paso no sólo se revelan en la misma estructura social, sus impactos también repercuten en las almas de los seres humanos, como las condiciones del “exilio” del que habla María Zambrano y el “desarraigo” del que habla Simone Weil.

¿A qué nos referimos con la “agonía de Eros”? Esta metáfora la describe Marcuse a partir de la crítica que realiza a la civilización, donde señala algunas puntualizaciones que hacen referencia a esa lucha entre “Eros y Tanatos”. Eros representa la potencia de generación de la vida en un orden permanente, mientras que Tanatos busca la vuelta al origen a través de la desintegración.

La lucha entre estas dos fuerzas volcadas en el desorden social, se manifiesta a través de la escasez y la pobreza que prevalecen en el mundo. El agotamiento de los recursos vitales dentro de la estructura social también se liga al trabajo enajenado, que tampoco resuelve nada porque el ser humano tiene que trabajar mecánicamente sin placer para la supervivencia o bien, para su realización individual. Esta idea la comparte Simone Weil a través de su propia experiencia, cuando trabajó como obrera en una fábrica e identificó los terribles efectos en el pensamiento y en la manera de vivir que deja el trabajo agotador.

El hecho de que Eros como aquella potencia que permite la generación de la vida, agonice por los efectos de la opresión social, también tiene que ver con la necesidad de la lucha por la existencia, donde lo que es deseable y razonable para nutrir la vida se desdibuja por la simple necesidad instintiva, para apenas sobrevivir; es así como el ser humano transcurre su tiempo de vida, entre la rutina y el deber, dejando de lado las cualidades sensibles y creativas.

Desde el punto de vista de Marcuse, la falta de libertad es lo que constituye a la civilización y “las condiciones de una sociedad libre no lo son” (Marcuse, 2002, p.209). Vemos que, en la estructura del mundo los valores fundamentales para la existencia humana como la dignidad, la creatividad, la libertad y el amor, se desaparecen para cubrir las necesidades materiales, mientras las cosas que dan fortaleza al espíritu quedan fuera de las posibilidades humanas.

Las formas destructivas de la sociedad actual, como la naturalización de la violencia provocan la reproducción de más violencia porque el discurso social promueve a conveniencia el “olvido”. El olvido, o, mejor dicho, la negligencia, la impunidad, y la corrupción, son un semblante más de la opresión social. En las instituciones patriarcales no hay un sistema legal y de justicia que cumpla con su función; basta con darse cuenta de millones de desapariciones, asesinatos, violaciones y feminicidios que quedaron sepultados

en el anonimato, en el “olvido”. Según Marcuse, tal olvido reproduce las condiciones de la injusticia y de la esclavitud.

Olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron –sin derrotar a esas fuerzas. Las heridas que su curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la rendición al tiempo, la restauración a los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento (Marcuse, 2002, p. 214).

El argumento de Marcuse resulta fundamental para retomar el concepto de *amor fati* que, como ya vimos, es uno de los temas claves de esta investigación. Si bien, es necesario asumir los hechos del destino tal y como son, sin olvidar ni evadir la experiencia; este proceso sí implica la elaboración del recuerdo y de la memoria del acontecimiento para lograr establecer su resignificación. La capacidad de recordar, de albergar en la memoria los acontecimientos y dotarlos de sentido, es una elaboración del alma que cumple la función de recuperar el tiempo perdido, para redimir el pasado a través de la conciencia.

Regresando a la idea en donde Marcuse aborda la lucha entre Eros y Tanatos, establecemos que la sociedad actual está configurada por el segundo. Marcuse destaca que la sociedad de nuestro tiempo es una sociedad sostenida por lo brazos de Tanatos, no como la muerte que hace sucumbir a la enfermedad, sino aquella provocada por la mano del hombre: “aquellos que mueren antes de lo que deben, y quieren morir” (Marcuse, 2002, p. 217). Esa muerte dolorosa e innecesaria, que pudo ser de otro modo, tiene por título genocidio, feminicidio y cualquier tipo de crimen, para el que ninguna institución tranquiliza la conciencia y el sufrimiento que esto deja su paso. Queda claro que, en el fondo de la civilización, Tanatos tiene una utilidad social, en palabras de Marcuse:

En una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de la represión. Ya sea que la muerte sea temida como una amenaza constante, o glorificada como un sacrificio supremo, o aceptada como destino, la educación para el consentimiento de la muerte introduce un rendimiento de rendición dentro de la vida desde el principio-de rendición y sumisión (2002, p. 218).

Lo que caracteriza a la estructura social de nuestro tiempo es que los poderes que existen en ella tienen una gran afinidad con la muerte; una muerte que tiene que ver con la falta de libertad y la derrota. Es necesario aclarar que la concepción de la muerte, a la que nos referimos, no es la muerte como categoría existencial o hecho biológico, sino tal como señala Marcuse: “El ser humano puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor” (2002, p. 218).

La muerte a la que nos referimos es una muerte pervertida, la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, esa muerte que oscurece la posibilidad de un mundo libre, del mundo de Eros o, mejor dicho, de la presencia de Eros en el mundo. ¿Cómo alojar el amor en este mundo que se tiñe de muerte? Eros agoniza, pero también se manifiesta y justo a la luz de la filosofía se localiza el lugar donde podemos buscarle y encontrar gran parte de su esencia.

Ya hemos mencionado que la postura filosófica de Arendt, Weil, y Zambrano tiene una gran potencia teórica para pensar el tema de la opresión social y también en la supervivencia de Eros. Justo María Zambrano en su obra *Persona y democracia* (2019), realiza un valioso análisis del contexto histórico y político, pero, sobre todo, propone una sociedad humanizada a través de la creación y la revolución.

Otro de los signos de la opresión social que María Zambrano describe, y que tiene que ver con el tema del amor, es la demanda ideológica de la cultura y la sociedad que llegan a colonizar la sensibilidad del ser humano. Lo que sucede en realidad, es que la ideología social nubla la capacidad de discernir lo que es auténtico en la mente y el alma. Zambrano menciona que el ser humano llega a afirmar el “yo quiero”, por la asfixia y la presión del querer que ha aceptado como obligación; un querer que incluso se llega a confundir con el amor pero que en realidad consiste en la voluntad doblegada para construir y sostener “monumentos para la sociedad”. Sin embargo, María Zambrano reconoce que la sociedad es el lugar del ser humano y que parece no tener sentido plantearse si se puede existir fuera de ella, por eso es urgente pensar en su transformación.

Si bien reconocemos que nos enfrentamos a la descomposición social que hace del mundo un lugar inhumano para sobrevivir, también es posible recuperar el mundo tal y como se establece en la filosofía arendtiana, que el mundo se hace “entre” los seres humanos: la vida en común. De la misma manera que Hannah Arendt desarrolla la idea de la vida común como pluralidad María Zambrano considera que la vida humana se hace en la comunidad, como el lugar en donde sabemos quiénes somos.

De la comunidad nos viene la seguridad y la certidumbre, la tranquilidad, al menos, de tener un papel, una función, de sabernos como aquel que hace esto o lo otro, que es hijo de alguien, que desempeña tal función o desempeña tal título, que tiene en suma asignado un lugar, un nombre y una figura reconocible por todos los demás (Zambrano, 2019, p. 137).

A partir del tema de la “vida común” se desprende el argumento filosófico que Arendt y Zambrano realizaron, acerca de que la vida humana no es posible en el exilio. No es posible que el ser humano esté errante y sea extraño en el mundo que habita, para ambas filósofas, sólo en la comunidad se da la humanidad. María Zambrano aclara que el problema consiste en que, en los registros de la historia de la humanidad, ninguna sociedad ha sido enteramente humana y aunque han sido sustituidas unas por otras en cuanto a su tiempo, sus prácticas, y sus fines, todas y cada una de ellas parecen haber estado encaminadas a la deshumanización, y justamente la deshumanización es el más terrible de los resultados de la opresión social.

Eros agoniza, más no ha muerto, y a partir de la claridad que la filosofía concede, sigue sosteniéndose ese dejo de esperanza por la humanidad que se reconoce desde los filósofos griegos. María Zambrano hace referencia a Sócrates, quien hizo del ser humano su constante filosofar. Las reflexiones de Sócrates, se caracterizan por una confianza amorosa a la humanidad, pues siempre intentó encontrar las virtudes y las cualidades que dignifican al ser humano. Esta idea la comparte María Zambrano, al afirmar que: “hay algo en el ser humano que escapa y trasciende a la sociedad en que vive” (2019, p. 158). A partir de esta afirmación de María Zambrano, introducimos uno de los temas centrales de nuestro trabajo que tiene que ver con el Amor a la Vida.

