

# MÍSTICA Y POLÍTICA EN EL DISCURSO FEMENINO CONTEMPORÁNEO

Emilia BEA  
Universidad de Valencia (España)

**Palabras clave:** Mística y política. Mujer. Dios. Holocausto.  
**Key words:** Mysticism and politics. Women. God. Holocaust.

## RESUMEN

El estudio reflexiona sobre la relación entre la mística y la política a través del discurso de una serie de pensadoras contemporáneas que comprometieron su vida con la causa de los oprimidos y de las víctimas. Dorothy Day, Etty Hillesum, María Skobtsov, Edith Stein, Simone Weil y María Zambrano, con su escritura humanizadora y de resistente, nos proporcionan un mensaje con el que construir un pensamiento compasivo y poético para iluminar un mundo desencantado.

## ABSTRACT

The study reflects on the relationship between mysticism and politics through the discourse of a series of contemporary women thinkers who committed their lives to the cause of the oppressed and of the victims. Dorothy Day, Etty Hillesum, Maria Skobtsov, Edith Stein, Simone Weil and María Zambrano, with their humanizing writing that resisted oppression, provide us a message from which it is possible to build a compassionate and poetical thought to enlighten a disappointed world.

## 1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

La relación religión-democracia plantea el reto de distinguir entre dos formas de entender la sociedad laica: una, que entraría en el marco de lo que se ha dado en llamar laicidad, la cual asumiría el papel relevante de la religión en un sistema democrático, y la otra, a la que podríamos denominar con el término laicismo, que relegaría la religión a un plano exclusivamente privado queriendo preservar a la sociedad de cualquier influencia religiosa.

En este marco debe situarse el sentido de la laicidad entendida como un espacio de diálogo entre diferentes visiones del mundo. La sociedad laica se corresponde más con la gestión del pluralismo de concepciones y tradiciones que con la mera neutralidad. Se opone, así, tanto al pseudo-consenso del pensamiento único, como

al carácter oficial de la religión o a la imposición de la esfera religiosa sobre la civil y política. La perspectiva laica reacciona contra cualquier actitud intolerante, contra cualquier agresión a la libertad de conciencia, sea religiosa o no, y, por tanto, no implica una actitud antirreligiosa sino antidogmática. Como ha mostrado Hans Küng<sup>1</sup>, en la medida en que las religiones contribuyan a la construcción de la justicia y de la paz resultan indispensables en un mundo verdaderamente laico. Esta forma de entender la aportación de las religiones, a través de vías ecuménicas, dialogantes y abiertas, aparece como antídoto de todo tipo de fundamentalismo sea o no religioso. En palabras de J. Habermas, lo exigible por parte de todos es la disposición a la auto-reflexión y el comportamiento cooperativo en la esfera público-política<sup>2</sup>.

En una sociedad laica no se puede permitir que ningún grupo o persona imponga sus ideas a los demás, pero tampoco se debe impedir que pueda proponerlas en el debate público. La religión no se puede imponer pero sí puede proponer, y determinadas tradiciones religiosas —la tradición judeo-cristiana, sin duda— tienen una dimensión social irrenunciable. En un mundo en el que la libertad humana parece degradada a simple elección de consumidores, el desarrollo de la espiritualidad puede ser una fuerza realmente transformadora: relegar la religión al ámbito privado conduce a olvidar “el rico potencial simbólico y práxico-liberador inherente a la religión”. En este sentido, Jacques Délors afirmaba que “no se puede confinar la religión a la vida privada y que las iglesias deben seguir ejerciendo una fuerza de proposición”. Aquí el socialista francés se manifiesta como heredero de Emmanuel Mounier, que reivindicaba una revolución material y espiritual para acabar con el individualismo burgués, el gran enemigo de la solidaridad.

Precisamente, Mounier y el movimiento personalista-comunitario nos sitúan en el punto de partida de nuestro trabajo, consistente en considerar, utilizando la expresión de Paul-Ludwig Landsberg, que el hombre es “diálogo de lo espiritual y de lo político”<sup>3</sup>. En terminología de Raimon Panikkar, gracias a lo “metapolítico”, a la “tercera dimensión”<sup>4</sup> —religiosa en sentido amplio pero no necesariamente confesional— la persona no es absorbida ni por el mundo ni por la sociedad, es irreducible a ambos pero está arraigada en ambos. Como veremos a lo largo de estas páginas, la experiencia religiosa más íntima y profunda no implica en muchos casos una huida o evasión del mundo sino que, por el contrario, es el motor de un compromiso radical con la sociedad. Espiritualidad y espiritualismo son cosas distintas y pueden ser vistas incluso como incompatibles.

Para subrayar esta idea, preferimos hablar de la relación entre mística y política, aunque sea difícil hacerlo con la suficiente precisión. Lo que se pretende indicar con la apelación a la mística es la comprensión de la dimensión religiosa

1. Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006 (6ª ed.).

2. Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

3. Monzón, A., “Liberalisme, comunitarisme, personalisme”, en *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2001, p. 69.

4. Panikkar, R., *El espíritu de la política: homo politicus*, Barcelona, Península, 1999.

como llamada a la búsqueda de profundidad y vivencia de la plenitud. Esta vía mística se ha explorado en todas las religiones, desde el Raja-yoga al sufismo, sin excluir las experiencias místicas ajenas a cualquier religión establecida, como la “experiencia psicodélica” de A. Huxley o la “revelación” en Sils María de F. Nietzsche. A este propósito podrían hacerse muchas distinciones según distintas tipologías<sup>5</sup>, pero vamos a fijarnos sólo en un aspecto que resulta decisivo para la reflexión sobre el vínculo entre mística y política. Se trata de valorar la experiencia según el movimiento que produce hacia afuera —mística *extática*— o hacia las profundidades últimas de la conciencia personal —mística *instática*. La mística que aquí nos interesa se mueve en ambas direcciones, porque conduce al encuentro con una alteridad personal, que está fuera de uno mismo, pero que parece morar en lo más profundo del propio interior. Este doble movimiento marca la diferencia entre la originalidad del amor que este tipo de mística genera y la apatía y desinterés total por la vida y la historia de otros tipos de experiencia mística, en las que parece diluirse lo más propio del ser personal: su responsabilidad, es decir, su capacidad de dar respuesta propia, autónoma, surgida de la propia interioridad. En la medida en que la experiencia mística esté ligada a la conciencia de la alteridad y de la responsabilidad podrá ser vista como un factor de transformación personal y social.

