

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
23(1): 1-13, 2022 | e23107

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.231.07

Artículo

La presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil

The presence of the world in Simone Weil's early writings

Juan Manuel Ruiz Jiménez

<https://orcid.org/0000-0001-6524-037X>

Universidad del Norte, Departamento de Humanidades y Filosofía, Barranquilla, Colombia. Email: juanmr@uni-norte.edu.co.

RESUMEN

En este artículo analizamos la cuestión de la presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil, con el objetivo de aprehender su concepción del tiempo. En ese sentido, intentaremos elucidar las relaciones ontológica y epistemológica que ella establece entre el hombre y el mundo. Esta perspectiva nos permite explorar la primera filosofía de la percepción weiliana y trazar las implicaciones existenciales que se desprenden de la experiencia del presente. Igualmente, examinamos la dificultad de pensar la inmovilidad en la realidad humana a partir de la tensión problemática que plantea S.Weil entre las nociones de continuidad y eternidad.

Palabras clave: Simone Weil, presencia, mundo, continuidad, eternidad, tiempo.

ABSTRACT

In this critical study we analyze the question of the presence of the world in Simone Weil's early writings, in order to apprehend properly her conception of time. In this sense, we try to elucidate the ontological and epistemological relations that she sets between man and the world. This perspective allows us to explore the philosophy of perception in Weil's early years and to sketch the existential implications that emerge in the experience of present. We also look at the difficulty of thinking about immobility in human reality, based on the problematic tension that Weil establishes between the notions of continuity and eternity.

Keywords: Simone Weil, presence, world, continuity, eternity, time.



Introducción

El tiempo es uno de los principales temas de la obra de Simone Weil. Está presente en todas las épocas y en el conjunto de las preocupaciones filosóficas de esta autora. A lo largo de su obra, S.Weil no dejó de considerar el tiempo como la matriz de todos los desafíos de la vida del hombre. Según Casper, S. Weil se inscribe en una tendencia filosófica característica del siglo 20, a saber, el pensamiento del tiempo: "De Bergson a Merleau-Ponty, pasando por Husserl y sobre todo por Heidegger, la cuestión del tiempo se vuelve el tema filosófico principal... el fenómeno del tiempo ha... jugado un rol... primordial en todo el pensamiento de S.Weil" (Casper, 1985, p. 240). De hecho, a los ojos de Weil "todos los problemas se remiten al tiempo" (Weil, 1972, p. 103), pues éste constituiría un paso obligado en la búsqueda de la realidad: "Hay que creer en la realidad del tiempo. De otro modo estamos soñando" (Weil, 1972, p. 212, 251).

Establecido lo anterior, es preciso indicar que para aprehender apropiadamente la temporalidad weiliana, debemos antes dilucidar la cuestión de la presencia del mundo. Cuestión que aparece en los escritos de la primera época de S.Weil, que Vetö sitúa entre los años 1925-1931, y que corresponden a sus años de preparación en l'École Normale du Lycée Henri IV, en rue d'Ulm y en la Sorbonne (Vetö, 1997, p. 14-15), periodo en el cual ella comienza a perfeccionar su escritura a través de sus primeros textos para Alain y su monografía de grado. Como lo señala De Lussy, se puede cerrar esa época hacia el final de agosto de 1931, cuando es nombrada profesora de filosofía en el lycée du Puy (Weil, 1988, p. 31). Esa primera etapa se caracteriza por una profunda reflexión sobre la percepción y la fenomenología. Esto llevará a Villela-Petit a subrayar la conexión entre percepción weiliana y receptividad husserliana (Villela-Petit, 2010). Es pues natural que el problema de la presencia del mundo haya despuntado en aquel entonces.

Dicho esto, analizaremos algunos fragmentos y pequeños textos de su periodo de juventud que apenas comienzan a ser estudiados y que abordan el tema de la presencia del mundo. Ciertamente, comentar la obra weiliana implica tener en cuenta que ésta se halla en gran medida bajo la forma de esbozos y fragmentos. Como lo anota Narcy, es frecuentemente "bajo un aspecto fragmentario que nos es accesible el pensamiento de S.Weil. Jamás la elaboración va más allá del estadio del artículo, y, en su mayoría, ese pensamiento se presenta en estudios apenas esbozados, o bajo la forma de notas" (Narcy, 1967, p. 9). A esta realidad formal, debemos añadir que hasta muy recientemente los comentaristas estaban confrontados, como lo indica Gabellieri, "al problema planteado hasta ahora por la edición dispersa" (Gabellieri, 2003, p. 3-4).

A pesar de esto y afortunadamente, pertenecemos a la primera generación de comentaristas que disponemos del trabajo de organización del equipo de las obras completas de Gallimard, que se encargó de reunir y publicar la integralidad de los textos weilianos. El carácter de dispersión fue, pues, superado, pero el aspecto fragmentario y de esbozo de la mayoría de los escritos weilianos es una realidad que no puede ser modificada y a la cual siempre estaremos confrontados.

Hechas estas consideraciones, nuestro análisis se desarrollará en tres secciones: 1. La presencia del mundo; 2. El cambio en la existencia; 3. La ruptura de la continuidad y la eternidad del mundo.

1. La presencia del mundo

Para S.Weil, el tiempo asegura el contacto entre pensamiento y extensión. Primero que todo, experimentamos el tiempo como condición para aprehender la extensión: "El tiempo es esa condición que me es impuesta, que experimento en todo lo que hago, mediante cuya prueba solamente y siempre encuentro, choco, toco con el dedo la extensión" (Weil, 1988, p. 153). Por otro lado, el tiempo nos permite discernir el carácter ininterrumpido de esa presencia extendida: "fundamento de la idea de extensión en mi pensamiento, en realidad, testigo perpetuo de la presencia del mundo" (Weil, 1988, p. 153).

Hay que decir que para S. Weil (siguiendo en esto al Kant de la CRP), mediante el tiempo no sólo podemos pensar la temporalidad del mundo, sino también su extensión. Y es sobre esta base que se le plantea al ser humano un desdoblamiento de su yo, a saber un yo trascendente que pareciera estar fuera de los yo empíricos; desdoblamiento que se acompaña de una ininterrumpida presencia del mundo:

Esa presencia no cambia nunca; y en cierto sentido, uno no puede decir otra cosa de las cosas sino que están presentes. La existencia está pues como debajo del tiempo. El tiempo puede avanzar; aquello respecto a lo cual el hombre tiene certeza, es que el mundo no faltará; él está ahí, puro y fiel. Esa presencia sin pasado ni porvenir no es eterna, es continua (Weil, 1988, p. 301-302).