Para analizar este tema no abordamos el concepto filosófico de *Vida*, que sin duda es desarrollado en su profundidad por el pensamiento vitalista que también comparte Zambrano. La idea del amor a la vida la situamos en la búsqueda de “ese algo más” que menciona María Zambrano, en la cita anterior. Más allá de las teorías biológicas y evolutivas, el Eros, como potencia vital, nos habla de que la vida desde sus comienzos es algo que se pone en movimiento, algo que se gana, es irreductible y va abriendo brecha. Según Zambrano, la vida es avidez, trascendencia, resistencia, su infinitud conforma un sistema que hace posible lo uno y lo otro, “la vida es ese abrir brecha que luego se ve que es camino” (Zambrano, 2019, p.161).

De acuerdo con María Zambrano el mecanismo de eros es la preservación de la vida; más, es la vida en constante realización, inclusive más allá del cuerpo y su materialidad. En términos filosóficos, la vida es algo más que el simple hecho de vivir. “Si la vida es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo” (Zambrano, 2019, p. 165). De acuerdo con esta reflexión, identificamos que, en la elaboración del amor al mundo, como en el amor a la vida, se involucran dos factores fundamentales que son la historicidad y la acción, “hacer la vida” tiene que ver con la responsabilidad de las acciones en los acontecimientos propios y comunes, sabiéndolos usar.

María Zambrano menciona que, para vivir la vida es necesario estar en ella. El ser humano necesita integrarse a la vida histórica, a la vida común, a las producciones culturales del mundo, finalmente esa es la realidad de la vida humana. Una de las cuestiones fundamentales de la filosofía política que en síntesis proponen Arendt y Zambrano es que: El vivir entre y con los semejantes requiere del sacrificio del privilegio de estar siempre a solas, de vivirse como un individuo que no está a favor ni en oposición de la vida social, alguien que no existió en verdad. En la historia de la humanidad el amor al mundo sólo puede circunscribirse a partir de la idea del bien común, de la participación y la presencia, “y aun, mirando el panorama de la vida social, se advierten desapariciones y cambios observables tan sólo en épocas de crisis, pues la historia es cambio” (Zambrano, 2019, p.48).

## 4.2 Eros político, un puente entre la filosofía y la teoría feminista

*Nuestro conocimiento erótico nos fortalece, se convierte en una lente a través de la cual escudriñamos todos los aspectos de nuestra existencia, lo que nos obliga a evaluarlos honestamente y a adjudicarles el valor relativo que poseen en el conjunto de la vida. Y obrar así es una gran responsabilidad que surge de nuestro interior: la responsabilidad de no conformarnos con lo que es conveniente, falso, convencional o meramente seguro.*

Audre Lorde

En este tema nos acercamos a ciertas intuiciones que nos devuelven la concepción del amor que estamos buscando. A partir de la lectura a Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, surgieron las coordenadas teóricas para dialogar con el pensamiento feminista acerca de la emergencia de una noción del amor que logre situarse en la filosofía política. Hemos visto que la relevancia de pensar en este tema, consiste en una toma de consciencia de la realidad de nuestro tiempo, para plantear la posibilidad de una regeneración del tejido social a través del reconocimiento del valor creativo y transformador del amor.

En el apartado anterior analizamos que el patriarcado se configura y se sostiene a través de una fuerza antagónica a Eros. La relación del ser humano con el mundo se descompone entre el poder, la corrupción, la instrumentalización y la opresión, y es así como va sucediendo la realidad del mundo. Sin embargo, descubrimos que aún prevalece la fuerza del amor y una especie de potencia humana que la filosofía distingue y que aparece en las reflexiones de las filósofas con las que hemos dialogado.

Puede ser que se interprete como una propuesta utópica apostar a que el amor es el “salvador del mundo”. Sobre todo, en un contexto social en el que surgen nuevas experiencias de subjetivación, que han sido resultado de la tan nombrada deconstrucción del género y que irónicamente, de alguna manera, conservan el descrédito y el repudio hacia las mujeres. Vivimos en un mundo en el que el desprecio hacia la vida y la injusticia social persisten y se recrudecen de formas insospechadas.

La misoginia recobra fuerza en la sutileza que se oculta en la violencia simbólica, la cual sólo puede ser descubierta a través de una mirada crítica y feminista. Otras disciplinas como el psicoanálisis y la antropología se preguntan acerca de los orígenes y los efectos de la

violencia patriarcal, que ensombrece todos los espacios que conforman la realidad; cada uno desde sus principios teóricos se quedan cortos en su respuesta. Cabe señalar que sólo través del feminismo se visibilizó la deuda que la civilización tiene con las mujeres, en palabras de Luisa Muraro: “ellas han sido despojadas en beneficio de los hombres, de sus riquezas simbólicas y materiales en un sistema de dominio llamado patriarcado” (2013, p. 52).

A pesar de que la consciencia y las prácticas feministas toman posición en la vida de las mujeres, la misoginia sigue siendo el principal elemento que influye en la estructura social. Pese a que “le pusimos la palabra fin a aquel pacto social que veía a mucha humanidad femenina, a nosotras mismas para empezar, sometida, sin capacidad de contratar, a normas, medidas y expectativas de otros” (Muraro, 2013, p.29), ese pacto social patriarcal sigue buscando la manera de conservar su poder, llevando al mundo a un conflicto sin límites.

Para tratar de profundizar acerca del recrudecimiento de la misoginia recuperamos algunas reflexiones que parecen darle sentido. Por ejemplo, el psicoanalista argentino Luciano Lutereau, en su pregunta ¿Por qué los hombres odian a las mujeres? señala que socialmente se han configurado distintas figuras de odio hacia las mujeres, tales como: los fundamentos edípicos de la misoginia, los estragos de la relación madre-hija y las nuevas formas de violencia que emergen en la sociedad actual. Respecto al tema del Edipo el asunto se aborda de acuerdo a la estructura subjetiva del varón, que ya se ha explicado en la teoría freudiana, que tiene que ver con la relación materna y la intervención del padre en dicha relación. En el momento en que el niño entra en una especie de pugna, por posicionarse como el objeto del deseo materno, entran también una serie de fuerzas psíquicas que de alguna forma influyen en la configuración de la masculinidad. En este sentido, el acceso a lo masculino tendrá que ver con el abandono de lo femenino materno, desde esta lógica, “el varón odia a la mujer porque el deseo de esta última lo deja en una posición feminizada ante otro varón; por lo tanto, se odia a la mujer (madre) porque se ama...al padre” (Lutereau, 2019, p. 147).

El diálogo psicoanalítico de Lutereau describe otra lectura del Edipo, donde aclara que en la lógica patriarcal no hay ese supuesto amor sagrado hacia la madre; en realidad, el amor deseado, es el del padre. En este contexto, justamente desde el pensamiento feminista aparece la idea de que la cultura patriarcal en cierto punto es una cultura homosexual. El amor, la admiración, y la lealtad sólo se da entre los varones, mientras que el desprecio, la opresión y

subordinación es algo que está destinado para las mujeres. Marilyn Frye en su texto *Las políticas de la realidad, ensayos sobre la teoría feminista* (1983), realiza una reflexión muy puntual acerca de esta posición, en donde sostiene que la cultura patriarcal es homoafectiva porque solo cultiva el amor entre los hombres. Menciona que todo o casi todo lo que es propio del amor, los varones lo reservan exclusivamente para otros hombres, ya que a quienes respetan; adoran y veneran; honran, imitan e idolatran y con quienes cultivan vínculos más profundos, son otros hombres. A quienes están dispuestos a enseñar y con quienes están dispuestos a aprender; aquellos cuyo respeto, admiración, reconocimiento, honra, reverencia y amor ellos desean, son otros hombres, mientras que, por las mujeres, sólo quieren devoción, servidumbre y sexo; su sentir hacia ellas es de afecto simple y gratitud.

En resonancia con la reflexión de Marilyn Frye el psicoanálisis feminista describe que, el vuelco del Edipo consiste en descubrir que no es el vínculo de amor profundo entre la madre y el hijo lo que sostiene el drama de la subjetividad masculina, sino una injuria hacia la madre por un amor “incestuoso con el padre” mismo, que por supuesto debe de reprimirse para acceder a la masculinidad heteronormativa. Dice Lutereau que: “No es una cuestión de celos por la madre, sino una defensa contra el amor a otro hombre” (2019, p. 147). A través de esta lectura, surge la idea de que, en realidad el desprecio profundo hacia las mujeres consiste en ubicarlas como una rival en potencia la cual sería la verdadera tragedia del Edipo, pues tal como señala Lutereau: “donde termina el Edipo comienza la violencia” (2019, p. 147).