Aludir en este sentido a la mística —independientemente del vínculo que en cada caso pueda tener o no con una religión determinada— significa poner en primer plano la experiencia de la divinidad. No se trata de un saber sobre Dios de carácter conceptual; no es tanto un hablar “de” Dios como, más bien, un hablar “a” Dios, que es una realidad más viva y más permeable a contextos plurales. En esta línea, parafraseando a K. Rahner, podría decirse que el futuro de la religión “será místico o no será”, ya que la experiencia confiada del amor de Dios y la praxis mística nos resultan más próximas, aunque la mística entre en el terreno de lo inefable e inexpressable. Toda experiencia de este tipo es única e irreducible, pero cuando el místico habla hay algo en el ser humano que le hace eco. Al menos esto es lo que uno siente —lo que muchos afirman haber sentido— al escuchar la voz de una serie de mujeres contemporáneas que pueden ser calificadas como místicas en el sentido apuntado: mujeres que practicaron una “mística de ojos abiertos” o una “mística de la creación”, que las llevó a una espiritualidad encarnada, a ser contemplativas en la acción, a ser pasivas respecto a Dios y activas respecto a los hombres<sup>6</sup>. Esta encarnación de lo espiritual establece en ellas un vínculo entre mística y política que nos interpela con una especial fuerza.

Este vínculo entre mística y política —en la línea de pensamiento desarrollada por Reyes Mate y con referencia al título de uno de sus libros más repre-

---

5. Bea, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, pp. 138-148.

6. Sobre la mística como algo propio de la diferencia femenina, vid. Chiaia, M. (coord.), *El dulce canto del corazón. Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil*, Madrid, Narcea, 2006.

sentativos<sup>7</sup>— invita a fijarse en el lado oscuro de la realidad, el que no queremos ver porque nos hiere, el que dejamos en la cuneta de la historia al olvidar a “los olvidados”. El lado oscuro del sufrimiento silenciado es el que se desvela misteriosamente a través del testimonio de estas mujeres a las que les tocó vivir en *tiempos sombríos* y que trataron de liberar al mundo del dolor asumiéndolo en carne propia. Ellas no acudían a Dios para que las librara “del” sufrimiento sino que lo experimentaron en su interior como posibilidad de sentido “en medio” del terror y del sufrimiento extremo.

## 2. LA ESCRITURA COMO FACTOR DE RESISTENCIA Y HUMANIZACIÓN

En concreto, queremos referirnos a cuatro mujeres que compartieron esta vivencia radical del amor y del terror y que pueden contribuir a una renovada visión de la relación entre mística y política: la holandesa Etty Hillesum, la rusa afincada en Francia María Skobtsov, la alemana Edith Stein y la francesa Simone Weil. Las cuatro murieron durante la segunda guerra mundial tras ser víctimas de la persecución nazi y del exilio forzado por su condición de judías, excepto María Skobtsov que lo sería por su solidaridad con los judíos. Las tres primeras habían sido deportadas y fueron asesinadas en los campos de exterminio. Junto a ellas aludiremos a otras dos mujeres “místicas” y comprometidas con su tiempo que, sin llegar al extremo de las otras, también experimentaron situaciones difíciles como la cárcel, la marginación y el exilio: la norteamericana Dorothy Day y la española María Zambrano.

Sus itinerarios vitales resultan apasionantes. La primera de las citadas, Etty Hillesum (Middelburg, 1914-Auschwitz, 1943) tuvo una vida breve pero intensa: dos relaciones sentimentales simultáneas con hombres de bastante edad (uno de ellos, Julius Spier, practicaba la psico-quirolugía e influyó mucho en su formación y evolución); estudios universitarios de Derecho y lenguas eslavas, y traslado voluntario, como ayudante de enfermería, al campo de tránsito de Westerbork del que será enviada, junto a toda su familia, al campo de exterminio de Auschwitz.

La vida de la segunda, María Skobtsov (Riga, 1891-Ravensbrück, 1945) es una auténtica novela: estrella en los salones literarios de San Petersburgo y alcaldesa de una ciudad del mar Negro, sufrirá el exilio junto a su segundo marido y sus tres hijos, instalándose definitivamente en París, donde desarrollará una gran actividad con los inmigrantes rusos. Movida por la necesidad de un compromiso radical, realiza profesión monástica y crea un gran centro asistencial y cultural en el que se respira un clima de “bohemia evangélica” y en el que, tras la ocupación, se acoge a cientos de judíos perseguidos, razón por la cual será deportada, junto a su hijo y varios miembros de su comunidad, siendo asesinada en el campo de

---

7. Mate, R., *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990.

exterminio. Todo ello le valdrá el reconocimiento como “Justa entre las Naciones” en el memorial de Yad Vashem y la canonización en la Iglesia ortodoxa.

También Edith Stein (Breslau, 1891-Auschwitz, 1942) ha sido canonizada, en la Iglesia católica, además de recibir el título de “co-patrona de Europa” por una vida que muestra dos rasgos muy resaltables: el diálogo entre judíos y cristianos —ella era judía de origen y carmelita de vocación— y con la filosofía contemporánea —perteneció al círculo fenomenológico de Göttingen y fue asistente de Husserl en Friburgo donde se doctoró con una tesis sobre el problema de la empatía<sup>8</sup>. Su condición de judía, asumida plenamente desde que pasa de confesarse no creyente a hacerse cristiana, la obligará a abandonar su puesto docente en Münster y, más tarde, a trasladarse del Carmelo de Colonia al de Echt en Holanda, determinando, finalmente, su muerte en el campo de Auschwitz.

Un proceso de conversión semejante, desde el agnosticismo al cristianismo, se produce en Simone Weil (París, 1909-Ashford, 1943), aunque en ella no culmina ni con la entrada en la Iglesia católica —en cuyo umbral se sitúa— ni con la asunción consciente de su origen judío —que siempre rechazará. Su itinerario viene jalonado por experiencias decisivas, como el trabajo en la fábrica, la experiencia mística, la participación con los anarquistas en la guerra civil española y la colaboración en Londres con la Resistencia. Sus gestos vitales y sus textos magistralmente escritos la convierten en una de las pensadoras más lúcidas de la historia de la filosofía, aunque su muerte a temprana edad le sobrevino en medio de una gran soledad y una gran abnegación personal.

Frente a estas vidas truncadas por una muerte trágica, Dorothy Day y María Zambrano llegaron a la ancianidad como culminación de una rica trayectoria vital. Dorothy Day (Nueva York, 1897-1980) fue periodista, activista pacifista, madre de una hija y fundadora, con Peter Maurin, del movimiento cristiano obrero *Catholic Worker*, en cuyas comunas agrícolas y casas de acogida residirá toda su vida. Por su parte, María Zambrano (Vélez-Málaga 1904-Madrid 1991) estudió Filosofía, fue discípula de Ortega y profesora auxiliar de la Universidad Central. Firme defensora de la República, a partir de 1939 estuvo exiliada en La Habana, México, París, Roma y Ginebra regresando a España en 1984, donde su intensa actividad intelectual y su gran legado filosófico fueron recompensados con el premio Príncipe de Asturias y el premio Cervantes.