Vemos que S. Weil destaca el nexo entre la noción de presencia y la de temporalidad del presente, éste siendo el tiempo de la presencia de las cosas particulares. Ahora bien, la existencia del mundo es híbrida, pues si bien aparece con el tiempo, se distingue de éste al estar "debajo" de él, "au-dessous du temps" (Weil, 1988, p. 301-302). Más aún, esa presencia tendría un carácter contradictorio, ya que a pesar de ser siempre idéntica a sí misma, disociada de los efectos del tiempo, desde otra perspectiva está siempre sometida a los cambios de este último. ¿Por qué? Porque es en la existencia presente de las cosas particulares en donde experimentamos el cambio permanente de éstas. De esa presencia del mundo no cambia entonces sino lo que se presenta en ella, es decir sus formas, y no aquello en lo cual tienen lugar esos cambios y esas formas, lo cual permanece invariable. En esto vemos la influencia que tuvo en Weil la idea del receptáculo platónico que aparece en el *Timeo*:

Hay que meterse en la cabeza que hay tres cosas: lo que deviene, aquello en lo cual eso deviene, y aquello a semejanza de qué nace aquello que deviene. Y naturalmente conviene comparar el receptáculo con una madre... la entidad que debe sobre toda su extensión recibir muchas veces... las representaciones de todos los Seres eternos; conviene que ella esté por naturaleza desprovista de forma (Platón, 2008, 50d-51a).

En este orden de ideas, S. Weil señala que hay un soporte de las cosas que nos las muestra como estando presentes. Ahora bien, todas las cosas particulares se presentan y se ausentan en lugares dados. Dicho esto, toda ausencia de cosas particulares no es una desaparición sin más, sino que se trata en realidad del desplazamiento que padecieron por el empuje o fuerza que ejercieron en ellas otras cosas particulares que vinieron a ocupar su lugar, las cuales habían sido desplazadas de su emplazamiento por el empuje de otras cosas particulares, y así indefinidamente. Cabe recordar a Brisson, quien anota que S. Weil seguía la concepción platónica del cambio del mundo del *Timeo*, la cual resume así:

Aquello que está sometido a un cambio incesante no puede ser considerado como la realidad verdadera... existe un ámbito de formas inteligibles, realidades inmutables y universales, que sólo el intelecto puede conocer... y de las cuales participan las cosas sensibles que respecto a aquellas sólo son las copias (Brisson, 2013, p. 235-236).

Ahora bien, para cualquier individuo, en un momento dado, solamente ciertas cosas le parecerán estar presentes y le será imposible percibir todas las demás cosas existentes. Y en estas circunstancias, durante toda su vida, tendrá que habérselas tanto con su propia existencia como con la del mundo. Así, según Kühn, en S. Weil hay una "ontofilia que permanece ligada a la relación concreta o intencional existente de modo infrangible entre el sujeto y el objeto". Ontofilia que está presente en una metafísica en la que el sentido del mundo nace en su posibilidad de ser un "mundo a habitar" (Kühn, 2010, p. 513).

Y es que si bien, en primera instancia, la cosa pensante puede tomar consciencia de su propia existencia antes que de la del mundo, esta última es a fin de cuentas corolario de la consciencia

de la existencia individual. En efecto, si la consciencia del mundo (no su percepción) aparece en segunda instancia, no es porque el mundo empieza a existir después del sujeto, sino porque éste toma consciencia de aquel en segunda instancia. Destaquemos en este punto la profunda influencia de Descartes en S.Weil:

Por el hecho mismo que yo pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy evidentemente... que yo era; mientras que, si acaso yo hubiese cesado de pensar, al mismo tiempo que todo el resto de lo que yo había imaginado hubiese sido verdadero, yo no tenía ninguna razón de creer que yo hubiese sido (Descartes, 1953, p. 148).

Ahora bien, según S.Weil, nuestra consciencia del tiempo es consciencia de nuestra impotencia. S.Weil dirá que "el tiempo parece ser la forma misma de la existencia. 'El tiempo, marca de mi impotencia', decía Lagneau. Dicho esto, mi impotencia es la existencia misma de una naturaleza" (Weil, 1988, p. 74). Se trata entonces de una existencia general (un mundo) que envuelve nuestra existencia particular. El hombre toma consciencia de que hay una existencia extraña que es infinitamente más potente, más vasta y primordial que la suya. Decir que "esa presencia sin pasado ni porvenir no es eterna, sino continua" (Weil, 1988, p. 301-302), supone que hay una presencia o existencia sub-temporal del mundo que no está sometida a la dirección que parece regir nuestra vida (pasado-presente-futuro), y que se renueva sin cesar respecto al individuo.

Precisemos que lo eterno es siempre idéntico a sí mismo, mientras que en aquello que es continuo, puede haber dos posibilidades: por un lado, están las continuidades que son propias a las magnitudes geométricas (extensas) y a las magnitudes algebraicas; y por otro lado están las continuidades de tipo temporal o cinético, en las que existe un flujo incesante, lo cual supone la idea de movimiento y de cambio. De hecho, podemos decir también que lo que es eterno lo es sólo para sí mismo y no para aquello que es efímero, pues la idea de eternidad sólo podría ser aprehendida por aquello que también fuera eterno, mientras que para los entes efímeros solamente es perceptible la presencia. Para S.Weil el mundo como presencia continua es sólo tal respecto al hombre, y pertenece a la manera como éste percibe el tiempo y la existencia del mundo.

En fin, la noción de eternidad sería quizá solamente aplicable al mundo en sí y al principio creador kantiano. Recordemos la hipótesis del Ser Supremo para Kant:

El modo de intuición en el espacio y el tiempo... no cesa... de estar ligado a la sensibilidad, precisamente porque él es derivado... no originario... y que por consiguiente él no es una intuición intelectual, como aquella que... parece tener que corresponder únicamente al Ser supremo (Kant, 2001, p. 140-141).