A través de la lupa del psicoanálisis en diálogo con el feminismo, la violencia en contra de las mujeres es un punto crítico en el que la teoría que explica la subjetividad llega a tocar sus límites. Una de las lecturas feministas acerca de la función del patriarcado, como institución de lo simbólico consiste en reconocer que, en toda la historia de la humanidad, el patriarcado es un siempre “batirse a duelo” para conservar y garantizar su poder. En ese batirse a duelo, no sólo los hombres se matan entre sí, también matan a las mujeres que alcanzan a aparecer en la escena y representan una amenaza a la alteridad masculina. La lógica patriarcal “es una violencia de cobardes vuelta invisible y que debe ser invisibilizada” (Lutereau, 2019, p. 154).

Desde la mirada del psicoanálisis el odio hacia las mujeres y en consecuencia el feminicidio como su máxima expresión tiene que ver con un conflicto que no es precisamente los celos como posesión, sino los celos por rivalidad y horror al goce femenino. Una de las cosas más

terribles que sostiene a la violencia patriarcal es lo insoportable que le resulta el placer femenino. Al parecer, la condena de los destinos de las mujeres estaba atravesada por el cautiverio, el silenciamiento, el sufrimiento, la locura y la muerte, de ahí que cuando los hombres odian a las mujeres, lo hacen aún más con las que gozan que por las que sufren.

Cabe señalar que, en la historia de la violencia en contra de las mujeres, se pensaba que el espacio doméstico era el epicentro de riesgo y el mayor peligro para ellas; sin embargo, el terrible aumento de feminicidios que ocurren a diario, alerta sobre una especie de mutación de la violencia masculina. Las mujeres que desaparecen, si es que las encuentran, es en calidad de cuerpos despojados de la vida, desmembrados, abusados sexualmente, escondidos en alcantarillas o baldíos, inclusive en otras condiciones desgarradoras despojadas de su humanidad. Ante esta situación, planteamos que la realidad concreta para las mujeres es que habitan en un mundo inhóspito y en condiciones apenas de sobrevivencia. Luisa Muraro señala que, al parecer, las mujeres tienen que hacer méritos para existir, “millones y millones de seres defraudados de una parte más o menos consistente del valor de existir, y más todavía, de los medios para dárselo empezando por el significado de sus propias experiencias, y esto sencillamente ¡por ser mujeres!” (Muraro, 2013, p. 59).

De acuerdo con la perspectiva de Muraro vemos que, en una cultura misógina donde resulta imposible defenderse, los recursos a los que las mujeres recurren para conservar sus vidas, a menudo son el silencio, la sumisión y “actuar como los hombres” para que a través de su aprobación las mujeres se ganen su derecho a la vida.

El feminismo como proyecto teórico y político abre camino hacia la búsqueda y la lucha por la dignidad de la vida de las mujeres. En este sentido, la necesidad de la emergencia de un Eros político sitúa el amor como un espacio de poder y de resistencia. De acuerdo con este planteamiento, Audre Lorde menciona que el amor es un recurso que reside en el interior de todas las mujeres y que se encuentra asentado en un plano femenino y espiritual, “enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpresados y aún por reconocer” (2003, p. 37). En esencia, vemos que el poder que habita en las mujeres para seguir viviendo en un mundo que no las ama, tiene que ver con la potencia de Eros que prevalece más allá de los límites de este mundo.

La opresión patriarcal se sigue sosteniendo porque corrompe y distorsiona la manera de sentir y habitar la vida degradando el amor. A lo largo de la historia de la opresión a las mujeres, la cultura patriarcal demoniza el placer femenino a través de la ideología religiosa y surcó una distancia terrible entre las mujeres y su placer. De alguna manera, esto también sucede con el erotismo e inclusive con el amor, pues a través de la lógica patriarcal el único amor que se cultiva y que reconocen las mujeres es el amor por los hombres.

Para Audre Lorde la sociedad occidental ha suprimido el eros de las mujeres, porque se nos ha enseñado a desconfiar de lo que sentimos. El amor se ha envilecido y devaluado bajo la razón patriarcal, que considera el erotismo y la sensibilidad como signos de debilidad. “Se ha inducido a las mujeres a sufrir y a sentirse despreciables y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico” (Lorde, 2003, p. 37).

En los discursos patriarcales se encuentran alusiones que tienen que ver con la negación de la sensibilidad, resaltando una especie de fortaleza ilusoria que se identifica con lo masculino, bajo estas circunstancias, el mundo sensible de las mujeres se ensombrece con el estereotipo de la “heroína” que es capaz de soportarlo todo. Es necesario reconocer que el amor y la dimensión erótica también se degradan en el contexto cultural, cuando al erotismo se le confunde con pornografía, la cual censura totalmente las emociones e implica la instrumentalización del cuerpo femenino, tal como Audre Lorde señala: “La pornografía pone el énfasis en la sensación sin sentimiento” (2003, p. 38).

La distorsión del sentido del amor a través de la pornografía, es una de las principales problemáticas que altera los vínculos de pareja entre los seres humanos, sobre todo en el caso de las mujeres, que siguen conservando en sus cuerpos la condición de objeto sexual en detrimento de su humanidad. Desde la postura de Audre Lorde resulta urgente recuperar la verdadera esencia del erotismo para la emancipación de las mujeres, ya que “lo erótico ofrece un manantial de fuerza inagotable y provocadora a la mujer que no teme descubrirlo, que no sucumbe a la creencia de que hay que conformarse con las sensaciones” (2003, p. 38). El erotismo como una manifestación del amor, permite tener una conciencia del propio cuerpo e incluso del ser; es una experiencia de satisfacción interior en donde se establecen umbrales de conexión con la vida. A diferencia de la pornografía, el erotismo no sólo conecta al cuerpo con el placer, además acerca al alma con el goce femenino.

El erotismo que Audre Lorde describe es una construcción política del amor, porque vislumbra la presencia del amor en los diferentes contextos de la vida, ya sea en las propias acciones o en los vínculos cercanos. Sin embargo, la problemática consiste en que la opresión patriarcal despojó a la vida de la fuerza del erotismo y las relaciones humanas se redujeron únicamente al asunto sexual, de ahí que la ausencia del amor en el quehacer y suceder de la vida es la causa de sufrimientos e insatisfacciones.

El eros político abarca otros escenarios de la existencia, además de los encuentros sexuales, por lo tanto, es necesario descubrir la presencia del amor en otros aspectos que conforman la vida. Como ya revisamos en el segundo capítulo, “Eros no es hombre”, tampoco es sólo carne; la propuesta de recrear al amor está ligada a la acción, al movimiento de la vida, a la belleza, a la admiración, al placer, a la creación y sobre todo al sentido del bien común. El vínculo entre el amor y sus múltiples manifestaciones implica deshacer el mito de que el erotismo es el placer sexual y su localización únicamente está en el cuerpo, para Audre Lorde:

El término erótico procede del vocablo griego eros, la personificación del amor en todos sus aspectos; nacido de Caos, Eros personifica el poder creativo y la armonía. Así pues, para mí lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas (2003, p. 39).

Desde el punto de vista de Lorde la tendencia de equiparar el erotismo con la pornografía ha separado lo espiritual de lo político y al mismo tiempo lo espiritual de lo erótico, cultivando la creencia en el ascetismo. La finalidad de constituir un Eros político consiste en resignificar los intercambios amorosos entre los seres humanos, a partir del reconocimiento auténtico del amor. También es necesario redefinir las expresiones que conectan a los seres humanos con el mundo, en palabras de Lorde: “el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente, lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo” (2003, p. 41).

Con el des-cubrimiento del erotismo femenino damos paso no sólo a la propuesta de un Eros político, sino a un atrevimiento filosófico que se desprende de las reflexiones, análisis, revelaciones y evocaciones de este trabajo. De lo que vamos a hablar ahora, es de la representación del “Amor hecho Mujer”, una idea que parte de pensar en lo que sigue después de reconocer lo que ya no es amor. Justamente, ahora podemos identificar que la idea común del amor es lo que Marcela Lagarde (2014) expuso en su conferencia: *Desmontando el mito del amor romántico*: “Lo que se ha nombrado amor, sólo es una experiencia subjetiva de dependencia vital, que sin duda desvitaliza”.

Una vez puesto sobre la mesa el análisis subjetivo, político y filosófico del amor, llegamos a concentrarnos en el amor como tantas veces lo hemos mencionado: una potencia capaz de recrear la vida y que se puede situar sí, en el cuerpo y más allá de él. Ese amor que proponemos ahora, es una especie de síntesis de las diversas manifestaciones del amor que podemos encontrar en la existencia. El hallazgo del amor es un recurso capaz de resarcir los efectos de la violencia sistemática, y el amor representado en femenino a través de la experiencia humana es un amor que ineludiblemente nos sujeta con la vida desde la resistencia, la libertad, la creación y la transformación.