Como vemos, aunque sus vidas crean un espacio polifónico y plural, hay elementos que comparten algunas de ellas entre sí —la identidad judía, el interés por la filosofía, la conversión al cristianismo, la condición de exiliadas, la maternidad...— y también aspectos en los que todas coinciden y que son los que nos han llevado a proponer esta reflexión conjunta. Por encima de otras identidades en conflicto, lo común es su identidad como mujeres aunque no sean necesariamente feministas. Sus voces se enmarcan en un discurso femenino que nos aproxima a un punto de vista, no homogéneo sino plural, pero definitorio de una manera de estar

---

8. Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Trotta, 2004.

en el mundo. Estas mujeres contaron la realidad expresando sus experiencias en un espacio y un tiempo particulares, contándose a sí mismas sin prescindir de lo esencial: sus sentimientos, sus miedos, sus pasiones, sus emociones. Por encima del interés de sus ideas, convocamos a estas mujeres en su papel de testigos, esperando cierta iluminación que, como decía otra gran representante de esta generación, Hannah Arendt, puede provenir, no tanto de teorías y conceptos, como de la luz incierta, titilante y débil de algunas personas en tiempos de oscuridad<sup>9</sup>.

La luz de estos testimonios nos llega a través de la escritura, que fue en ellas un auténtico instrumento de resistencia. La desnudez de su escritura es la inmediata traducción de la vida y muestra la correspondencia entre acción y pensamiento, entre experiencia y lenguaje. En situaciones límite se expresan con una espontaneidad que refleja su plena inserción en el destino del mundo, su empeño por no ignorar sus aspectos más negativos, sin evasiones ni falsos consuelos. A través de la escritura desafiaron el mundo violento y opresivo. Frente a la deshumanización del terror y la miseria, empuñaron el arma de la pluma, la única que les permitía luchar contra el enemigo exterior —el poder que se imponía inexorablemente— y el enemigo interior de la desesperación. Y ninguna de ellas llegó a desesperar o a rendirse, ni siquiera las que atravesaron el infierno de los campos de concentración. Nunca se quejaron por su sufrimiento, que soportaban con gran naturalidad, sino por el sufrimiento de los otros, contra el que sí se indignaron y opusieron. En este sentido, resulta muy gráfica la postura de Etty Hillesum al negarse a escapar de Westerbork, desde la convicción de que quien pretende ser una excepción, acepta implícitamente la regla, es decir, el hecho de que un número muy alto de personas tenga que partir en su lugar: “No es que yo quiera partir por una especie de masoquismo, pero dudo de que me sintiera bien si me librara de lo que tantos deben sufrir”. También María Skobtsov y Edith Stein quisieron compartir el destino de los judíos, considerando indigno intentar salvarse a toda costa.

Estas tres mujeres, aunque no lograron salvarse del exterminio, se resistieron a hundirse en el anonimato del campo al no aceptar que su existencia se redujera a la mera subsistencia. En los relatos autobiográficos que escribieron o en las narraciones de otros testigos se manifiesta la gran vitalidad de sus convicciones; nunca abandonarían su solidaridad con el pueblo perseguido ni renegarían de su confianza universal en la capacidad del ser humano para el perdón y la reconciliación. Sus escritos nos hablan con la voz de los muertos, pues no sobrevivieron a la eficacia del sistema de destrucción nazi, pero también nos dejan un legado de esperanza en el triunfo de la vida por encima del culto a la muerte que los nazis ejercieron<sup>10</sup>. Recordando las palabras de Elie Wiesel, tal vez pertenecen a esa nueva literatura que él reclamaba para tratar de devolver a las palabras su

---

9. Sánchez, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 73. Arendt tiene una obra titulada *Hombres en tiempo de oscuridad*, Madrid, Gedisa, 2001.

10. Cf. Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

inocencia, para devolver al lenguaje su primitiva pureza, frente a la perversión y el envenenamiento practicado por los nazis, que fueron maestros en el arte de emplear palabras poéticas para cosas monstruosas<sup>11</sup>.

En este sentido, Wanda Tommasi señala que “empezar por sí misma es una forma de conocimiento de la realidad de acción a la que el movimiento de las mujeres ha dado nombre y dignidad política” ya que las mujeres suelen esforzarse “en cambiar la realidad circundante comprometiéndose personalmente, con la convicción de que una actuación apoyada en el conocimiento de su significado simbólico puede incidir sobre esta realidad, empezando por el lugar en que se está y por las relaciones más próximas”<sup>12</sup>. Hay que plantear el conflicto en el nivel simbólico. No basta con derrotar militarmente a Hitler, hay que cambiar la mentalidad subyacente a su idolatría del odio, la muerte y la deshumanización; como reclamaba Adorno, hay que poner las bases de un nuevo pensamiento a partir del Holocausto, de una nueva interpretación de la realidad. Este nuevo pensamiento partirá del hecho insólito de que hubo una minoría que se resistió, que trató de invertir la lógica despiadada del sistema, que simbolizó un resto de humanidad. Estas mujeres fueron parte de este resto de humanidad, de esta reserva de sentido desde la que reconstruir un nuevo discurso sobre la humanidad del hombre. Como señala Rachel F. Brenner, “su preocupación por el mundo desafió a la Solución Final, no porque ellas fueran santas, sino porque eran humanas”<sup>13</sup>. Lo único que pretendían era mantener lo que Hannah Arendt llamó el “diálogo humanizador con el mundo”.

Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, refleja como nadie esta idea refiriéndose a Lorenzo Perrone, un albañil italiano que trabajaba como civil en el campo de Auschwitz y al que consideró siempre su salvador: “Creo que es a Lorenzo a quien debo estar hoy vivo; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía hay un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad, debido a la cual merecería la pena salvarse... Lorenzo era un hombre; su humanidad era pura e incontaminada, se encontraba fuera de este mundo de negación. Gracias a Lorenzo no me olvidé yo mismo de que era un hombre”<sup>14</sup>.

Lorenzo Perrone fue declarado Justo entre las Naciones, título honorífico con el que el memorial de Yad Vashem reconoce a aquellos no judíos que ayudaron a los judíos en el momento más crítico de su historia, asumiendo un gran riesgo. Los Justos supieron responder a la demanda de humanidad solicitada por la víctima.