Es preciso señalar acá que la presencia se plantearía únicamente en una relación entre cosas que pudieran presentarse o ausentarse las unas respecto de las otras. Entre entidades que fueran eternas sería absurdo hablar de presencia, pues el opuesto de la presencia (la ausencia) no podría plantearse. Entre ellas estaría el ser eterno como nexo, y no una presencia o ausencia relativas. De este modo, se puede decir que si el mundo parece colocar frente a nuestros ojos su existencia como una presencia, es solamente porque estamos regidos por el binomio presencia-ausencia: para el hombre, nada en el mundo extenso es eterno, sino que todas las cosas particulares aparecen y desaparecen, todo comienza y cesa de existir en el seno de una presencia continua del mundo, la cual se le aparece a sus sentidos al iniciar su vida y desaparece cuando llega su muerte (y con ésta la muerte de sus sentidos). Esta presencia mundana es un despliegue general de cosas diversas que cambian sin cesar, y no una presencia que sería en todo idéntica a sí misma. Y aquí debemos ver la concepción platónica del tiempo, que influyó tanto a S.Weil:

También tuvo él (el Dios) la idea de formar una suerte de imagen móvil de la eternidad, y, mientras que él organizaba el Cielo, él formó, según la eternidad inmutable en su unidad, una imagen dotada de un eterno despliegue sometido al ritmo por el número; y es eso lo que llamamos Tiempo (Platón, 2008, 37d).

Ahora bien, según S.Weil, esa presencia del mundo parece indiferente a lo que somos y hacemos:

No hay espera en la existencia. Las cosas no esperan; y la ambigüedad de la palabra «esperar» define bien acá la existencia. Las cosas están ahí, no diciendo nada, no acordándose de nada, no esperando nada. Toda su fuerza es su presencia, en el pleno sentido de esa bella palabra. Esa presencia continua, sin pasado, sin porvenir, está como por debajo del tiempo. Todo puede cambiar en el mundo; el mundo no nos incumplirá. Siempre estará ahí, puro y fiel (Weil, 1988, p. 77).

Si S.Weil niega la espera en la existencia es porque aquel o aquello que espera es toda entidad que se preocupa o depende de la cosa esperada. Dicho esto, el mundo parece no necesitar de nuestra acción u opinión en lo que concierne a sus cambios. Hay, eso sí, que distinguir entre el flujo continuo de la existencia (y del cambio en el tiempo) y la acción posible que podemos ejercer en el seno de este flujo. Podemos cesar de actuar en el mundo, pero la detención se efectúa solamente en relación con nosotros y con la idea que tengamos de un objetivo por alcanzar, para lo cual es siempre preciso realizar una o varias acciones (una serie de transformaciones). Y el cambio del mundo al que debemos enfrentarnos en nuestra acción no es una variable que podamos controlar, pues si bien él entra siempre en nuestra acción, se despliega independientemente respecto a ella. Si podemos escoger introducir o no nuestra acción en el flujo del mundo, no podemos, sin embargo, detener a este último: el flujo estará siempre ahí. Es cierto que nuestra acción ejerce una influencia sobre los cambios perceptibles de la naturaleza, pero no ejerce ninguna en el flujo mismo (el tiempo) que rige a estos últimos y en el que tienen lugar. En última instancia, no ejercemos acciones en el mundo; sino que más bien estamos envueltos por su cambio. Es solamente respecto a nosotros mismos que cambiamos las cosas perceptibles mediante nuestra acción. La ley del tiempo permanece intocable, actúa siempre, indiferente a los cambios relativos que son nuestras acciones. En este punto debemos abordar la cuestión weiliana de la naturaleza dual, permanente y cambiante de la presencia del mundo.

2. El cambio en la existencia

Leamos atentamente este pasaje:

Lo que llamamos cambio en la existencia quizá no es más que esa presencia misma, sin cesar renovada, y sin cesar asombrosa. A causa de esa renovación, que es la existencia misma, no podemos hacer que el pasado exista, o que el porvenir exista. Decir que todo cambia al mismo tiempo, es decir que toda la existencia está presente a todo momento (Weil, 1988, p. 78-79).

Para S.Weil aquello que decimos que existe es, *stricto sensu*, aquello que está presente. Y mientras estemos en vida, la existencia nos impone incesantemente su presencia: en todo instante tenemos la experiencia de un presente. Ahora bien, el presente no es más que la presencia inmediata de la existencia del mundo. Existencia y presencia weilianas serían pues modalidades quizá equivalentes de ese mundo que cambia. Dicho esto, la presencia mundana nos resulta idéntica a sí misma porque sin cesar se nos impone, pero, al mismo tiempo, ella nos parece diferir de sí misma debido a que se nos presenta, cada vez, bajo diferentes formas (cada instante es único). Pero hay más: en la renovación de esa presencia hay al mismo tiempo una negación, a saber, la constatación de una ausencia, puesto que

lo que ha estado presente ya no lo está, y nuestra mente nos avisa que otros estados de esa presencia están todavía por venir. Eso quiere decir que la presencia o presente de la existencia nos impone a cada vez solamente un estado de su hipotético ser total, lo que implicaría la ausencia de todos los otros estados pasados y futuros. Es de hecho lo que entiende S.Weil cuando escribe: "decir que todo cambia al mismo tiempo, es decir que toda la existencia está presente a todo momento" (Weil, 1988, p. 78-79). Somos pues doblemente impotentes: por un lado, no podemos resistirle a esta presencia de la existencia; por otro lado, no podemos ni oponernos a la pérdida de sus estados pasados, ni evitar que acontezcan aquellos que estarían por venir. S.Weil nos dice que esa renovación es sin cesar "asombrosa" (étonnante), es decir que el asombro es tal en la medida de nuestra ignorancia y que somos, debido a nuestra impotencia para anticipar y evitar los estados por venir de la existencia, radicalmente ignorantes. En esto Vogel acierta al afirmar que en la noción de lectura de S.Weil, hay una permanente relación cambiante entre sujeto perceptivo y mundo. En efecto, el individuo está sin cesar sorprendido, bruscamente desestabilizado en sus tentativas de aprehender el mundo:

Lo que llama la atención de S.Weil es el hecho que las sensaciones provocan una alteración cuyo rasgo distintivo es lo repentino, la rapidez. Debido a su carácter imprevisto, inmediato y brusco, esta operación afecta el cuerpo antes que el espíritu pueda intervenir para pensarla. Sentir es pues padecer una acción física que nos sorprende y nos modifica en un instante (Vogel, 2010, p. 202).