### 4.3 Hacia el encuentro de Afrodita, amor en femenino

*Aparece,  
Afrodita encarnada.  
Es verano anticipado, marea  
que obedece a la Luna llena.  
Es desorden de flor silvestre, que en la estepa  
irrumpe amarilla, lozana,  
arrebatada.  
Nadia A.*

Las figuras femeninas de la mitología griega se consideran un referente simbólico fundamental en la filosofía feminista, para alumbrar la estructura social y las cualidades femeninas que la cultura otorgó a las mujeres en los relatos míticos. Para Rubí Gómez, “una vez que los mitos de lo femenino circulaban, siempre era posible matizarlos u orientarlos en sentidos diversos” (2001, p. 36). A partir de una lectura metafórica, pretendemos orientar la potencia creadora del amor a su origen femenino para mostrar las diversas formas en que se puede situar el amor en la vida de las mujeres.

El presente apartado tiene como objetivo recuperar y resarcir la representación femenina del amor reconocida por excelencia en la mitología griega, las religiones y las culturas antiguas. Sin embargo, como sucede con todas las figuras femeninas de los mitos, este personaje fue despojada de tan valioso don. Nos referimos a Afrodita, también conocida como Venus, que en su lectura e interpretación nos lleva al análisis del amor, el cuerpo y el placer femenino como aquellas cualidades vitales de las mujeres. Eros ha sido por excelencia la representación conceptual del amor y como en todos los mitos y las teorías, las figuras femeninas aparecen sesgadas de su valor simbólico. El amor no nace con Eros, sino con su madre Afrodita quien fuera la primera encarnación del amor en la mitología griega.

Desde la lectura de los mitos griegos de Robert Graves (2009), Afrodita, diosa del Deseo, surgió de la espuma del mar que rodeaba los genitales de Urano cuando Cronos lo arrojó al mar; desnuda y montada sobre una concha marina, tomó como hogar Pafos, Chipre; dondequiera que ella pisara crecían las hierbas y la flores. Afrodita fue una diosa dotada de amplios poderes y, a pesar de que surgió del caos, bailaba sobre el mar y se renovaba en cada primavera acompañada de palomas y gorriones.

Afrodita, también conocida como Venus, es la diosa que representa la belleza, la seducción, la fuerza, la omnipotencia, el cauce del deseo, fue amante de dioses y mortales y dio vida a Eros el dios del amor. La imagen de Afrodita fue dotada de los placeres carnales, la voluptuosidad, el sexo; se le confinó al placer, a los adulterios, a la carne. Si bien Afrodita encarna los placeres, voluptuosidades, la fuerza del deseo y los arrebatos amorosos que de alguna manera relacionan a la diosa con la imagen de “mujer-carne” vemos que existen otras lecturas en donde Afrodita se hace presente en el escenario cívico cuya figura adquiere los valores de las virtudes de la vida común.

La Afrodita que pretendemos escenificar, tiene que ver con la versión que aparece en el artículo de Raquel Miranda, sobre la representación de Afrodita (2019). La Venus de la Eneida que presenta Virgilio se convierte en la diosa de la Victoria por la cual se construyeron templos en su honor. Venus se reivindica como la defensora del pueblo romano y aquella imagen de la “diosa amatoria” se transforma en un “principio cósmico” generador de vida, dotada de una gran potencia política.

Esta representación de Afrodita, la diosa desnuda, nos traslada a la lectura de Luisa Muraro *El Dios de las Mujeres* (2006), en el que dedica unas líneas a la inteligencia del amor. “El amor sin medios, y sin nada en medio, o sea, sin mediaciones, amor desnudo y crudo...la desnudez del amor” (Muraro, 2006, p. 121). De acuerdo con las reflexiones de Muraro, la desnudez del amor tiene múltiples representaciones, como la inocencia, la criatura recién nacida, la desnudez del cuerpo en la entrega amorosa, el despojo del temor y del poder e incluso la experiencia mística. Bajo esta perspectiva y a manera de metáfora, consideramos que la representación desnuda de Afrodita es el amor en un vínculo entre el cuerpo, el alma y el espíritu. Esa síntesis podemos pensarla como la unión entre la sensibilidad y el pensamiento: “el amor es inteligencia verdadera” (Muraro, 2006, p. 122).

Sin adentrarnos en explicar el encuentro con el amor en la experiencia mística, retomamos la propuesta de Luisa Muraro para contextualizar el encuentro femenino con el amor a través de la figura de Afrodita. Esta diosa encarna la manifestación del erotismo femenino entretejido a lo divino del amor, sin dejar de lado la potencia del pensamiento. Es decir, existe una experiencia capaz de manifestar la presencia del amor situada en el cuerpo femenino, en

su placer, en la conexión que las mujeres tienen con la vida, en la potencia de generarla a través de la gestación y la sensibilidad como una fuente inagotable.

Luisa Muraro define la inteligencia del amor, aclarando en un primer momento que ésta no se enseña en las escuelas o se aprende a través de los libros, el amor tampoco es una técnica, no es algo que se puede comprar o vender, y tampoco pagar a un precio justo. El amor que la filósofa italiana plantea es un amor que no implica saciarse de un deseo, ni colmarse de una carencia; el amor es un estado de gozosa aceptación de todo lo que es: la alegría de ser y hacer sitio a lo otro, a la relación originaria de todo lo que es.

Esta concepción filosófica del amor que Luisa Muraro describe, linda de alguna manera con lo que Nietzsche proponía en su interpretación del *amor fati*, e inclusive con la *ataraxia* de los epicúreos, porque habla de un amor que no agita el alma y abraza la experiencia del ser, dejando de lado la polaridad entre el ascetismo y el altruismo, simplemente se ama la vida. En este sentido, Muraro propone que la inteligencia del amor consiste en reconocer que el ser es todo y las cosas no son nada, aceptar la carencia sin la mortificación del alma; es decir, amar la vida sin que las desgracias que en la misma transcurren impidan el amor.

Para Luisa Muraro la inteligencia del amor también tiene que ver con una experiencia ontológica que consiste en la unificación de la lengua materna, lo divino y lo humano, la naturaleza, lo corporal y lo espiritual, donde la naturaleza humana no está separada de la divina ni el cuerpo del alma. Esta concepción nos lleva a reflexionar acerca de la relación entre lo humano, lo femenino y lo divino, pues nos queda claro que la relación de las mujeres con Dios es una relación diferente a la de los hombres con su Dios, ese que fue hecho a imagen y semejanza suya.

Esa experiencia amorosa que tratamos de describir, según Luisa Muraro se constituye en una multiplicidad, es una experiencia relacional, fluida, trascendente pero no separada de la naturaleza humana, una relación creadora del ser, “del amor que libera, transforma, hace nacer a nueva vida” (Muraro, 2006, p. 141). La filósofa menciona que esta experiencia es femenina pero no exclusiva de las mujeres, porque desvela un sentido del ser transformador como la relación de una mujer con su madre o con su poder ser madre.

Vemos que esta idea del amor desnudo o bien amor venusino, en tanto que es divino y humano, se expresa filosóficamente en la idea del ser, Muraro lo llama “corazón del ser” y argumenta que es “el poder ser que no se alimenta de la voluntad sino del amar, es como el corazón del ser en el sentido que significa su generosa disponibilidad...” (2006, p. 142). De acuerdo con la reflexión de Muraro acerca de la inteligencia del amor, encontramos que hay una extraordinaria conexión entre las filósofas y pensadoras con las que hemos dialogado, pues cada una de ellas va descubriendo el sentido del amor como un lazo ineludible que tenemos con la vida.

Para ejemplificar lo anterior volvemos a Audre Lorde, quien define la experiencia amorosa de la siguiente manera y que, además, concuerda con lo que Luisa Muraro plantea: “Para mí, lo erótico es como una semilla que llevo dentro. Cuando se derrama fuera de la cápsula que lo mantiene comprimido, fluye y colorea mi vida con una energía que intensifica, sensibiliza y fortalece toda mi experiencia” (Lorde, 2003, p. 46). El sentido que la experiencia erótica concede a las mujeres tiene que ver con la dimensión creativa que puede ponerse en acción y al mismo tiempo proporciona la posibilidad de transformar y efectuar cambios en nuestro mundo interior y en el mundo concreto. Para Lorde, la potencia erótica consiste en la capacidad de autoafirmarnos en un mundo racista y patriarcal, como seres humanos y como mujeres.

Ahora bien, tomando como referencia la figura de Afrodita, nos aproximamos a un tema fundamental que tiene que ver con el cuerpo femenino, pues es en el cuerpo y a través de él en donde en primera instancia se sitúa el amor. Negar la presencia y la huella del amor en el cuerpo femenino nos llevaría al precipicio de negar la experiencia humana de las mujeres tal como lo hace la lógica patriarcal.

Para María Milagros Rivera, la experiencia de ser cuerpo a menudo resulta para las mujeres una experiencia confusa:

Cada mujer sabe que su cuerpo, el cuerpo femenino, es portador de un más de divino; porque es un cuerpo que, por azar o por gracia, pero necesariamente, nace con capacidad de ser dos, o sea, con la capacidad de crear lo más divino que hay, que es la vida humana sin determinismo alguno (2009, p. 31).