11. Metz, J. B. y Wiesel, E., *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996, p. 82.

12. Tommasi, W., *Ety Hillesum. La inteligencia del corazón*, Madrid, Narcea, 2003, pp. 71 y 72.

13. Brenner, R. F., *Resistencia ante el Holocausto*, Madrid, Narcea, 2005, p. 223.

14. Levi, P., *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, El Aleph Editores, 1989, pp. 153-156.

Implicaron su propio destino moral con el de la víctima, pues sólo haciendo suya la causa del otro se puede acceder a la humanidad que reclama. Como hemos apuntado, María Skobtsov también recibió este reconocimiento y dejó la misma huella humanizadora en las compañeras que lograron sobrevivir al “infierno de las mujeres” de Ravensbrück. Algunas de ellas hablan de su consuelo como de una acogida familiar que les hacía sentir “como niñas entre sus brazos”: “Dotada de un extraordinario sentido escatológico, la Madre María poseía el arte de transformar los aspectos más repugnantes de la cautividad en ocasiones de consuelo, de edificación, de expresión de su visión del mundo y de su fe”<sup>15</sup>. María Skobtsov había sido internada en el campo por haber escondido a cientos de judíos en su peculiar monasterio de París y haber expedido certificados falsos de bautismo como último recurso para salvarlos de la persecución. Ella, como los otros Justos gentiles, fueron una excepción a la soledad del pueblo judío tantas veces denunciada. Una sola frase puede condensar las dimensiones de su solidaridad: “Si fuéramos auténticos cristianos, llevaríamos todos la estrella amarilla”<sup>16</sup>. El tiempo de “dar testimonio de la fe” había llegado, y ella dio testimonio pagando con su propia vida y, lo que es aún más valioso, con la vida de su propio hijo que también sería deportado y asesinado.

Otra mujer que luchó con todas sus fuerzas por romper el silencio y la indiferencia que rodeaba a los judíos fue Edith Stein quien, en su condición de cristiana, reconocía plenamente su identidad judía. Su famosa obra *Estrellas Amarillas*<sup>17</sup> constituye un alegato contra el antisemitismo a través del relato sencillo de la vida de una familia judía tan normal como la suya. El género autobiográfico “desafía al terror, que pretendía silenciar al portador del lenguaje; es precisamente la voz única de la historia individual lo que el deshumanizado sistema de destrucción pretendía aniquilar”<sup>18</sup>. En el complemento a su autobiografía muestra “cómo se ha cargado la cruz sobre el pueblo judío y cómo los que son conscientes de ello deben cargarla libremente sobre sí en nombre de todos”<sup>19</sup>.

Solidaridad mística y denuncia del antisemitismo que no son ajenas a su alto concepto de la vida pública. Ella impugnaba la oposición ficticia introducida por el nacionalsocialismo entre el pueblo judío y el pueblo alemán; por eso siempre se definía como “hebrea alemana”. Como recuerda R. F. Brenner: “La resistencia de Stein implica la intensidad con la que deseaba rectificar la terrible injusticia cometida contra su pueblo. Como acto de empatía de una *judía de catástrofe*, el relato de su vida la vuelve a vincular con su pueblo y, como mensaje didáctico de una “paria rebelde”, la vincula con el pueblo alemán. Su proyecto autobiográfico

---

15. Bea, E., *María Skobtsov. Madre espiritual y víctima del Holocausto*, Madrid, Narcea, 2007, p. 111.

16. *Ibid*, p. 88. Los principales escritos de María Skobtsov conforman el libro *El sacramento del hermano*, Madrid, Sígueme, 2004.

17. Stein, E., *Estrellas amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*, Madrid, Editorial de Espiritualidad (2ª ed.), 1992, p. 16.

18. Brenner, R. F., *op. cit.*, p. 155.

19. Stein, E., *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001.

indica su necesidad de levantar una voz de protesta contra el crimen de la persecución y contra el crimen de la educación racista a la que la juventud alemana fue sometida”<sup>20</sup>.

Pero como católica, lo que más le duele es el silencio de la Iglesia, cuya voz cree decisiva en el momento del ascenso de Hitler al poder, pues quizá aún es posible evitar las consecuencias devastadoras que se avecinaban y que ella predijo con gran anticipación. Por ello escribe en 1933 una carta sellada al Papa Pío XI alertándole del error en que se incurriría si no se condenaba el antisemitismo<sup>21</sup>. La carta nace de la coherencia evangélica y de la indignación ética frente a la barbarie: no hay derecho a la persecución pero tampoco al silencio. Leemos: “Desde hace semanas vemos sucederse acontecimientos en Alemania que suenan a burla de toda justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo... Desde hace semanas, no solamente los judíos, sino miles de auténticos católicos en Alemania, y creo que en el mundo entero, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner término a este abuso del nombre de Cristo. ¿Esa idolatría de la raza y del poder del Estado, con la que día a día se machaca por radio a las masas, acaso no es una patente herejía? ¿No es la guerra de exterminio contra la sangre judía un insulto a la Sacratísima Humanidad de Nuestro Redentor...?” Y añade en tono profético: “Todos los que somos fieles hijos de la Iglesia y que consideramos con ojos despiertos la situación en Alemania nos tememos lo peor para la imagen de la Iglesia si se mantiene el silencio por más tiempo. Somos también de la convicción de que a la larga ese silencio de ninguna manera podrá obtener la paz con el actual régimen alemán. La lucha contra el catolicismo se llevará por un tiempo en silencio, y por ahora con formas menos brutales que contra el judaísmo, pero no será menos sistemática”.

Sin entrar ahora a valorar la actitud de Pío XI y Pío XII ante el nazismo, sobre la que tanto se ha especulado en los últimos años, nos limitamos a constatar la gran decepción que sintió: “Recibí una bendición pero otra cosa no conseguí. Y sin embargo, durante los años siguientes se fue cumpliendo punto por punto mi predicción sobre el futuro de los católicos”.

De hecho, Edith Stein fue detenida varios años después en el convento de Echt, como consecuencia de la lectura en las iglesias holandesas, en julio de 1942, de una enérgica protesta contra la persecución de familias judías por los invasores nazis. La represalia a la denuncia pública —que en Holanda sí se produjo en la línea de lo que Edith Stein había reclamado años atrás— se saldaría con la deportación de los judíos católicos. Cuando llegó la hora de abandonar el Carmelo, Edith se limitó a tomar a su hermana de la mano, diciéndole ‘Ven, vamos a ofrecernos por nuestro pueblo’”. Comenzaba su camino sin retorno hacia Auschwitz donde ambas serían asesinadas en la cámara de gas<sup>22</sup>.

20. Brenner, R. F., *op. cit.*, p. 107. La autora aplica la terminología de Arendt.

21. Publicada en la revista *Monte Carmelo*, CXI, 2003, pp. 7-10.

22. Se sabe que el tren llegó a su destino el día 9 de agosto. Hay una película sobre Edith Stein dirigida por Marta Meszaros que se titula *Settima stanza*.