Si nuestra condición nos impone sólo poder experimentar en un mismo instante un solo estado de la existencia, ¿qué sucede con esos estados pasados y futuros? ¿Cuál es su régimen ontológico? ¿Podemos considerarlos existentes? O acaso, al calificar esos estados como existentes, ¿no estamos empleando diferentemente la palabra existencia? Inclinémonos sobre un pasaje que nos conduce a abordar el término *existencia* en estos dos sentidos: "El pasado no puede no haber sido, incluso cuando toda mente lo haya olvidado; y sin embargo no es la existencia la que recuerda. ¿Pero no conservó ella huellas del pasado?" (Weil, 1988, p. 78).

En un primer abordaje de ese pasaje, pensamos que S.Weil no se sirve del término de existencia en el sentido de existencia en sí, sino para referirse a dos sentidos que incumben a la noción de existencia para el espíritu, a saber: la existencia del mundo para un espíritu que la haya percibido, y la existencia susceptible (en potencia) de ser percibida por un espíritu (es decir que no haya sido percibida efectivamente). Así, cuando ella dice que "el pasado no puede no haber sido", y añadiendo "incluso cuando toda mente lo haya olvidado" (Weil, 1988, p. 78), se refiere a que ese pasado, susceptible de ser percibido por espíritus (es decir, de conformidad con su percepción), fue existente bajo dos perspectivas: incluso cuando espíritus particulares, habiéndolo percibido, pudieran en el futuro recordarlo u olvidarlo, y, también, incluso cuando ningún espíritu particular lo hubiera percibido. Porque cuando ella dice que "no es la existencia la que recuerda", preguntándose justo después "¿Pero no conservó ella huellas del pasado?" (Weil, 1988, p. 78), no se está refiriendo a aquello en lo cual se transformó la existencia pasada en la memoria de un espíritu particular, sino más bien se refiere a aquello que devino esa existencia susceptible de ser percibida por un espíritu, independientemente de toda memoria de un espíritu particular. Se trata de esa presencia (mundo) susceptible de imponérselo a todo espíritu, presencia que cesaría de acordarse de sus estados pasados, es decir que ya no estaría en la facultad de imponerlos a un espíritu, si acaso se presentase alguno en el instante presente para intentar percibirlos. Ahora bien, siempre en este sentido, S.Weil formula esta pregunta para señalar que todo estado presente, susceptible de ser impuesto a todo espíritu, está ligado necesariamente a los estados pasados.

La filósofa señala entonces que incluso si a cada instante sólo tenemos que habérmolas con un estado de la existencia, a saber, su estado presente, este último nos impone a la vez la ausencia tanto de todos sus estados pasados como de los futuros, y, pese a ello, habría en él un nexo con todos esos estados ausentes. No obstante, según S. Weil, ese nexo no está ni directa ni simultáneamente estable-

cido con todos los estados de la existencia, sino solamente con el estado inmediatamente precedente y con aquel inmediatamente posterior:

Sería absurdo decir que un estado de la existencia está determinado por el instante precedente; ¿pues cómo aquello que es indefinido estaría determinado? Pero habríamos podido decir que cada instante está ligado a aquel que lo precede inmediatamente y a aquel que lo sigue inmediatamente; porque si la existencia es indefinida, ella es también continua en el tiempo y en el espacio. No hay corte en la existencia; así como Dios mismo no puede hacer que lo que existe no haya existido, asimismo Él no puede hacer que aquello que ha inmediatamente precedido al instante presente no haya existido. Lo que va a existir está envuelto de la misma manera en lo que existe, sin que el espíritu tenga algún medio de conocerlo, a no ser que lo viva (Weil, 1988, pp. 78-79).

Si un estado dado de la existencia es indefinido, y por ende no determinado por el estado que lo precede, es porque para nosotros ningún estado presente está cercado o limitado abruptamente por el estado que lo precede. Así, dos estados sucesivos no estarían separados entre sí por un verdadero límite que tradujese una ruptura, una discontinuidad, sino más bien por un nexo que los une en una continuidad inmediata, ininterrumpida. Pero si hay continuidad de la existencia, tanto en el tiempo como en el espacio, el espíritu no puede juntar los diferentes lugares o momentos simultáneamente porque su condición lo obliga a estar en un solo lugar a la vez, y a acceder a un solo estado de la existencia a la vez, cualquiera que sea el lugar que ocupe en un momento dado.

A pesar de que sea fácil percibir la continuidad en el espacio, puesto que podemos mantener a la vista un lugar mientras observamos otro, y constatarlos unidos por una continuidad de materia ininterrumpida (lo cual es ciertamente la realidad de la física clásica; mas no de la física cuántica), en el tiempo perdemos de vista los diferentes momentos. No podemos comparar efectivamente dos momentos porque a cada instante, estamos en la sucesión. Ésta nos hace experimentar la continuidad entre el momento pasado y el momento presente, pero nos obliga al mismo tiempo a concebir su ruptura, porque uno de los elementos de la comparación se desvanece cuando el siguiente se hace ver. Es lo que entiende S.Weil cuando dice que el espíritu no tiene ningún medio para conocer el estado futuro si no es viviéndolo, porque si bien experimentamos sin cesar la continuidad entre dos momentos sucesivos, esta continuidad nos esconde siempre uno de los elementos que la componen. Así, cuando en un lado un instante presente nos es entregado, el instante pasado se nos sustrae por el otro lado. La existencia no plantea pues simultáneamente la presencia de todos sus estados, y sin embargo, estos últimos nos parecen reales a causa de la presencia continua de la existencia y a causa de nuestra memoria. Y, paradójicamente, a pesar de que esta impresión de realidad es fuerte, nos parece que en cierta forma, al volverse pasados los estados, su realidad se debilita hasta borrarse. Pero puesto que lo que es pasado en algún momento fue, ¿qué sucedió con él?