A la luz del pensamiento feminista, el cuerpo femenino deja de ser “la encarnación del mal” para transformarse en un territorio de múltiples sentidos que es capaz de albergar la posibilidad de la vida, el placer, el amor y el conocimiento. Bajo estas consideraciones tomamos como punto de referencia el texto de Lou Andreas-Salomé (1983), en donde argumenta que el tema del erotismo debe tomarse como un caso especial no sólo dentro de las relaciones físicas, como el cuerpo, sino también en las dimensiones psíquicas y sociales. Para Andreas- Salomé, “el eros que arraiga en el suelo de todo ser, crece por ello en una tierra igualmente feraz y sólida, levantándose en unas alturas hasta convertirse en un poderoso árbol que lo cubre todo, incluso ahí donde se le veda el terreno, y es justamente la fuerza de su raíz hendida en la tierra lo que le lleva a pervivir” (1983, p. 68).

El amor cumple un lugar fundamental en la vida de las mujeres, más allá de la educación patriarcal y la idea amorosa en la que se constituyen las relaciones humanas, pues el amor toma posesión de la existencia desde el primer momento en que comienza a latir la vida. En este sentido, María Milagros Rivera subraya que las mujeres aman libremente; para explicar esta afirmación, toma una referencia de Anna Jónnásdóttir donde afirma que:

La mujer va al encuentro y es, por así decirlo, “la dueña” de la capacidad de amor, que puede dar propia y libre voluntad. No hay ley ni otras reglas formales que puedan forzarla a una relación con el hombre. La mujer necesita amar y ser amada para habilitarse socio-existencialmente, para ser una persona. Pero no tiene un control efectivo sobre cómo o de qué forma puede usar legítimamente su capacidad; carece de autoridad para determinar las condiciones del amor en la sociedad y como deben ser sus productos (1990, p. 259).

De acuerdo con la reflexión anterior, ubicamos que el amor en femenino es una especie de “don” en tanto que las mujeres poseen una capacidad ilimitada de des-bordarse y, en función de dicha capacidad, el pensamiento feminista analiza el quehacer del amor para que se transforme en una experiencia creadora y vital en las relaciones humanas. Bajo estas condiciones, Luce Irigaray propone en su texto *Ser dos* (1994) que el enlace de una pareja se debe pensar como reciprocidad y aceptación de dos criaturas humanas que se aman. Desde la mirada de Irigaray el amor puede ser un lugar de restablecimiento del mundo, un devenir y una creación del universo.

Bajo estas consideraciones, tomamos como punto de referencia el texto de Lou Andreas-Salomé (1983), donde argumenta que el tema del erotismo debe tomarse como un caso especial no sólo dentro de las relaciones físicas como el cuerpo, sino también en las dimensiones psíquicas y sociales. Andreas-Salomé también considera que la fuerza de eros es capaz de manifestarse sin cesar en la vida humana, aún en la erosión que padece el mundo.

El eros que arraiga en el suelo de todo ser, crece por ello en una tierra igualmente feraz y sólida, levantándose en unas alturas hasta convertirse en un poderoso árbol que lo cubre todo, incluso ahí donde se le veda el terreno, y es justamente la fuerza de su raíz hendida en la tierra lo que le lleva a pervivir. Y su punzante fuerza y valor vital le hace capaz, además, de lograr manifestaciones pluriformes, de incorporar elevados ideales, pero sin por ello quedarse reducido a este aspecto, sino que se aclimata por su capacidad de chupar de cualquier suelo, de ajustarse a cualquier circunstancia vital (1983, p. 68).

A partir de las intuiciones de Luisa Muraro, Luce Irigaray y Lou Andreas-Salomé, reconocemos que en realidad el amor no se perdió nunca porque precede a la vida misma, ya está en este mundo independientemente de que podamos encontrarlo o conocerlo, el amor nos habita, está presente en nuestra piel y en nuestra insistencia por existir. Tal como menciona la filósofa francesa Anne Duffourmantelle:

Usted no podría jamás quitarse de encima el amor. Nosotras venimos de allá, del enlace, estamos acordonadas como los alpinistas, amarradas a un vientre, a un alma, las tripas, una voz, nosotras venimos de a dos, nosotras morimos solas esa es una certeza, y para nacer es necesario pasar por un desgarramiento del que no tenemos ni idea, si es de este amor del que usted habla, no hay nada que hacer, está en sus pulmones, su cerebro, en lo mínimo de sus gestos, le preexiste a usted y sin socorro alguno de ningún dios está enraizado en usted como la marca del primer enlace. Y también si su madre la hubiera rechazado, abandonado, odiado, lo que yo llamo acá “amor” es la posibilidad de un soplido que hizo de usted un ser viviente antes, vivo y esperanzado (2018, p. 25).

Las reflexiones que hemos revisado esclarecen totalmente que el amor forma parte incondicionalmente de la vida humana, como si la única posibilidad para estar en ella, en la vida, sólo es por la fuerza del amor. Anne Duffourmantelle, argumenta que el amor hace sitio en el cuerpo, forma parte de la vida psíquica y espiritual, está en la vida, viviente en todas las fibras del ser. Aunque estas dilucidaciones parecen revelar el misterio del amor, como una garantía que no abandona al ser humano a su suerte. Sin embargo, es necesario recordar que también en la vida operan fuerzas opuestas y antagónicas, cuyos devastadores efectos declinan el sentido amoroso y le devuelven al ser su fragilidad humana.

Los seres humanos estamos conformados por una serie de experiencias subjetivas donde el “amor” se vive a través de dependencias vitales con los otros y en relaciones conflictivas que están atravesadas por la diferencia sexual. Luisa Muraro sostiene que, desde el momento en que se plantó la civilización patriarcal, el amor femenino se volvió demasiado incierto y frágil quedando a merced de las contingencias y de las circunstancias de la vida. Por ello la apuesta de hacer nacer a Afrodita nos vuelve al vientre materno, como el punto de partida donde la vida circula. Luce Irigaray y Luisa Muraro consideraron que, recuperar el orden simbólico de la madre es volver a la vida y realizar una conexión con la existencia a partir de coordenadas vitales con otras mujeres.

En el capítulo anterior revisamos la importancia de restaurar el orden simbólico de la madre como el encuentro primordial con el amor. La ausencia del vínculo materno según el psicoanálisis feminista está relacionada con la desvalorización de la vida y la imposibilidad de tramitarla. Las psicoanalistas Casilda Rodríguez y Ana Cachafeiro mencionan que el estado de carencia en el mundo “comienza con la falta de madre y se mantiene a lo largo de la vida por el sistema de civilización patriarcal” (2007, p. 354).

La salida de ese estado de carencia permite que las mujeres se libren del sentido de propiedad y de las cadenas voluntarias para recuperar el espíritu libre y el aliento vital. De acuerdo con Cachafeiro y Rodríguez, la facultad de reconocernos como criaturas humanas provenientes de una madre, pone a andar el deseo, la vitalidad, la armonía y la satisfacción del ser. Recuperar a la madre es un proceso anímico que se manifiesta en el interior y el exterior ya que, resurgen los deseos, las ilusiones, las esperanzas, el bienestar y la reciprocidad que los efectos de la cultura patriarcal en su función desvitalizante reprime, oprime y degrada.

Según Cachafeiro y Rodrigañez “recuperar la madre trae consigo la recuperación de nuestra propia vida y un afán apasionado por saciar los deseos de las criaturas grandes y pequeñas; transmuta las leyes del mundo por las leyes de la vida” (2007, p. 355). Devolver a la madre su valor de origen es uno de los procesos emancipatorios de las mujeres, ya que, ese lazo amoroso que sostiene la conservación de la vida tiene sus implicaciones en todas las condiciones de la existencia. En este mismo orden de ideas, Luisa Muraro expresa que la relación de una hija con su madre no es una relación social, es historia y civilización, pero no es una relación social como los son otros vínculos. El amor femenino de la madre es una fórmula que tiene “su aspecto fabuloso, mítico, poético e infantil, pero sin negar cuánto y cómo este está presente y documentado en muchos aspectos de la civilización humana, desde la economía hasta la medicina, e inscrito en la historia en sentido estricto” (Muraro, 2013, p. 76).

A la luz de las autoras con las que hemos dialogado, el amor es el semblante de la vida misma “en su más primigenio sentido”. El amor puede estar presente en los espacios que conforman la vida, en sus ramificaciones, en sus matices, en sus claros y oscuros; en un sentido zambranista: el amor se aloja en el “corazón” humano. “El amor del que aquí se trata no es un concepto, sino (ya que imposible es al nombrarlo no dar un concepto) una concepción. Una concepción que nos atañe y que nos guarda, que nos vigila y que nos asiste desde antes, desde un principio” (Zambrano, 2020, 131).