Auschwitz fue también el destino final de Etty Hillesum, tras su paso por el campo de Westerbork, del que nos ofrece una de las descripciones más impresionantes y conmovedoras de la literatura sobre el Holocausto<sup>23</sup>. El *Diario*<sup>24</sup> y las *Cartas*<sup>25</sup> se sitúan en el plano simbólico a que nos venimos refiriendo: “La forma autobiográfica, hablar en primera persona, construye una identidad narrativa en devenir que, a la anulación y a la opresión mortal que el nazismo iba imponiendo progresivamente, opone una evolución espiritual prodigiosa, que sabe transformar el sufrimiento en ocasión de crecimiento”<sup>26</sup>. Sus *Cartas* relatan breves historias, retratos de personas con su singular percepción de la tragedia. Para ella cuenta cada existencia única e irreplicable; cuenta la pluralidad humana que los nazis querían reducir a masa amorfa con la muerte en serie.

Pensar la pluralidad humana, frente al todo homogéneo, es uno de los rasgos con los que suele caracterizarse el discurso femenino, aunque no podemos saber si a este respecto pesa más en ella su condición de mujer o su identidad judía, ya que el judaísmo siempre ha utilizado la narración como modo de expresión para transmitir significados originarios “de generación en generación”. Hillesum era consciente de que tenía una responsabilidad en este sentido, pues debía comunicar un legado difícil de concebir en un mundo que probablemente ella no conocería. En una carta escribe: “Os he dicho bastante a menudo que no hay palabras ni imágenes adecuadas para describir noches como éstas. Pero aún así debo intentar transmitir algo. Uno tiene aquí siempre la sensación de ser los ojos y los oídos de un fragmento de la historia judía, pero, a veces, también hay necesidad de ser una pequeña y silenciosa voz. Debemos mantenernos unos y otros en contacto con todo lo que ocurre... cada uno aportando su propia piedrecita para el gran mosaico que tomará forma cuando se termine la guerra”. En el mismo sentido apunta en su *Diario*: “Y manejaré esta delicada pluma como si fuera un martillo y mis palabras serán martillazos con los que arrancar la historia de nuestro destino y del fragmento histórico tal como es y nunca antes fue... Unos pocos tienen que sobrevivir aunque sólo sea para hacer la crónica de esta época”. Con palabras de G. Beretta, “a la destrucción impuesta por los nazis, Etty Hillesum opone su autoridad femenina desarmada”<sup>27</sup> pero no exenta de armas simbólicas; quiere ser “el corazón pensante de los barracones”.

Quizá lo que quiere salvar por encima de todo es la conciencia moral, en un momento en que toda responsabilidad parecía diluirse<sup>28</sup>. A su juicio, no hay nada

---

23. Se ha dicho que la mejor literatura sobre el Holocausto es femenina, con muchos ejemplos destacables como Anna Frank, Margaret Buber-Neumann o Adélaïde Hautval. Pero no olvidemos que Westerbork era un campo de paso, no de exterminio.

24. Hillesum, E., *Diario. 1941-1943*, Milán, Adelphi, 1996.

25. Hillesum, E., *El corazón pensante de los barracones: Cartas*, Barcelona, Anthropos, 2001.

26. Tommasi, W., *op. cit.*, p. 89.

27. *Ibid.*, p. 88.

28. Cf. Bauman, Z., *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

peor que un odio indiferenciado al enemigo. A Hillesum le obsesiona el tema del mal y también en este tema hay que empezar por uno mismo, por detectar y erradicar la presencia del odio y del resentimiento en nuestro interior, que es algo distinto a la sana indignación moral. Citando las palabras del Evangelio, afirma sin vacilaciones: “Ama a tus enemigos. Y si somos nosotros quienes lo decimos, tendrán que creer que es posible”.

La reflexión sobre el problema del mal está en el centro del discurso femenino contemporáneo que analizamos. Si ninguna de nuestras protagonistas se dejó arrastrar por la dinámica de la barbarie —que llevó a unos a ser perpetradores del terror y a otros a sumirse en la indiferencia y el silencio— es porque se aferraron a un resquicio de esperanza, que pudieron conservar gracias a experimentar, en medio del mal absoluto, un bien absoluto que las desbordaba. Esta experiencia se presentó en su camino de forma inesperada y fue en todas ellas el motor de un proceso de conversión que cambió sus vidas y su percepción del mundo.

### 3. MÍSTICA, CONVERSIÓN Y SOLIDARIDAD COMPASIVA

Este camino de conversión, a partir de una fuerte experiencia transformadora, en el caso de María Skobtsov, Edith Stein y Dorothy Day las conduce a entrar y participar en la vida eclesial (la primera de ellas en la Iglesia ortodoxa y las otras dos en la Iglesia católica). Las circunstancias son muy distintas en los tres casos: en el itinerario espiritual de la Madre María, el acontecimiento decisivo será la muerte de su hija menor, que vivirá como una “prueba atroz”, que se convertirá, sin embargo, en una revelación, una “visitación del Señor” y una forma de juicio y de arrepentimiento. Como ella misma escribe: “A la cabecera de Nastia, sentí que mi alma había errado durante toda mi vida por senderos tortuosos; desde entonces aspiro a un verdadero camino, recto y despejado, no porque crea en la vida, sino para justificar, entender y aceptar la muerte”. A partir de ahora, se propone llegar a ser “una madre para todos; para todos los que necesitan de una atención maternal, de asistencia o de protección”<sup>29</sup>. Ya hemos visto que este sentimiento maternal marcará el resto de su vida y su final en Ravensbrück.

Edith Stein vivió un contacto inesperado con Dios a través de la lectura de la vida de Santa Teresa de Jesús<sup>30</sup> que cayó en sus manos de manera fortuita. Hasta entonces había buscado la verdad en el campo de la filosofía pero sólo en este momento confiesa haberla encontrado en plenitud en el horizonte de la Cruz, por lo que toma la decisión de bautizarse y hacerse carmelita con el consiguiente disgusto de su familia, en especial su madre, de firmes convicciones judías, que

29. Bea, E., *María Skobtsov. Madre espiritual y víctima del Holocausto*, op. cit., pp. 38 y 39.

30. En *Ser finito y ser eterno* debía haber figurado un comentario al “Castillo interior” de Santa Teresa. Cf. Ales Bello, A., “Filosofía y mística en Edith Stein”, *El dulce canto del corazón*, op. cit., pp. 171-184.

veía en esta decisión una traición imperdonable a su pueblo y a su tradición religiosa. Sin embargo, como hemos señalado, el hecho de hacerse cristiana la llevó a sentirse judía de nuevo y a morir en Auschwitz como “eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia”<sup>31</sup>.

