

La idea de cambio en la filosofía temprana de Simone Weil

Juan Manuel Ruiz Jiménez

Universidad del Norte

juan@uninorte.edu.co

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

Resumen: Teniendo en cuenta que toda la obra de Simone Weil está atravesada por hondas reflexiones sobre el tema del tiempo, por cuanto para ella se trató siempre de la instancia ontológica y cognitiva a partir de la cual cobra sentido el sentimiento de la realidad humana, en el presente artículo nos ocuparemos de esclarecer el concepto de cambio, el cual fue determinante en su filosofía temprana, y que, creemos, dilucida las categorías temporales de la época de madurez de esta filósofa. Para alcanzar este objetivo, nos centraremos en estudiar la condición epistemológica dual de la percepción humana que plantea esta pensadora en algunos textos clave de su época de juventud –cambio presente en todo fenómeno percibido en el tiempo y el espacio, e inmovilidad del objeto pensado– y sus implicaciones en la comprensión humana del mundo.

Palabras clave: cambio; tiempo; percepción; Simone Weil; comprensión

Abstract: “The Idea of Change in Simone Weil’s Early Philosophy”. Given that Simone Weil’s oeuvre is characterized by profound reflections on time, which she consistently regarded as the ontological and cognitive instance through which the feeling of human reality acquires meaning, this paper seeks to elucidate the concept of change, which plays a central role in her early philosophy and, in my view, sheds light on the temporal categories of her later work. To achieve this, I examine the dual epistemological condition of human perception posited by Weil in several key texts from her early period –namely, the change present in all phenomena perceived in time and space, and the immobility of the object of thought–. Additionally, I explore the implications of this concept for human understanding of the world.

Keywords: change; time; perception; Simone Weil; understanding

Introducción

Durante su periodo de formación filosófica, Simone Weil estuvo intrigada por la condición dual de la percepción humana que su maestro Alain¹ le hizo conocer en sus cursos², y que este ilustraba mediante el revelador ejemplo de la caja cúbica, a su vez retomado del profesor Lagneau³. Este consistía en que, si bien cuando se presenta a nuestros ojos un objeto cúbico (p. ej., una caja) y lo observamos desde diferentes ángulos (p. ej., haciéndolo rotar) solo logramos ver una perspectiva o corte de la configuración total de la caja, es, no obstante, patente que nuestra mente sí aprehende su forma cúbica. Fue probablemente a través de este procedimiento epistemológico escalonado, que Weil empezó a tomar consciencia del papel que juegan los cambios de perspectiva en la percepción humana. En ese sentido, comprender el concepto de cambio la llevó desde muy joven a interrogarse sobre sus fundamentos, a saber, el tiempo y el espacio. Si el tiempo fue un tema mayor de su obra es porque estructura nuestro sentimiento de la realidad: “Hay que creer en la realidad del tiempo. De lo contrario soñamos”⁴. Dicho esto, si bien abordaremos algunos aspectos de la filosofía weiliana del tiempo, nos limitaremos al problema del cambio y su influjo en la percepción.

Podríamos sintetizar dicho problema así: ¿cómo es posible que, al percibir todo fenómeno, aprehendamos simultáneamente su realidad cambiante y la

¹ Villela-Petit (2009) recuerda que para los filósofos que más admiraba Weil la percepción era un asunto crucial: “uno constata que, viniendo luego de Kant, Lagneau y Alain por un lado, y Husserl por el otro, todos estuvieron confrontados con el problema de la percepción” (Villela-Petit, M., “Simone Weil et Edmund Husserl: convergences, in Simone Weil et la philosophie du XXe siècle”, p. 491).

² Revilla (2020) menciona la “incuestionable relevancia (de) la relación con (Alain), que ‘fue para ella su maestro’, al que debe ‘una parte esencial de su pensamiento’ ya que, al parecer, su enseñanza borraba toda enseñanza filosófica anterior, según el testimonio de Simone Pétrement, biógrafa, amiga y compañera de estudios de Simone Weil” (Revilla, C., “Simone Weil, discípula de Alain”, p. 51).