Más allá de las diversas manifestaciones del eros, Andreas-Salomé explica el amor como un pacto de vida, o, mejor dicho, un pacto con la vida. En su interpretación distingue que, si bien los efectos del amor llegan a ser en gran medida ilusorios, ese pacto amoroso con la vida implica situarnos en la realidad y asumir el compromiso de ser y estar en ella. Para Luisa Muraro, “el compromiso primordial de las mujeres con la reproducción de la vida no se ha perpetuado automáticamente, sino que se ha transmitido transformándose en un sentimiento, en un pensamiento, en un deseo, en un amor” (2013, p. 73).

La valoración de la vida se expresa en lo común, en la acción, en un continuo renovarse a sí misma. En este sentido, Andreas-Salomé considera necesario ubicar la manera de amar en una posición intermedia entre el egoísmo y el altruismo, la reducción de nuestra voluntad a

la indiferencia, incluso la extrañeza y la hostilidad, hasta abarcar al otro para que finalmente sea posible concebir al prójimo como una parte de sí misma.

En la elaboración de este trabajo hemos reflexionado desde una mirada filosófica, acerca de que finalmente hay formas múltiples y distintas de vivir el amor. Pese a que el significado del amor padece el recorte de su infinitud, amor se manifiesta, por así decirlo, desde el pacto que se tiene con la vida, que se produzca la vida, hasta ver nacer un fruto del propio cuerpo, “pues toda vida lo es sólo como el prodigio que una y otra vez va transmitiendo su prodigio” (Salomé, 1983, p. 109).

Cuando situamos el amor en femenino, lo vemos aun en la experiencia de opresión y violencia que las mujeres padecen en el mundo, ya que “el ser mujer es una condición humana difícil de por sí, también en condiciones óptimas” (Muraro, 2013, p. 13). La presencia del amor en la condición humana femenina se vislumbra y representa como un don, como un vínculo entre lo sagrado y lo terrestre, inclusive con el privilegio de ser mujer: “El privilegio de ser mujer da una grandeza de otro tipo, que viene hacia ti entre las cosas ordinarias de la vida y llega hasta las más extraordinarias” (1983, p. 15).

El pacto de las mujeres con la vida comienza a reclamar su lugar en el mundo, un claro ejemplo de ello es el movimiento feminista, donde emerge el deseo de hacer existir a las mujeres, de cuidar a las que ya nacieron y a las que están por venir al mundo. El proyecto amoroso del feminismo consiste en devolverle la vida a las mujeres a través del reconocimiento de sus obras y creaciones; crear espacios en donde las mujeres puedan configurarse como sujetos pensantes, sintientes, hablantes y deseantes en resonancia con la autonomía y la vida justa.

El amor en femenino se expresa como el reencuentro con la Diosa, la conexión con la naturaleza, con la tierra; con la resignificación de la relación de la hija con su madre, con el reconocimiento de nuestras genealogías femeninas. El encuentro de Afrodita nos traslada al cuerpo femenino como un territorio de escritura, un lugar donde convergen el placer y la vida, y además un cuerpo capaz de crear, sentir, pensar y hablar por propia cuenta. Es un encuentro emancipado del lugar de la mujer como objeto, para transformarla en humana

capaz de reinventarse desde la “espuma del mar”, pues las mujeres tenemos algo mejor que hacer en este mundo: dedicarnos a la vida.

## **Conclusiones**

Al momento de concluir este trabajo, quedaron suspendidas algunas inquietudes que, si bien en eso consiste una investigación filosófica, en un diálogo abierto, estas preguntas nos llevaron a situarnos de nuevo en la realidad del mundo en que vivimos. Las circunstancias que consideramos como puntos críticos para la preservación de la vida, son las múltiples formas de violencia que a diario constituyen los hechos del mundo que atentan contra todas las formas de existencia.

Seguimos cuestionado lo terrible que es el patriarcado y sus impactos en el orden simbólico porque es un sistema que promueve la desigualdad entre los seres humanos y priva a las mujeres de una vida digna de ser vivida. También venía a nuestra mente la opresión social que deshumaniza y hace del mundo un lugar inhóspito e imposible para las minorías y las clases oprimidas; tal parece que la vida se va convirtiendo en un privilegio para unos cuantos: el privilegio blanco, el del dinero, el poder, el privilegio de haber nacido hombre.

Pensamos en la ausencia del amor en las relaciones entre los seres humanos pues, tal como analizamos en este trabajo, aquello que creemos por amor es sólo una experiencia subjetiva que desvitaliza, que pacta con la violencia, donde las mujeres son las más vulnerables y las más afectadas. La idea patriarcal del amor ha sido el “opio” para las mujeres pues recorta las posibilidades de habitarse a sí mismas y de conocer y elegir otras formas de vida más amables. Éstas condiciones fueron las que orientaron la investigación a buscar, descubrir y resignificar el amor, más allá del espacio de las emociones, las ideas y los conceptos.

Una de las dificultades con las que tropezamos fue elegir los fundamentos del concepto de amor en la tradición filosófica ya que no abordamos posturas que darían mayor luz al trabajo como las de Spinoza, Kierkegaard, Hegel, Camus. Sin embargo, lo interesante en la selección del marco teórico fue que los autores que elegimos son algunas referencias teóricas de las filósofas principales de esta tesis: Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil.

A su vez, descubrimos que las tres filósofas, a pesar de no nombrarse a sí mismas como feministas, plantearon los principales problemas de donde parte la filosofía feminista para dialogar sobre temas como: la desigualdad y la opresión social, el desarraigo y el exilio como condiciones en las que se han vivido las mujeres en el mundo; la sensibilidad como una experiencia más cercana a lo femenino, la acción política como potencia transformadora y sobre todo, la vida común que nos muestra la necesidad de habitar el mundo a través del amor.

La forma política y ontológica del amor la encontramos en un primer momento con Platón, San Agustín, Max Scheler, Nietzsche y el Estoicismo. En cada uno de ellos aparece un planteamiento común relacionado al Amor y al Bien, como las máximas facultades humanas. En este sentido, en el primer capítulo identificamos que el amor en su potencia filosófica es la fuerza creadora y edificadora del mundo y la humanidad que lo habita. Platón ya concebía una comunidad organizada desde el amor de sus ciudadanos, sin embargo, tal planteamiento sólo sentó las bases para un Estado ideal que se fue alejando de la realidad del mundo, pues en definitiva quienes gobiernan este mundo no son los sabios ni los buenos.

Pese a que el estoicismo se ha considerado por la tradición filosófica como una escuela menor, contiene una gran potencia para formar las bases del amor en la filosofía política. Es necesario identificar que las reflexiones estoicas sobre el sentido de la existencia inclusive han sido consideradas por la psicología para proponer la serenidad del alma como un estado y disposición anímica frente a los embates de la vida. Por lo tanto, reconocemos al estoicismo como una disciplina que nos acerca a sentir, pensar y hacer la vida en armonía con el orden del mundo y en amor con todo lo viviente.

La noción de *amor fati* de Nietzsche fue uno de los ejes fundamentales de esta investigación, pues nos muestra la facultad de la aceptación de los hechos constitutivos del mundo, a pesar y en medio de las tragedias que conforman la historia de la humanidad. El *amor fati* se sostiene en una postura vitalista que no niega la realidad del mundo ni la contradicción de la condición humana, además contiene la idea del amor por la vida con relación al propio destino. En este sentido consideramos que, a través de este tema Nietzsche abrió el camino de la posibilidad de la reconciliarnos con el mundo a partir de la afirmación y la aceptación del azar, tomando en cuenta la multiplicidad de sus formas.

Es necesario aclarar que la intención de esta investigación es reconocer y valorar el pensamiento filosófico de Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, para aperturarnos a otras lecturas del mundo que cuestionen las supuestas “verdades” escritas por los hombres. En este punto, vemos que el mundo construido y descrito por la mano masculina deja un sesgo y una deuda cultural, que es el haber dejado fuera a las mujeres de la creación del mundo que también habitan ellas. El pensamiento de las tres filósofas coincide en que condensan las múltiples líneas de la filosofía: existencialismo, vitalismo, filosofía política, pensamiento crítico, ontología, estética. Como menciona Carmen Revilla respecto a la obra de Simone Weil y que sin duda incluye a la obra de Hannah Arendt y María Zambrano:

“Se trata de un pensamiento tan rigurosamente unido a la experiencia que acaba perdiendo lo que serían connotaciones biográficas para dejar aparecer, en su total transparencia, la realidad en la que arraiga, de una obra que, simultáneamente, transcribe la experiencia del pensar y el sentido de lo real con sus requerimientos”  
(Revilla, 1995, p. 10).