Dorothy Day, educada al margen de cualquier referencia religiosa, también buscó el sentido de su vida desde sus años de juventud en el barrio bohemio de Greenwich Village. Atraída por el anarquismo, se fija, ante todo, en las expresiones cotidianas de la miseria, que la conmueven profundamente y serán el motivo dominante de toda su obra. Mientras tanto, afirma en su autobiografía, titulada *La larga soledad*<sup>32</sup>, que “creía, pero no sabía en qué creía” y que, después de noches de sufrimiento, algunas veces, movida por un “instinto ciego”, acudía a misa y se arrodillaba en el último banco de la iglesia “sin saber lo que pasaba en el altar, pero caliente y consolada por las luces y el silencio”. Para describir lo que entonces ocurría entre Dios y ella acude a las palabras de Pascal: “No lo hubieras buscado si no lo hubieras encontrado”. El nacimiento de su hija, Tamar, confirma la presencia de Dios en su vida ya que su inmensa alegría le hace sentir un profundo sentimiento de gratitud y el deseo de expresarlo dentro de la comunidad de creyentes, por lo que, tras bautizar a su hija, ella misma recibe el bautismo, lo que se saldó con la separación de su marido, al que amaba profundamente, y la incompreensión de sus amigos radicales de izquierdas. Como miembro de la Iglesia católica no dejará de criticar la indiferencia de muchos cristianos ante la miseria y la falta de solidaridad con las causas justas —con el antimilitarismo, la desobediencia civil, la lucha obrera, la sensibilidad ecológica— a las que dedicaría el resto de su vida, reclamando, al estilo de Ignacio Ellacuría, una civilización basada en la pobreza voluntaria<sup>33</sup>. La suya fue una espiritualidad encarnada, pues su énfasis en el cuerpo concreto de los pobres evita cualquier interpretación espiritualista e intimista<sup>34</sup>.

Es curioso que Etty Hillesum y Simone Weil también relaten el inicio de su conversión religiosa ligado al hecho de sentir una necesidad inexplicable de arrodillarse ante un Dios del que apenas habían oído hablar. Hillesum anota en el Diario: “Esta tarde me he encontrado arrodillada, de repente... Siento en mí, de vez en cuando, una profunda aspiración a arrodillarme, con las manos en el rostro, y a encontrar así una paz profunda, poniéndome a la escucha de una fuente

---

31. Palabras pronunciadas por Juan Pablo II, quien la beatificó en 1987 y la canonizó en 1998.

32. Day, D., *La larga soledad. Autobiografía*, Santander, Sal Terrae, 2000. En 1996 se estrenó una película sobre su vida, *La fuerza de un ángel*, dirigida por M. Ray Rhodes.

33. En su obra *Panes y peces. Historia del 'Catholic Worker Movement'* (Santander, Sal Terrae, 2002), escribe: “Condeno la pobreza y la recomiendo; la pobreza es a la vez simple y compleja; es un fenómeno social y un asunto personal. La pobreza es una realidad huidiza y paradójica” (p. 81).

34. Izuzquiza, D., “Revolución desde abajo, descenso revolucionario: La política espiritual de Dorothy Day”, *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, nº 136, 2005.

escondida en lo más profundo de mí misma”<sup>35</sup>. Por su parte, Simone Weil escribe en su autobiografía espiritual: “En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí... algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a arrodillarme”<sup>36</sup>. Ahora ya nada podrá ser como antes, pues Dios cada vez está más presente.

Etty Hillesum señala reiteradamente que su comportamiento en Westerborg no hubiera sido posible sin la presencia de Dios, que la hace sentirse “protegida, segura e impregnada de eternidad”, aunque esta experiencia resulte difícil de expresar en un momento en que Dios parecía haber abandonado el mundo. Sin referencias a lo que Elie Wiesel considera “el grandioso pensamiento de la tradición judía” —“que los hombres somos responsables unos de otros y somos responsables también de Dios”<sup>37</sup>— Etty Hillesum coincide en esta visión y plantea los problemas de una teodicea que anticipa rasgos de la teología después de Auschwitz, es decir, del intento de dar respuesta a las preguntas cruciales “¿cómo hablar de Dios después de Auschwitz?” y “¿dónde estaba Dios en aquel momento?”

Su respuesta se sitúa en la línea de otros pensadores, judíos o cristianos, como H. Jonas, D. Bonhoeffer o J. Moltmann que, con diferentes matices, afirman que ante el horror del Holocausto hay que renunciar al atributo de la omnipotencia divina. Dios es impotente porque su presencia en el mundo depende exclusivamente de los hombres: “El summum de la omnipotencia encubre una paradójica impotencia”<sup>38</sup>. En palabras de Simone Weil: “No es el poder de Dios el que se desborda en la creación sino su amor y este desbordamiento es una auténtica disminución”<sup>39</sup>. No se trata de una idea nueva, sino que tiene importantes precedentes tanto en la doctrina patristica sobre la *kenosis* divina, como en la noción de “Tsimsum” de la Cábala judía, o en el hasidismo que, a través de alguno de sus maestros, nos dice que Dios está solo, que hay que compadecer a Dios, pues Dios sólo está donde se le deja entrar. Etty Hillesum lo expresa con fuerza: “Yo no inculpo a tu responsabilidad; más tarde serás tú el que nos declares responsables a nosotros. Y casi a cada latido de mi corazón crece mi certeza: tú no puedes ayudarnos, sino que nos corresponde a nosotros ayudarte a ti, defender hasta el fin tu casa dentro de nosotros”. Como señala W. Tommasi: “El punto más alto y más sorprendente de su experiencia religiosa está representado por la idea de ‘ayudar a Dios’, de encontrarle un resguardo dentro de sí, cuando, a causa del mal y del odio, toda huella de lo divino corre el peligro de desaparecer de la faz de la tierra”<sup>40</sup>. La actitud de resistencia de Hillesum, además de simbolizar un resto de lo humano en medio de la barbarie inhumana, es un vestigio de la divinidad en un mundo que

---

35. Lebau, P., *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual*, Santander, Sal Terrae, 2000, p. 93. En esta misma editorial en 2004 se publicó el libro de S. Germain, *Etty Hillesum. Una vida*.

36. Weil, S., *Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966 (*A la espera de Dios*, Barcelona, Trotta, 1996), p. 43.

37. Metz, J. B. y Wiesel, E., *op. cit.*, pp. 97 y 98.

38. Clément, O., *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, p. 54.

39. Bea, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, *op. cit.*, pp. 209 y 210.

40. Tommasi, W., *op. cit.*, p. 117.

pretendía eliminar a Dios eliminando a los judíos. El arraigo en el Dios salvado dentro de sí representa el último baluarte contra el mal extremo<sup>41</sup>.