³ En su última época, Weil pensaba incluso que, luego de pasar de la percepción de una perspectiva de una caja a la comprensión de su forma cúbica, a su vez, esta última llevaría nuestra mente a aprehender un cubo más general que englobaría las propiedades de todos los cubos particulares, en una progresión que remontaría hasta Dios: “Cubos. Cubos de cubos. Etc. Cada vez hay uno más real, hasta llegar a Dios”. Véase Weil, S., *Œuvres complètes, TOME VI, volume 2, Cahiers La Science et l'impensable (septembre 1941- février 1942)*, 1997, p. 488.

⁴ Weil, S., *Cahiers II*, pp. 212, 251.

inmovilidad del objeto que lo estructura? Para apuntarle a esa inquietud, sin duda Weil tenía presentes algunas de las reflexiones más profundas que se realizaron al respecto, como la del devenir en el *Teeteto*⁵ o la de la diferenciación que Aristóteles establece entre forma y materia en su tratado *Acerca del Alma*⁶.

Nuestro objetivo es pues analizar el problema del cambio en algunas de las reflexiones tempranas de Simone Weil, pues consideramos que este ejercicio da claves importantes para entender adecuadamente su filosofía del tiempo y la percepción⁷. Asimismo, estimamos que evidenciar lo problemático que fue para la joven Weil el concepto de cambio, resultará útil para comprender mejor varias de sus categorías ontológicas más importantes que solo aparecerán en su época de madurez, como las de decreación (*décréation*), mediación (*médiation*) y arraigo (*enracinement*)⁸.

Establecidas nuestras intenciones y motivaciones, a continuación, realizaremos nuestra pesquisa a través de las siguientes dimensiones: I. Concebir la abolición del tiempo; y II. La comparación en el tiempo.

1. Concebir la abolición del tiempo

Analizando la dualidad de la percepción humana (cambio del fenómeno e inmovilidad del objeto pensado), Weil plantea dos hipótesis en que el tiempo es considerado bajo dos situaciones límite: el cese del cambio del mundo y la inmovilidad cíclica de la historia.

⁵ “Efectivamente, nada es jamás sino que está siempre en proceso de llegar a ser” (*Teeteto* 152d).

⁶ Aristóteles muestra que al percibir las entidades no vemos su materia sin forma, ni su forma sin materia. Pues si bien la materia parece maleable y en movimiento, se presenta siempre bajo unas regularidades formales que no son perceptibles en sí mismas, sino revestidas de materia (*De anima*, 412a).

⁷ La percepción, y de forma general la fenomenología, es crucial para entender el pensamiento de Weil. Con razón Kühn (2010) anota que en Weil hay “una fenomenología reflexiva en el sentido amplio del término, ligada a una hermenéutica metafísica” (Kühn, R., “Unité réflexive et ontologie du réel chez Simone Weil, in Simone Weil et la philosophie du XXe siècle”, p. 512).

⁸ Gabellieri (2003) articula esta polifonía de nociones con el concepto del ser: “¿Los conceptos de mediación, decreación, contradicción, trabajo, no remiten en efecto... a una cierta experiencia del ser y de la relación a la verdad del ser? ¿Y no es entonces... la cuestión del ser y de los múltiples sentidos del ser, que podría, esclareciendo el contraste entre esas diferentes lecturas, esclarecer asimismo el itinerario del pensamiento de S.Weil y su pensamiento último?” (David, P., “L’absolu peut-il faire l’objet d’une science expérimentale?”, p. 15).