Al revisar el tema del amor a través de las obras de Hannah Arendt, María Zambrano y Simone Weil, identificamos que gran parte de su pensamiento está entrelazado con la experiencia de vida de cada una: el holocausto en Hannah Arendt, el exilio en María Zambrano y el trabajo obrero que Simone Weil realizó para comprender la desigualdad y la opresión social. Las reflexiones de estas tres filósofas vinculan la experiencia sensible con el conocimiento y dieron vida a lo que María Zambrano llamó: “Razón armonizadora”, la cual es capaz de conectar al ser humano con los diferentes planos de la realidad, haciendo uso de la razón y la sensibilidad de forma conjunta, pues el conocimiento, por sí sólo, no puede resolver los estragos de la realidad del mundo.

A partir de nuestro acercamiento a las obras de María Zambrano, encontramos que es una de las principales filósofas que vincula la razón con la sensibilidad. Sus intuiciones sobre los saberes del alma entrelazan el tema del amor como una unidad entre el ser humano, la naturaleza y la divinidad siempre a favor de la vida. La postura vitalista de María Zambrano que comparte con Nietzsche y el estoicismo, propone al amor como el vehículo fundamental para transitar la vida que conecta al ser humano con su interior.

A manera de síntesis, encontramos que el vínculo entre lo racional y lo sensible se transforma en acción, creación y movimiento. El tema de la *acción* de Hannah Arendt, resultó esclarecedor para el proceso de reconciliación con el mundo y como uno de los ejes fundamentales del movimiento feminista para conformar una comunidad política. La acción arendtiana es una forma de resistencia y posición del ser humano en el mundo, también de cierta manera resulta un compromiso de responsabilidad de las propias acciones cuya brújula dentro del amor es el bien para todos. En este mismo orden de ideas identificamos que, la unión entre sensibilidad y razón nos condujo a la idea de Hannah Arendt: “una razón que siente y un corazón que comprende” como esa fórmula que los seres humanos necesitan integrar para amar la vida en un mundo común con otros seres.

Arendt, Weil y Zambrano coincidieron en su manera de pensar a la filosofía como un ejercicio que tiene que servir para la vida. En sus obras encontramos algunas críticas muy puntuales a la tradición filosófica, como la que realiza Arendt a Heidegger, Weil a Marx y María Zambrano al racionalismo alemán. Dado que el pensamiento de las tres filósofas es una expresión radical para plantear la realidad y la existencia, recuperamos algunos de sus conceptos como: *atención, comprensión y reconciliación* como elementos fundamentales del amor al mundo.

La posición de Simone Weil frente al tema de la realidad del mundo clarifica, al igual que el *amor fati* de Nietzsche, la aceptación de los hechos del mundo con todos los matices y acontecimientos que transcurren en él. La postura estoica de Simone Weil frente a la vida esboza que la condición de la realidad concreta es la desdicha, y aun así reconoce la Belleza y el Bien en la creación del mundo, sin duda alguna, esto es el amor.

Para Simone Weil otra de las manifestaciones del amor al mundo es la compasión, pues la concibe como una afirmación de generosidad y un desinteresado amor al prójimo capaz de acompañar la desdicha. Finalmente, el tema de las necesidades del alma en la obra de Weil nos hace referencia a pensar en el amor como el sostén de la vida cualquiera que sea su manifestación; en este sentido recuperamos la idea weiliana de que, ni siquiera el mal en este mundo puede destruir la fuerza del amor.

Aunque las reflexiones de las tres filósofas constituyen el amor en la dimensión ontológica y política que planteamos, la pregunta que seguía insistiendo en el desarrollo de este trabajo era ¿Cómo es posible amar la vida en este mundo? pues no dejamos de tener en cuenta la degradación social, la violencia sistemática y sobre todo el tema de la injusticia que opera en el régimen del orden simbólico que constituye este mundo: el patriarcado, tema que abordamos con mayor profundidad en el tercer capítulo.

Dado que la lógica patriarcal también instituyó las formas de relaciones entre los seres humanos, aparece un tema que es necesario poner sobre la mesa, se trata del “amor romántico” como un término que acuña el feminismo para explicar la violencia que padecen las mujeres a través de una idea arraigada sobre el amor. Si bien esta noción del amor es el “opio de las mujeres”, también es la causa de su malestar, sufrimiento e inclusive su muerte. Justamente por esto, para la teoría feminista en vínculo con la filosofía y el psicoanálisis, esa experiencia “amorosa” es un tema que exige cuestionarse seriamente.

El análisis que realizamos a través del pensamiento de la diferencia sexual, nos llevó a descubrir que el “amor”, configurado por la lógica patriarcal, en realidad está sostenido por su contrario: la misoginia. Este odio desmedido hacia las mujeres ha tenido sus orígenes en el orden simbólico desde la desaparición de la Diosa, como una muerte cultural de lo femenino, que además causa sus efectos en la ausencia de la relación madre-hija y que provoca el desamparo y la orfandad de las mujeres en este mundo. Vemos que, a lo largo de la historia de la humanidad, la misoginia se materializa en la vida de las mujeres a través de la invisibilidad, el anonimato, el silenciamiento, la violencia de todo tipo e inclusive el feminicidio.

La mayoría de las autoras que revisamos en el desarrollo del tercer capítulo son filósofas, psicoanalistas y escritoras que simpatizan con el pensamiento de la diferencia sexual. Su postura teórica cuestiona la desigualdad de los sexos en la organización del mundo, en la que claramente las mujeres han vivido en una desventaja frente a los hombres, con muy pocos recursos materiales, culturales y “ánimicos” para la sobrevivencia. La urgencia de enfrentar teóricamente ésta problemática y hablar de las consecuencias de la “experiencia amorosa” nos llevó a la búsqueda de la potencia filosófica del amor, para descolocarlo de lo masculino, es decir: Eros no es hombre.

Con el trabajo de las filósofas italianas, las Mujeres de la Librería de Milán, analizamos las desventajas sociales de las mujeres en el mundo patriarcal, estas desventajas en la mayoría de las veces impiden el acceso de las mujeres a espacios básicos de sobrevivencia, no sólo hablando en términos de economía, inclusive el hecho de que una mujer se pregunte y decida por su propia vida es uno de ellos. Bajo estas condiciones es fundamental incluir en el tema del amor la voluntad, la libertad, la autonomía, el uso de la palabra y la posibilidad de crear una comunidad política de mujeres como un espacio de resistencia.

En la elaboración de esta tesis llegamos a un punto clave del amor a partir de la propuesta de Luce Irigaray y Luisa Muraro, la cual consiste en resignificar la relación de la hija con su madre como un proceso para transformar la relación que las mujeres tienen con la vida y con el mundo. Desde el punto de vista del psicoanálisis feminista, analizar la relación con la madre real y lo simbólico de ella conecta a las mujeres con sus genealogías femeninas en relaciones de afecto, sororidad y affidamento. Estos vínculos permiten que las mujeres reconozcan la orientación de su deseo y, además, convocan a las mujeres para reunirse entre ellas y conectarse con sus pensamientos, sus sentires, sus palabras, sus acciones y sus creaciones.

A partir del retorno a la Madre (madre real, Diosa, tierra, naturaleza) también se dibuja el camino del descubrimiento de sí misma. Este ha sido uno de los principales hallazgos en esta investigación, pues algo de lo que proponemos es la autonomía en la vida de las mujeres para hacer de este mundo un lugar más amable, en donde cada una pueda elegir desde el amor descubrirse, encontrar su propio lugar en el mundo, trazar un destino diferente, más libre, más humano y ampliar los horizontes a otras formas de vida más dignas y sin violencia.

En el último capítulo nos concentramos en un diálogo entre la filosofía, la teoría feminista y la teoría crítica para reafirmar la sospecha de María Zambrano que comparte Marcuse: Eros agoniza y al parecer no encuentra acogida en este mundo. De nuevo tenemos de frente el problema de la descomposición social como un culto a la muerte, pero la muerte provocada por la mano del hombre que constituye el odio y el desasosiego en el mundo.

A través del análisis de este tema ubicamos que la preservación de la vida, de los lazos humanos, del vínculo del ser humano con la naturaleza e inclusive consigo mismo dependen

del amor, de ese amor que la filosofía revela como aceptación al destino, potencia, orden, límite, acción, comunidad, comprensión, atención, reconciliación y afirmación de la vida. En este mismo orden de ideas, cabe señalar que uno de los grandes hallazgos de esta investigación es que cada uno de estos elementos se encuentran condensados en la experiencia femenina, a pesar de que las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad han habitado un mundo constituido por la misoginia, en los márgenes y en condiciones apenas de sobrevivencia. Mientras que la educación patriarcal masculina cultiva la violencia y la destrucción de la vida en aras del poder por la dominación del mundo.