Reyes Mate “toma prestado” de Ety Hillesum el concepto “macerado y madurado en el campo de concentración” de responsabilidad absoluta: “El testigo del campo levanta acta de la debilidad de Dios y de la injusticia del sufrimiento. De esos dos momentos surge la conciencia de la responsabilidad absoluta. No se puede privar al que sufre ni de la esperanza, ni del derecho a la justicia; pero es el hombre el que tiene que hacerse cargo de esa injusticia pues él ha experimentado el silencio de Dios”<sup>42</sup>. Toda posibilidad de redención está confiada a la capacidad humana de salvar de la catástrofe algo que entregar a las generaciones futuras, pues “si no sabemos ofrecer al mundo empobrecido de la postguerra nada más que nuestros cuerpos salvados a toda costa —y no un nuevo sentido de las cosas, sacado de los pozos más profundos de nuestra miseria y desesperación— eso no valdrá la pena”.

Captar ese nuevo sentido de las cosas supone implicar “otros órganos además de la razón, órganos que podrían hacernos comprender esta realidad desconcertante”. Frente a la ruptura del vínculo entre razón y compasión que se ha producido en el pensamiento europeo, habría que desarrollar “la inteligencia del corazón”. Se trataría de una solidaridad compasiva que partiría de lo que Hillesum imagina como la misión judía en el mundo, ser capaz de transmitir una nueva comprensión moral del sufrimiento<sup>43</sup>.

En el sufrimiento más extremo, que describe a través de historias desgarradoras — “esta noche he estado en el infierno”— la preocupación por uno mismo desaparece y un sentimiento de solidaridad con todas las generaciones anteriores, con las personas que agonizan lejos de nosotros e incluso con todo el cosmos, permite percibir el sentido profundo de lo real. “La vida es bella” llega a decir, pues la belleza es la irradiación de la verdad del mundo y de los seres<sup>44</sup>. Ety Hillesum no menciona el término “gracia” para referirse a este don de Dios que actúa dentro de ella, y que le permite expresar esa singular unión de desgracia y de belleza que Westerborck es ante sus ojos. Su experiencia de la plenitud de lo real es ajena a todo vínculo con una religión determinada aunque hay aspectos que propician una interpretación en clave de mística cristiana, sobre todo si se atiende a la proximidad de su pensamiento con el de Simone Weil, que sí puede considerarse cristiana en un sentido muy peculiar.

Simone Weil, que en sus primeros años había descrito con gran lucidez el sufrimiento callado, el cansancio, el miedo, la humillación y la angustia de la condición obrera que ella misma asumiría, a partir de su experiencia interior de conversión proyecta su compromiso social y político en una dimensión más profun-

41. *Ibid.*, p. 97.

42. Mate, R., “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”, Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, 7 de abril de 2003.

43. Brenner, R. F., *op. cit.*, p. 131.

44. Lebau, P., *op. cit.*, p. 183.

da, en la búsqueda de un espacio interior de silencio, de vacío, de renuncia, donde se produce una apertura misteriosa al Amor sobrenatural. Solo cuando el hombre renuncia a todo, a toda posesión y dominio, recibe todo. Pero el descubrimiento de este nuevo espacio interior no la lleva a separarse del mundo sino que refuerza su lucha por la justicia ya que, como en el caso de Etty Hilesun, se convierte en un ámbito enteramente disponible para dar acogida al otro.

Según relata en su “autobiografía espiritual”<sup>45</sup>, su primer contacto con el cristianismo se produce durante una visita a Portugal donde, ante una procesión de marineros, siente por primera vez el parentesco existente entre la desgracia, la compasión y la cruz de Cristo. Después su experiencia de Asís y, por fin, el contacto definitivo, que tendrá lugar en la abadía de Solesmes durante la Semana Santa de 1938. Como ella misma escribe, allí la Pasión penetró para siempre en su espíritu llegando a experimentar la insólita presencia de Cristo, “una presencia más personal, más cierta y más real que la de un ser humano”<sup>46</sup>. Simone Weil ni había previsto ni había buscado esta aproximación al cristianismo ni a la figura de Cristo —recordemos que era judía y agnóstica— y nunca había leído a los místicos.

Desde este momento se plantea seriamente la posibilidad de bautizarse, aunque el principal obstáculo es la ausencia en la Iglesia de lo que sería, a su juicio, una auténtica universalidad, que supondría el reconocimiento como cristiano de las manifestaciones de verdad presentes en otras culturas y tradiciones. Hay que rescatar todo aquello que por rehusar el uso de la fuerza ha acabado por sucumbir: “la justicia es la eterna fugitiva del campo de los vencedores”; hay que “leer en la historia el silencio de los vencidos”.

Para Weil, el cristianismo ha de encarnarse en las fuentes del paganismo, en un sentido elemental de lo sagrado. Entre Jerusalén y Atenas como símbolos de la herencia cultural de Occidente, opta por el ideal griego arcaico y platónico, que conecta con Oriente pues Grecia lleva dentro de sí las voces de la cultura asiática que constituyen su alteridad asumida<sup>47</sup>. La tradición occidental debe rehacerse asumiendo estas voces silenciadas.

En este aspecto sustancial de su pensamiento, Simone Weil coincide con María Zambrano, que también pretende dar un giro a la filosofía occidental incorporando lo que ha sido olvidado y exiliado. En ambas hay un gran interés por las llamadas religiones aurales, por las diferentes corrientes gnósticas o por las tradiciones cristianas heterodoxas y las dos intuyen que la tarea filosófica consiste en rastrear lo que ha quedado oculto, lo que no se nos muestra con claridad<sup>48</sup>. En concreto, María Zambrano utiliza la metáfora de las ruinas<sup>49</sup> y un lenguaje cercano al de

45. Publicada en *Attente de Dieu*, es una larga carta dirigida al P. Perrin.

46. *Ibid.*, pp. 41-43.

47. Cf. Esposito, R., “Simone Weil y Europa”, *Archipiélago*, nº43/2000, pp. 37-44.

48. Nogués, J., “María Zambrano y Simone Weil: un modo diferente de pensar la tradición filosófica”, en Revilla, C. (ed.), *Claves de la razón poética*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 91-98.