3. La ruptura de la continuidad y la eternidad del mundo

El estado presente, puesto que tiene un nexo inmediato con el estado pasado y con el estado futuro, ¿no es entonces, a cada instante, la condensación de todos los tiempos que se imponen al espíritu? ¿Y por qué entonces experimentamos el cambio si hay un nexo de continuidad entre todos los tiempos? ¿Qué es lo que persevera en la continuidad y qué es lo que suscita su ruptura? S.Weil escribe:

Pero si ese pasado y ese porvenir de las cosas se imponen, en su ausencia sin cesar irreparable, con la misma fuerza que la presencia de aquello que existe, significa que para la existencia no hay ni pasado ni porvenir. El pasado, cualquiera que haya sido, es absolutamente irreparable, porque a todo momento la existencia olvida absolutamente. El porvenir existirá, y en ese momento yo sabré

por donde tomarlo; pero el pasado ya no existirá. Decir esto, es aún decir que la existencia existe...
(Weil, 1988, p. 79).

Hasta ahí, S.Weil se refería al término de existencia en los dos sentidos del término ya señalados. Ahora bien, al plantear esa existencia no susceptible de ser percibida por el hombre y que no obstante existe en el pasado y en el porvenir, ¿no está S.Weil sirviéndose de un tercer sentido de este término que parecía ausente en su procedimiento (que hasta ahora venía siendo kantiano)? ¿No está ella refiriéndose a la existencia, como la existencia en sí? Porque si ella muestra que ciertamente la existencia no coloca la presencia de todos sus estados a la vez, señala, no obstante, la verosimilitud del hecho de que ese pasado que ha sido y ese porvenir que será “se imponen, en su ausencia sin cesar irreparable con la misma fuerza que la presencia de aquello que existe”. Esa fuerza es la fuerza de su realidad. Porque en ausencia del pasado y del porvenir su fuerza sería igual a aquella de “la presencia de aquello que existe” (Weil, 1988, p. 79).

Es así como, en ese complejo pasaje, S.Weil emplea al mismo tiempo los tres sentidos del término existencia que evocamos. Recapitemos: en primera instancia, porque es a un espíritu particular al que la existencia impone en acto su presencia, así como la ausencia (también en acto) de existencia del pasado y del porvenir. En segunda instancia, es en el sentido de la existencia susceptible de ser vivida por todo espíritu en general, que S.Weil dice que “la existencia olvida absolutamente” (Weil, 1988, p. 79), puesto que se trata de la realidad que podría experimentarse por cualquier espíritu humano respecto a la desaparición de los momentos pasados. Y en tercera instancia, al afirmar que hay continuidad inmediata entre los estados de la existencia, y dejando entender que la única ruptura aparente está debida a nuestra manera de experimentar el presente, ¿no está ella admitiendo una existencia temporal continua que afirmaría su fuerza, sean cuales fueren sus estados, presentes o no? Con esta sola salvedad de que todos aquellos otros estados, aparte del que se nos presenta en acto, nos hacen aprehender esa fuerza de imposición como negación, como ausencia. En esta reflexión sobre el tiempo continuo, indefinido e indeterminado, ¿no hay elementos que describen lo que sería el tiempo en sí? Pues pareciera hablarse de un tiempo que no se impondría a sí mismo su propia presencia (como sí lo hace con nosotros), sino que simplemente es su presencia continua, indefinida, indeterminada, y por ende, sin distinción alguna entre pasado, presente y porvenir. Eso implicaría, entonces, la idea de eternidad, porque habría una reiteración permanente de todos los instantes, inmóviles, a la manera de puntos en el espacio. Es en otro pasaje que S.Weil plantea la tensión entre lo inmóvil y el cambio, a partir de una reflexión simultánea entre lo que es la existencia en sí y lo que es la existencia para el hombre:

Nada puede ser diferente de lo que es porque no hay dos maneras de ser libre; y nada es previsible, porque lo previsible, no es libre. Todo eso pertenece a lo bello, es decir al objeto en cuanto que es objeto. Pero, puesto que no hay dos maneras para Dios de ser libre, ¿por qué el universo no está eternamente presente? ¿Por qué hay cambio? Eso no pertenece al objeto en cuanto que es objeto, sino en cuanto que es existente (Weil, 1988, p. 300-301).

Como podemos apreciarlo, S.Weil se sirve de la hipótesis de un Dios fuera del tiempo, con el fin de pensar más adecuadamente una eventual naturaleza en sí. Ahora bien, si ella plantea esos dos factores (Dios atemporal y naturaleza en sí) es para abordar mejor la existencia que es propia del hombre. Ella necesita plantear la libertad y la necesidad absolutas de esa naturaleza en sí. En esa perspectiva de una naturaleza en sí enteramente libre (como expresión de la absoluta libertad de Dios), las cosas quedarían sin la posibilidad de ser diferentes a como son. Así, por un lado, tenemos la libertad de la naturaleza en sí que es una y necesaria (lo cual es asombroso y, digámoslo, paradójico, porque ¿qué es una libertad que no tiene la opción de ser diferente a como es?), libertad que no le es dada al hombre; estaríamos habiéndonoslas con una naturaleza (o universo) que estaría *eternamente presente*. Y de otro

lado, tenemos la existencia que se manifiesta en el tiempo, es decir ahí en donde las cosas no están eternamente presentes. Dicho esto, S.Weil plantea un tercer término que es mediación entre los dos primeros, a saber aquello que es del ámbito de lo bello, "lo bello, es decir al objeto en cuanto que es objeto" (Weil, 1988, p. 300-301). En esta tercera vía o perspectiva, el objeto nos da una idea de la eternidad, a pesar de que es la realidad espacial la que nos permite asirlo. Cabe señalar en este punto que Gabellieri hizo un estudio notable sobre las tres instancias de acceso a la eternidad en la concepción de la historia de S.Weil:

Pero lo que crea el valor del pasado, no es el hecho de que sea pasado, pero que haya, al contrario, en él otra cosa además del pasado... Así, si una obra de arte puede ser admirada siempre, si un amor puede durar toda una vida e iluminar otras vidas, es porque hay en ellos algo eterno... Lo que crea el valor del pasado, es que él es portador de eternidad y que así él le permite a una fidelidad creadora prolongar el pasado en porvenir (Gabellieri, 1985, p. 264).