1.1. La hipótesis del cese del cambio

“En primer lugar, la existencia indefinida en el espacio, pero inmóvil y sin cambio, ¿qué sería? ¿Quién nos dice que en una hora las cosas no dejarán de cambiar? La mente se niega a creerlo; pero no es la imaginación la que rechaza esta hipótesis; tampoco lo hace el entendimiento, al que, por vocación, solo le gusta lo inmóvil; es la reflexión sobre la existencia. Esta imposibilidad no le es conocida por el razonamiento, ya que el razonamiento solo concierne a la esencia, sino por el sentimiento; sin embargo, este sentimiento se traduce en una especie de dialéctica. Este momento en el que el tiempo cesará (ya que el tiempo es solo la forma del cambio), ¿por qué se colocaría en un día en lugar de en otro? No es en el cambio en el que se puede encontrar la causa de la inmovilidad; un cambio existente es prueba de cambios indefinidos; ahora bien, es de hecho que el cambio existe”⁹. Este pasaje describe la temporalidad específica de las diferentes facultades de la mente y señala que la hipótesis de la inmovilidad del mundo sería conforme a la temporalidad del entendimiento (regido por relaciones lógicas fijas) y a la de la razón (que busca las esencias permanentes de las cosas). Asimismo, Weil evoca la capacidad de la imaginación para producir imágenes, una de ellas es la de un universo inmóvil. Pero este enfoque podría sorprender y resultar contradictorio si recordamos que, en su otro texto, también de juventud, *De la perception ou l’aventure de Protée*, Weil sostiene que la imaginación genera una producción perpetuamente cambiante y caprichosa de imágenes¹⁰, solo controlable cuando en el acto perceptivo adoptamos una actitud consciente. Weil sostenía que, a la manera del mitológico Proteo, al que se le debe sujetar con fuerza para que deje de cambiar de apariencias falsas y muestre su verdadero rostro, la imaginación (voluntaria o involuntariamente) esencialmente produce una incesante multiplicidad de imágenes cambiantes¹¹. Para regular nuestra imaginación en el acto perceptivo, la mente atenta opera un esfuerzo con miras a identificar el objeto verdadero que se esconde tras las movedizas y multiformes caras del fenómeno¹².

10

⁹ Weil, S., *Œuvres complètes*, TOME I Premiers écrits philosophiques, p. 299.

¹⁰ Ver *ibid.*, pp.128-129.

¹¹ Chenavier (2010) anota: “Hay, antes que nada, en los primeros escritos filosóficos de Simone Weil, un sentido amplio de la noción de existencia, que ella le debe a Alain. La existencia es aquello que uno encuentra. Es la pura exterioridad, que se trata de descubrir para que ella nos libere de las impresiones y de la imaginación a través de las cuales el mundo fluye en nosotros sin que podamos distinguir lo que es de él y lo que es de nosotros” (Chenavier, R., “La notion d’existence chez Simone Weil”, pp. 565-566).

¹² Vale la pena acercarse al nexo entre percepción y atención, abordado por Romano (2016): “La ausencia de atención provoca que el mundo gire alrededor de uno mismo, que la realidad se falsee

¿Cómo entonces entender la afirmación weiliana según la cual la imaginación no rechaza la suposición de la inmovilidad? Eventualmente en el sentido en que la imaginación puede concebirlo todo; pero no en el que esta produjera una sola imagen inmóvil expuesta *ad aeternum*. Pues si bien es cierto que la imaginación puede ser estimulada por los sentidos externos, también lo es el que puede consagrarse a evocar representaciones pasadas o que nunca han existido; por lo tanto, *in extremis*, se podría asumir un mundo sin cambios externos, precisando de qué manera debe considerarse la actividad mental y su relación epistemológica con esa externalidad, pues incluso con inmovilidad externa, podrían pervivir cambios internos en la imaginación¹³.