49. Especialmente en *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE, 1993.

Walter Benjamin para proclamar la necesidad de rescatar los elementos marginales de la historia, es decir, con palabras de Benjamin, para pasarle a la historia “el cepillo a contrapelo”. Desde esta perspectiva, hay que interrumpir la lógica letal de la historia que impide ver los cadáveres y escombros que cimientan su marcha triunfal. María Zambrano escribe en *Persona y Democracia*: “Se necesita hacer la historia de las desesperanzas y las desesperaciones, de las caídas y de los vértigos; la historia de las entrañas de la historia... Y descifrar qué es lo que quiere decir este aire de fantasmas de algunos personajes históricos y esas niñas sofocadas en sus complicados vestidos y esos niños, reyes precoces, aprisionados por los símbolos del poder. Y ese pobre hombre que a veces ha soportado en la cima del poder la historia; a veces... casi siempre. Y puesto que la esperanza se expresa en sueños, surge el de que algún día no sea el protagonista de la historia este pobre niño atormentado, ni ese pobre hombre, ni ese fantasma agobiado, ni ese monstruo, sino simplemente el hombre mismo, sin máscaras y con una carga apropiada a sus fuerzas. De que la historia no pese tanto”<sup>50</sup>. María Zambrano confiesa que ha ido desde el comienzo de su vida “a la búsqueda de una religión de régimen no sacrificial”, pues el sacrificio ya ha sido cumplido. Sólo a través del amor se puede romper la dinámica de la “historia trágica” y convertirla en “historia ética”, evitando que se reproduzca hasta el infinito la estructura sacrificial de la historia y comenzando a soñar con una historia sin costes humanos, sin sacrificios, sin víctimas y verdugos.

De alguna manera, rehacer la tradición filosófica significa convertir lo sacrificial en sacramental; lo que era dolor infligido a la víctima se convierte en asunción del propio dolor. A partir del dolor asumido en carne propia se descubre una nueva vía de conocimiento, pues la renuncia a uno mismo abre a la alteridad, a lo radicalmente otro que nos desborda y que no podemos explicar con una racionalidad meramente discursiva. A través del dolor se establece un vínculo entre la anulación del “yo” y el ámbito de lo sagrado. En esta línea, advierte Ana Brundgard: “De espaldas a la historia y cara a Dios avanza María Zambrano en los años inmediatos al final de la segunda guerra mundial y en adelante hacia una actitud místico-poética que tiene como objetivo la investigación *racional* del misterio del ser como realidad inaccesible a la limitada razón racionalista propia del pensamiento occidental”. La unión de tres formas de conocimiento —poesía, filosofía y religión— “propician la posibilidad de saber tratar con aquello que la razón deja marginado pero que no por ello es menos real”<sup>51</sup>. La razón compasiva, que venimos reivindicando, tiene un nuevo resorte en la razón poética.

Siguiendo la interpretación de A. Brundgard, observamos que el tratamiento de lo divino está basado en un saber de experiencia con connotaciones místicas de raíz cristiana. En Zambrano, la experiencia mística ilumina al hombre acerca

50. Zambrano, M., *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Madrid, Siruela, 1996, p. 88.

51. Brundgard, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000, p. 386.

de sí mismo y le ayuda a ver “cara a cara la verdad”. El místico personifica la voluntad de trascendencia ya que “no se conforma”: “es un in-conformista que no encuentra asiento en parte alguna; su atención va siempre ‘más allá’ de lo que tiene ante sí y su amor está prendido de una luz o llama que lo ilumina”<sup>52</sup>. Es un verdadero “revolucionario”, un “bienaventurado”<sup>53</sup> que recibe “el conocimiento del ser oculto como un don, como una gracia o recompensa a su actitud contemplativa”. Conocimiento “auroral”, que está entre la noche y el día, entre la oscuridad y la luz, “y por eso, a diferencia del conocimiento propiciado por la razón discursiva, este conocimiento adquirido por revelación es saber de penumbra”<sup>54</sup>.

Muy cerca de esta postura, pero con un referente cristiano más explícito, Simone Weil percibe la relación entre el hombre y Dios como un movimiento de mutua renuncia por amor. Si Dios ha renunciado a su poder en la Creación, la Encarnación y la Pasión, el ser humano debe renunciar al propio yo y a toda imposición sobre el otro. Las nociones de atención, deseo, desgracia, compasión y belleza son las claves antropológicas de esta conversión radical en la que sólo la *gracia* puede compensar el peso de la *gravedad*. “Amar la verdad significa soportar el vacío y, por tanto, la muerte. La verdad está del lado de la muerte”<sup>55</sup>. El vacío implica la “noche oscura” y es ahí donde se puede experimentar la gracia. En la ausencia aparente de Dios —en la belleza del orden del mundo del que Dios se ha retirado y en la desgracia que obliga a “reconocer como real lo que no se cree ni posible”— Dios está presente: el Dios que se ha manifestado al hombre a través de la Cruz, que aparece ante sus ojos como la definitiva verdad sobre la condición humana y la clave del conocimiento<sup>56</sup>. “Hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque ambas son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros”<sup>57</sup>.

Desde la fábrica y hasta el final de su vida —acelerado por su negativa a comer más de la ración de sus compatriotas en la guerra<sup>58</sup>— Simone Weil quiso compartir su suerte con los desgraciados, convencida de que lo que más necesitaban era personas “capaces de prestarles atención”. A través de la compasión se puede curar el mayor sufrimiento del desgraciado, el de sentir que no cuenta para nada ni para nadie, que es un ser invisible, inexistente para los demás. No hemos parado de repetirlo porque en esto coinciden todos los testimonios referidos: sólo

52. *Ibid*, p. 388.

53. Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Siruela, 1990. Junto a esta obra, el libro con más resonancias místicas es *Claros del bosque*, Barcelona, Seix-Barral, 1988.

54. Brundgard, A., *op. cit.*, p. 423.

55. Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 61-62.

56. Bea, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, *op. cit.*, p. 224.

57. Weil, S., “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000, p. 32.

58. La biografía más completa de Simone Weil es la de S. Petrément, *La vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997. Recientemente se ha estrenado en Viena la ópera *La Pasión de Simone*, de K. Saariaho, con libreto de A. Maalouf.

asumiendo la causa del otro se puede restablecer su humanidad; sólo la mirada compasiva rescata a la víctima de la indiferencia.

En el discurso femenino que, con todos los retazos de sus vidas y pensamientos, hemos ido fraguando, se manifiestan como auténticas místicas de nuestro tiempo, capaces de considerarse a sí mismas, aún en las condiciones más adversas, como mujeres con una serie de obligaciones hacia los demás y hacia el mundo. Su norte fue siempre cargar con el sufrimiento del otro hasta una total renuncia de sí mismas. Su legado es este sentido de la responsabilidad que querían transmitir a un futuro totalmente fuera de su alcance y que casi ninguna de ellas llegaría a conocer. Su espíritu de resistencia y su solidaridad compasiva evocan una relación entre mística y política que nos sitúa, como antes hemos visto, ante un nuevo pensamiento y un nuevo lenguaje fraguados en una primitiva pureza. Pureza que experimentaron en la radicalidad del mal y del bien, en la experiencia-límite de la desgracia y de la belleza, en la lejanía más grande de Dios y en su proximidad más íntima.