Teniendo lo anterior en mente, sigamos con la continuación del pasaje de S.Weil:

En efecto, considerar el universo como bello, es considerarlo bajo el aspecto de la eternidad y por conocimiento del tercer género; es considerar toda la sucesión de los eventos pasados y por venir como eternamente presente, del modo en que Dios puede considerarla; es en fin considerar el tiempo bajo el modelo del espacio, no bajo una o dos, sino bajo tres dimensiones (Weil, 1988, p. 300).

Lo vemos, percibir la belleza (*beauté*) equivale para S.Weil a que uno se ponga a la vez en el lugar de Dios en la contemplación de la naturaleza en sí, y en el lugar que corresponde al hombre, o dicho de otro modo, a la condición de existir en el tiempo. Sin embargo, debemos ser conscientes de que en esta cita S. Weil no afirma la existencia de una divinidad (recordemos además que en su primera juventud ella era agnóstica). Lo que es indudable es que realiza un ejercicio teórico para pensar el mundo, ciertamente con cierta ambigüedad. Recordemos asimismo que el tiempo y la belleza eran para S. Weil dos elementos irreductibles a todo racionalismo. Y en ese sentido, Kahn tiene razón cuando dice que pese a ello, esas dos instancias instauran "su horizonte ético y metafísico" en el universo humano (Kahn, 1985, p. 221).

Ahora bien, no es gratuito que S.Weil evoque la idea espinosista del conocimiento de tercer género, a través del cual el individuo intuiría la esencia de las realidades particulares, que no obstante estarían inscritas en la existencia, es decir en el flujo del tiempo. Dicho esto, no perdamos de vista que S.Weil era profundamente kantiana en su primera época. Como observa Müller, a "S.Weil, se le ha caracterizado por sus influencias más notorias, diciendo... que es en parte... kantiana" (Müller, 2001, p. 92). Añadamos que no solamente ella validaba el sistema kantiano en su integralidad, sino que empleaba con una total aceptación los términos de la CRP para referirse al tiempo: "Kant veía en el tiempo, como en el espacio, una forma *a priori* de la sensibilidad; y hay que afirmar antes que nada que ese análisis de Kant es verdadero así como el resto de su obra" (Weil, 1988, p. 74).

Cuando ella dice, a la manera de Kant, que el tiempo y el espacio son las formas de la sensibilidad, ella entiende que éstas son los substratos que envuelven el conjunto de las leyes para que algo exista en el ámbito fenoménico, o dicho en otras palabras, en el conjunto de las condiciones de posibilidad que rigen la realidad de toda cosa existente. Pero la posibilidad de ponerse en el lugar de Dios, es decir la de aceptar el enfoque espinosista, implica un giro respecto a la perspectiva kantiana. Remitámonos a la proposición XLIV de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza: "No es de la naturaleza de la Razón considerar las cosas como contingentes, ella las considera al contrario como necesarias". Y también el corolario II: "Es de la naturaleza de la Razón percibir las cosas bajo cierta especie de eternidad (*Sub quadam aeternitatis specie*)" (Spinoza, 2004, p. 163-164.)

Si hablamos de un giro es porque aceptar el enfoque espinosista supone que el hombre podría aprehender la cosa en sí: su esencia eterna. Es lo que señala S.Weil al decir que esa perspectiva nos obliga a "considerar el tiempo bajo el modelo del espacio, no bajo una o dos, sino bajo tres dimensiones" (Weil, 1988, p. 300). Es manifiesto que S.Weil tiene en su mente a Kant cuando éste señala, en la *Estética trascendental*, que nos representamos el tiempo a través de una representación espacial, una línea prolongada al infinito. Kant afirmaba que:

El tiempo no es más que la forma del sentido interno, es decir de la intuición que tenemos de nosotros mismos y de nuestro estado interior... Es precisamente porque esa intuición no brinda ninguna figura que debemos contrarrestar esa carencia con analogías y que nos representamos la sucesión del tiempo mediante una línea prolongada al infinito, en la cual lo diverso constituye una serie que sólo posee una dimensión, y que atribuimos propiedades de esa línea a todas las propiedades del tiempo, con esta salvedad que las partes de la primera son simultáneas, mientras que las del segundo son siempre sucesivas (Kant, 2001, p. 128).

Sin embargo, esta representación implica solamente una dimensión. Es por ello que S.Weil subraya el rol de la tercera dimensión, puesto que si en el espacio la tridimensionalidad está ligada a la espacialidad del objeto, transpuesta en el tiempo, esta tercera dimensión implicaría la eternidad de su esencia nouménica. Es ese tipo de conocimiento el que Kant no admite, pues sale del ámbito de la experiencia posible. A este respecto, Gabellieri muestra cómo la joven S.Weil halló en Kant un punto de equilibrio entre el idealismo de Descartes y la propuesta de Spinoza, quien consideraba posible el acceso intelectual a las cosas en sí a través del conocimiento de tercer tipo: "Entre Spinoza y Descartes, S. Weil iba a buscar su vía... La opción es entonces la de una filosofía de lo finito, en la cual la determinación empírica del hombre es insuperable" (Gabellieri, 2003, p. 52).

En síntesis, esta posición ecléctica le permite a S.Weil establecer una observación original de lo que son el tiempo y el espacio:

El momento presente está en el centro del tiempo, así como todo objeto que observo en el centro del espacio; pero lejos de excluir pasado y porvenir, los contiene, así como todo objeto contiene todo el universo. Lo cual conduce a formular esta idea, que es la idea central sobre este asunto: que, si el tiempo es la forma de la existencia, la forma del objeto es el espacio de tres dimensiones (Weil, 1988, p. 300-301).

S.Weil plantea acá esa contradicción de la condición humana en la cual, simultáneamente, nos es dado percibir la realidad de la existencia y la del objeto; realidades opuestas en que la una (la existencia) niega lo que la otra plantea, a saber la inmovilidad que supone el objeto. A este respecto es enriquecedora la observación de Dreyfus, quien cita a S. Weil, subrayando el importante papel que para ella juega la contradicción en la filosofía: "la contradicción es el despertar del espíritu... es verdadera cuando es irreductible, inevitable, cuando la supresión de un término desemboca en destruir o vaciar de su substancia el otro término" (Dreyfus, 1951, p. 149).