Discernir el amor, hacer posible su reconocimiento y vivencia en la experiencia femenina, abre otros horizontes de sentido de la vida para las mujeres; experiencias más amables, creativas y dignificantes que no recortan la vida a lo doméstico, a la servidumbre, al dolor, a la locura, la violencia y la muerte. Al encontrar que las mujeres tienen un lazo fundamental con la vida, un lazo que incluso se sitúa más allá de la subjetividad, nos llevó a devolverle a “Afrodita” su propio don, pues reconocimos en ella la capacidad de las mujeres de crear, gestar y albergar la vida a través de su propio cuerpo como una de las máximas manifestaciones del amor.

Estamos en un momento histórico de múltiples transformaciones, con una conciencia de un mundo diferente, que tomando las palabras de Leonardo Boff: “esta nueva conciencia necesita tener en su médula la noción de cuidado, solidaridad, de compartir la vida y los bienes de la naturaleza, creando para eso nuevas estructuras políticas y espirituales” (2004, p.13).

En la elaboración de este trabajo, identificamos que el suelo del feminismo es el amor sembrado en una “tierra fértil” que piensa en un proyecto de humanidad diferente. La filosofía, como el pensamiento feminista, apuestan por la posibilidad de la transformación del mundo, como un lugar compartido capaz de seguir alojando la vida. Es un hecho que, a pesar de que las estructuras de poder se desestabilizan, al mismo tiempo se recrudecen y aunque nos queda claro que el amor es la fuerza y la potencia que sigue sosteniendo al mundo y a la vida, queda abierto el diálogo para seguir pensándolo. No es que este mundo sea demasiado triste para ser amado o demasiado alegre para no serlo; la cuestión es que cuando se ama algo, su alegría es la razón de amarlo y su tristeza la razón de amarlo más.

## **Bibliografía**

- Arendt, Hannah. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro, Madrid.
- Arendt, Hannah. (2009). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah. (1995). *Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)*. Paidós, Barcelona.
- Bea, Emilia. (2010). *Simone Weil, La conciencia del dolor y de la belleza*. Editorial Trotta.
- Beard, Mary. (2018). *Mujeres y Poder, un manifiesto*. Editorial Planeta, Barcelona.
- Braidotti, Rosi. (2005). “*Metamorfosis*”, *Hacia una teoría materialista del devenir*, Ediciones Akal.
- Catalá, Magda. (1983). *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Cachafeiro, A. y Rodrigañez C. (2007). *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*. Ediciones Crimentales.
- Cixous, Hélène. (1995). *La Risa de la Medusa, Ensayos sobre la escritura*. Editorial Anthropos.
- Cohen, Esther. (2003). *Con el diablo en el cuerpo, Filósofos y Brujas en el renacimiento*. Editorial Taurus.
- De Beauvoir, Simone. (1977). *El segundo sexo. Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- Deleuze, Gilles. (2006). *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama, Barcelona.
- De, Rougemont, Denis. (2009). *Los Mitos del Amor*. Editorial Kairós.
- Duffourmantelle, Anne. (2018). *En caso de amor, psicopatología de la vida amorosa*, Nocturna editorial.
- Duhot, Jean, J. (2003). *Epicteto y la sabiduría estoica*. Ed. La Aventura interior.

- Eisler, Riane. (1997). *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*. Editorial PAX México.
- Errázuriz, Vidal, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Forti, Simona. (2001). *Vida de espíritu y tiempo de polis*. Cátedra, Madrid.
- Fraisse, Geneviève. (1996). *La diferencia de los sexos*. Ediciones Manantial.
- Freud, Sigmund. (1910). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. Tomo XI. Obras Completas, Buenos Aires Amorrortu, 2006.
- Freud, Sigmund. (1912). *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*. Tomo XI. Obras Completas, Buenos Aires Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1968). *Conferencia 33: La feminidad*. Obras Completas, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Graves, Robert. (2009). *Los mitos griegos I*. Alianza Editorial.
- Guerra, Lucía. (2007). *Mujer, cuerpo y escritura, fundamentos teóricos de la crítica feminista*. México UNAM.
- Gómez, Campos, Rubí de María. (2016). *Pasión y razón: Límites y potencia de lo humano, Simone Weil y la posibilidad de la Filosofía*. Tesis doctoral UMSNH.
- Gómez, Campos, Rubí de María. (2001). *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual*, Plaza y Valdés. UMSNH.
- Irigaray, Luce. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Ediciones Cátedra.
- Irigaray, Luce. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid Akal.
- Irigaray, Luce. (2008). *Ser dos*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Kristeva, Julia. (1983). *Historias de Amor*. Ed. Siglo XXI.
- Lagarde, Marcela. (1993). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México UNAM.
- Levin de Said, A. (2004). *Pensar la Esperanza, el sostén del ser. Contribuciones de Piera Aulagnier*. Paidós Buenos Aires.

- Librería de mujeres de Milán. (1991). *No creas tener derechos, La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Ed. Horas y horas.
- Lorde, Audre. (2003). *La Hermana extranjera*. Ed. Horas y horas.
- Lipovetsky, Gilles. (1999). *La tercera mujer*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Marcuse, Herbert. (2002). *Eros y Civilización*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Matilla, Miguel. (2010). *Amor Fati, voluntad y suerte. Una nota sobre Nietzsche y Bataille*. A Parte Rei, Revista de Filosofía, Universidad Politécnica de Madrid. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/matilla71.pdf>
- Marrau, H. y Enrique A. (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*.
- Miranda, Raquel. (2019). *Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo*. CONICET.
- Muraro, Luisa. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Ed. Horas y horas.
- Muraro, Luisa. (2006). *El Dios de las Mujeres*. Ed. Horas y horas.
- Muraro, Luisa. (2010). *La verdad de las mujeres*. DOUDA. Estudios de la diferencia sexual.
- Muraro, Luisa. (2013). *La indecible suerte de nacer mujer*. NARCEA EDICIONES.
- Moratiel, Virginia. (2016). *Madres. Los clanes matrilineales en la sociedad global*. Ediciones Xorki.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. Editorial GREDOS, Madrid.
- Nietzsche, F. (1980). *Más allá del bien y del mal*. Editorial GREDOS, Madrid.
- Nietzsche, F. (1991). *La Gaya Ciencia*. Editorial Akal.
- Nietzsche, F. (2001). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.
- Nussbaum, Martha, C. (1995). *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor, España.
- Nussbaum, Martha, C. (2003). *La terapia del deseo, Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.

- Platón. (1988). *Banquete*. Editorial GREDOS, Madrid, España.
- Platón. (1988). *Diálogos, República*. Editorial GREDOS, Madrid, España.
- Reale, Giovanni. (1997). *Eros Demonio Mediador, el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Madrid Espasa.
- Revilla, Carmen. (1995). *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Editorial Trotta.
- Rich, Adrienne. (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Icaria editorial.
- Rich, Adrienne. (2001). *Sangre, pan y poesía*. Icaria editorial.
- Rivera, Garretas, María Milagros. (1996). *Diótima, Traer el mundo al mundo*. Icaria editorial.
- Rivera, Garretas, María Milagros. (2009). *Vivir el cuerpo como un don*. Estudios de la Diferencia Sexual, n.37.
- Rivera, Garretas, María Milagros. (1994). *Nombrar el mundo en femenino*. Icaria editorial.
- Salomé-Andreas, Lou. (1983). *El erotismo*. Ed. Germán.
- San Agustín. (1980). *La Ciudad de Dios*. Libros de autores clásicos.
- Scheler, Max. (2008). *Ordo Amoris*. Caparrós Editores.
- Séneca. (2010). *Sobre la firmeza del sabio, sobre el ocio, sobre la tranquilidad del alma, sobre la brevedad de la vida*. Alianza editorial.
- Séneca. (1980). *Tratados Morales*. Madrid, Espasa.
- Weil, Simone. (1990). *La fuente griega*. Madrid Trotta.
- Weil, Simone. (1995). *Pensamientos desordenados*. Madrid Trotta.
- Weil, Simone. (1996). *Echar Raíces*. Madrid Trotta.
- Weil, Simone. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid Trotta.
- Weil, Simone. (2001). *Cuadernos*. Madrid Trota.
- Weil, Simone. (2006). *Poemas. Venecia Salvada*. Madrid Trotta.

Weil, Simone. (2014). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Ediciones Godot.

Zambrano, María. (1992). *El Pensamiento Vivo de Séneca*. Editorial CÁTEDRA.

Zambrano, María. (2001). *Hacia un saber sobre el alma*. F.C.E.

Zambrano, María. (2007). *El hombre y lo divino*. F.C.E.

Zambrano, María. (2007). *Filosofía y educación*. Editorial ÁGORA.

Zambrano, María. (2009). *Las palabras del regreso*. Editorial CÁTEDRA, Madrid.

Zambrano, María. (2019). *Persona y democracia*. Alianza editorial.

Zambrano, María. (2020). *Claros del Bosque*. Editorial CÁTEDRA, Letras Hispánicas.