Por ende, Weil muestra que el hombre está entonces en una tensión entre dos temporalidades opuestas: una que es espacializante (la del objeto), y una que es puramente temporal (la de la existencia). Está pues en una situación intermedia entre dos tiempos que él concibe (la eternidad y el cambio), en la cual él puede encontrar una mediación, a saber el objeto en la existencia. En este punto se torna esclarecedor el análisis de Müller, quien aborda las temporalidades de la belleza y el sufrimiento en la obra weiliana:

En la contemplación de lo Bello aceptamos la belleza y esperamos que perdure. Contemplar lo Bello da una idea de lo que puede ser la eternidad. El sufrimiento, al revés, abre la puerta a la des-

trucción del yo mediante la consciencia del tiempo pasado en sufrir. Mientras que la contemplación trasciende al hombre, el hombre que sufre no puede pensar sino en su sufrimiento (Müller, 2001, p. 94-95).

Habiendo trazado este itinerario, ahora podemos apreciar con mayor claridad cuáles fueron las implicaciones que tuvo la reflexión temprana de la presencia del mundo de Simone Weil en sus trabajos de madurez, en lo concerniente a lo político, lo ético y lo existencial. Hay que decir que las relaciones tensas que la joven Weil identificaba entre mundo y sujeto; entre eternidad y tiempo; y entre presencia y ausencia, fueron madurando hasta cristalizarse, por ejemplo, en la noción del arraigo (*enracinement*) que se manifiesta en su obra programática epónima *L'Enracinement*. En efecto, el aporte y objetivo último de Simone Weil, plasmado en esta obra y en buena parte de sus trabajos de madurez, consiste en haber tratado de reorientar a los hombres y mujeres de su época fratricida hacia obligaciones morales fundamentales y hacia una organización del mundo del trabajo que les permitiese vivir en paz. Sus cavilaciones de juventud sobre la presencia del mundo y la del hombre en éste, poco a poco se irán concretizando en una compleja visión sociopolítica en la cual el ser humano podría encontrar mediaciones entre su vida espiritual y su entorno material, siempre y cuando lograra reducir el abismo entre trabajos de ejecución y trabajos de coordinación. La revaloración del hombre y la sociedad sería posible, según ella, si el trabajo manual se dignificara mediante la eliminación de las labores serviles y mediante la emancipación de las capacidades intelectuales del obrero no calificado. Sus aforismos de los *Cahiers* también darán cuenta de la necesidad de suscitar nuevas formas de conexión entre el presente del hombre moderno y el pasado de las grandes civilizaciones (griegos, cátaros, Egipto, India y China antiguas), cuyas grandes conquistas intelectuales habrían sido poco o mal interpretadas. En síntesis, el ideal supremo de S. Weil, que apenas se esboza en su filosofía de juventud, consistió años después en encontrar y proponer ideas para concebir un mundo social y político en el cual el hombre pudiera y deseara estar presente, un mundo sociopolítico que pudiera reducir el margen de acción del implacable imperio de la fuerza (*force*), cuyas nefastas formas de manifestación son la opresión social y la guerra.

Conclusión

Nuestro estudio se centró en la cuestión del tiempo en la filosofía weiliana, en particular en uno de los mayores problemas que, a este respecto, fueron planteados en la primera época del trabajo de esta filósofa, a saber, el de la presencia del mundo.

Vimos que si, para esta autora, el tiempo es la dimensión estructuradora de nuestra intuición de la realidad, la relación primera que se instala sobre esa base es una dualidad ontológica: el sujeto y el mundo.

Ahora bien, el hombre sólo aprehende el mundo a través de un despliegue temporal cuyos hitos son el pasado, el presente y el futuro. De manera general, lo que quisimos poner de relieve es que, en última instancia, S. Weil supo distinguir que nuestro sentido de la realidad depende de la relación que establecemos con la presencia del mundo, y con su corolario, nuestra presencia en éste. Es por ello que la noción de presencia es clave para comprender adecuadamente la concepción del tiempo de la primera época de Weil. Es gracias a esta toma de consciencia del mundo que aprehendemos la alteridad que nos envuelve, esa entidad exterior y extraña que nos hace experimentar nuestra impotencia radical respecto a ella. En efecto, el mundo, en cuanto entidad que está ahí, se impone al hombre a través de y en el presente. Igualmente, pudimos concluir que para S. Weil el mundo, al afirmar su presencia, coloca simultáneamente (como un cartesianismo a contrapelo) a los ojos del sujeto que lo concibe, la presencia de nuestra existencia singular. La continuidad del mundo reflejaría entonces la reiteración de nuestro yo presente.

Por otro lado, pusimos en evidencia la paradoja weiliana de la continuidad del mundo, la cual implica la permanencia del cambio. Así, vemos que esa paradoja nos remite a la idea de un todo cuyas partes fuesen portadoras de la diferencia. Ahora bien, a ese respecto, S.Weil nos conduce a ciertas preguntas que ella misma no resuelve: por ejemplo, ¿puede pensarse el estatus ontológico del mundo sin considerar la percepción humana? ¿El mundo es en sí y para sí eterno en cuanto totalidad, pero presente y continuo para el ser humano? Porque hay que decir que la consciencia weiliana de la presencia del mundo solamente tiene sentido en una acepción relativa, es decir solamente respecto a una consciencia que pueda recibirla y concebirla. En ese sentido, ¿se puede entonces hablar de un tiempo y de una presencia del mundo desnudo? Se trata en todo caso de una zona rica de interrogantes que S.Weil sólo resolvió parcialmente.

De otra parte, a lo largo de nuestro artículo intentamos dilucidar la idea weiliana de la existencia sin cesar renovada y la del sujeto sin cesar asombrado. Para esto, pudimos servirnos de la noción de ausencia como figura de contrapunteo respecto a la de presencia: nuestro análisis nos permitió comprender que para S. Weil, si el mundo se impone en el presente, éste impone igualmente su ausencia. En efecto, las leyes de la existencia nos someten a perder de vista los estados pasados del mundo y a no discernir todavía los del futuro. Ahora bien, pudimos observar que esta condición de la necesidad temporal determina al ser humano a vivir solamente en un permanente estado de asombro. Lo cual nos conduce a concluir que nuestro destino es el de vivir en una estructural ignorancia del mundo y de nosotros mismos.

Dicho lo anterior, una de las mayores dificultades destacadas por nuestra investigación es aquella en la que desemboca la joven S.Weil cuando evoca la idea de la existencia indefinida e indeterminada. Ésta se contrapone a la observación de la filósofa concerniente al hecho de que el pasado determina el presente. En efecto, es difícil concebir que la fuerza de la influencia del pasado determine el presente cuando la causa (el momento pasado) de dicha fuerza cesa de presentarse. ¿Cómo casar la idea de presencia del mundo con la de persistencia del pasado? En fin, ¿cómo comprender la postura weiliana según la cual un mundo es indeterminado cuando se considera que el pasado determina el presente?

Hay que decir que siguiendo el pensamiento de S.Weil, se termina por cuestionar la realidad objetiva de los límites temporales percibidos por el hombre. En ese sentido, nuestro estudio nos reconduce a una de las preguntas cruciales en la historia de la filosofía: ¿el instante presente es una ruptura objetiva (perteneciente al mundo) o más bien un límite perceptivo propio al equipamiento de la comprensión humana?

Adicionalmente a esas reflexiones, en este trabajo nos detuvimos en la relación entre tiempo y necesidad, dimensiones que son casi equivalentes en la filosofía de S.Weil (sobre todo en su última época). Dicho lo anterior, llegamos a un terreno problemático en la concepción weiliana de la libertad del mundo. Si para nuestra autora la existencia es indeterminada, y por lo tanto, en cierto sentido libre, ella nos habla también de una libertad de la naturaleza que sería una y necesaria. Tenemos pues que habérmolas, una vez más, con una concepción filosófica paradójica. Porque si bien es cierto que ella considera que el mundo tiene sólo una manera de ser libre, en lo que concierne a la naturaleza, ella estima que la libertad y la necesidad son una sola y misma cosa. Vemos así que en esa libertad unívoca hay rasgos comunes con la concepción leibniziana del mundo existente como siendo el mejor de los mundos posibles, es decir como habiendo sido la opción (la combinación) más perfecta posible. Salvo que, por lo menos en esta primera época, S.Weil no plantea aún la idea de un Dios creador del mundo (como sí lo hará frecuentemente en sus últimos escritos).

Pese a lo anterior, esto no le impide conceder una perfección a la libertad de la naturaleza. Lo cual nos conduce a establecer que S.Weil se desplaza entre dos perspectivas: la de la temporalidad humana y la de la naturaleza en sí. Extraña tensión que nos hace ver que, desde su primera época filosófica, S. Weil comenzaba ya a abrir sus consideraciones sobre la naturaleza y sobre el hombre, más allá de la experiencia posible en el sentido kantiano. Apertura que, ya lo vimos, se completaba con su idea de la eternidad en el ámbito de lo bello. No es anodino, de hecho, que ella ligue a esta experiencia de la eternidad estética la noción espinosista del conocimiento de tercer género. Ciertamente S.Weil soste-

nía, a la manera de Kant, que el tiempo y el espacio son las formas de la sensibilidad, es decir que son dimensiones cuya realidad sólo tiene sentido respecto al hombre. Sin embargo, Weil tendía a servirse ya de una perspectiva de lo absoluto¹, es más, de una perspectiva divina. Y en ese sentido cabe preguntarse: ¿Era esto a sus ojos un mero ejercicio del pensamiento, una simple hipótesis?

Referencias

- BRISSEAU, L. 2013. Le travail de Simone Weil sur le *Timée* de Platon". *Les Cahiers Simone Weil*, **36**(3): 233-248.
- CASPER, B. 1985. Le temps sauvé. *Les Cahiers Simone Weil*, **8**(3): 233-343.
- DAVID, P. 2012. L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale? *Les Cahiers Simone Weil*, **35**(1): 29-88.
- DESCARTES, R. 1953. *Œuvres et lettres*. Paris, Gallimard, 1424 p.
- DREYFUS, D. 1951. Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil. *Les Études Philosophiques*, **6**(2/3): 149-160.
- GABELLIERI, E. 1985. Le sens de l'historicité chez Simone Weil. *Les Cahiers Simone Weil*, **8**(3): 253-272.
- GABELLIERI, E. 2003. *Être et don. Simone Weil et la philosophie*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Paris, Éditions Peeters, 518 p.
- KAHN, G. 1985. La dialectique du temps chez Simone Weil. *Les Cahiers Simone Weil*, **8**(3): 221-239.
- KANT, I. 2001. *Critique de la Raison Pure*. Paris, Flammarion, 750 p.
- KÜHN, R. 2010. Unidad reflexiva y ontológica de lo real en Simone Weil. *Les Cahiers Simone Weil*, **33**(4): 511-542.
- MÜLLER, W. 2001. Simone Weil et la question de l'histoire du salut. *Les Cahiers Simone Weil*, **24**(2): 89-102.
- NARCY, M. 1967. *Simone Weil, Malheur et Beauté du Monde*. Paris, Éditions du Centurion, 136 p.
- PLATON. 2008. *Timée*. Paris, Flammarion, 2204 p.
- SPINOZA, B. 2004. *L'Éthique*. Paris, Gallimard, 400 p.
- VETÖ, M. 1997. *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*. Paris, L'Harmattan, 168 p.
- VILLELA-PETIT, M. 2010. Simone Weil et Edmund Husserl Convergences. *Les Cahiers Simone Weil*, **23**(4): 489-510.
- VOGEL, C. 2010. La lecture comme réception et production de sens. *Les Cahiers Simone Weil*, **33**(2): 201-214.
- WEIL, S. 1972. *Cahiers II*. Paris, Plon, 430 p.
- WEIL, S. 1988. *Œuvres complètes. Tome I, Premiers écrits philosophiques*. Paris, Gallimard, 456 p.

Submitted on November 6, 2020.

Accepted on March 1, 2021.

¹ Pascal David sostiene que "para decir ese absoluto, Simone Weil emplea una constelación de términos cuyos usos difieren y no son equivalentes: 'incondicionado', 'infinito', 'ilimitado', 'transcendente'; también se menciona el 'bien', 'el amor', 'Dios'... Con los años, será pues un término cada vez más utilizado por Weil para referirse al bien absoluto, es decir a una transcendencia ética asociada a la idea de un Dios ausente de la naturaleza, en suma, a lo sobrenatural" (David, 2012, p. 30-31).