Ahora bien, en la medida en que el tiempo como intuición *a priori*¹⁴ impone la regla de sucesión a los sentidos externos e interno, ¿no es lógico suponer que el flujo de las imágenes, que no escapa al sentido interno, debe también someterse a dicha regla? Pues es un hecho de la experiencia mental que nuestro espíritu es incapaz de mantener fija una sola imagen, sino, por el contrario, toda imagen, siempre movediza, es reemplazada o enriquecida por nuevas imágenes. En cualquier caso, en la hipótesis del cese del cambio habría que asumir que la imaginación, si bien no rechaza esta hipótesis como mera posibilidad, quedaría desprovista de su propio modo de operar (generar incesantemente representaciones cambiantes), si suprimimos las condiciones sobre las cuales se despliega. Dicho de otro modo, al abolir el cambio quedaría abolida la imaginación misma. Nos parece pues harto problemática la afirmación de Weil según la cual la imaginación no rechazaría la inmovilidad, pues su propia actividad, para la propia Weil, está íntimamente ligada al cambio constante.

Asimismo, resulta extraño que Weil afirme que la única facultad que rechaza la hipótesis de la inmovilidad sea “la reflexión sobre la existencia”¹⁵, pues desligando esa facultad reflexiva de la razón y el entendimiento, le confiere la capacidad de pronunciarse sobre la validez o invalidez de aquello sobre lo cual se inclina a reflexionar. La reflexión weiliana no estaría ni del todo inmersa en el cambio (como sucede con la imaginación), ni del todo en lo inmóvil (a la

y se reduzca a la propia imaginación y a la elaboración del ‘yo’ (Romano, M., “Simone Weil, atención y oración”, p. 699).

¹³ Voluntariamente podemos concebir imágenes en movimiento, incluso si afuera nada se mueve.

¹⁴ Weil se acogía al sistema kantiano en su primera época. Acertadamente Müller (2001) dirá: “En una perspectiva kantiana, ella (Weil) entiende el tiempo como una determinación trascendental de la acción y el conocimiento humano” (Müller, W., “Simone Weil et la question de l’histoire du salut”, p. 92).

¹⁵ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p. 299

manera del entendimiento y la razón); sino emplazada entre ambos, mediando esa dualidad gracias a “una especie de dialéctica”¹⁶ que le es cognoscible “por el sentimiento”¹⁷ (una intuición en sentido kantiano). Ahora bien, al postular que la reflexión es una facultad capaz de considerar la hipótesis de la inmovilidad, y declararla imposible, Weil le está atribuyendo ciertas funciones que ella misma suele conferirle al entendimiento.

Retomemos: a través del conocimiento de dicha dialéctica que le llega por el sentimiento, la reflexión tendría la capacidad de refutar la existencia de la inmovilidad puesto que “de hecho el cambio existe”¹⁸. Esta facultad de reflexión contrastaría así la experiencia fáctica del cambio siempre presente con la hipótesis de algo que nunca se ha presentado. En síntesis, la facultad de reflexión weiliana combina funciones de varias facultades intelectuales, lo cual puede hacerla parecer ambigua. Quizá esto explique por qué la Weil madura no le diera continuación o particular relevancia en sus posteriores obras.

Hechas estas observaciones, enfoquémonos en nuestro problema central: el cambio. Weil afirma que, en la naturaleza, ninguna cosa está objetivamente definida, y por ello no puede ser ni cuantificable ni delimitable. Pero admite que el presente percibido nos revela esta constante: el cambio existe. En efecto, mediante el sentimiento, nuestra facultad de reflexión constata que el cambio es real (está sin cesar renovado en el presente); mientras que apenas considera la inmovilidad como posibilidad hipotetizada, precisamente por no haber sido nunca experimentada. Esa facultad tiene pues en cuenta las percepciones pasadas y las presentes, mas no tiene apertura al futuro. Añadamos que hipotetizar la inmovilidad implica suponer el cese de lo que en nosotros experimenta el acontecimiento, es decir, del tiempo, que es la única configuración cognitiva bajo la cual intuimos la realidad.

1.2. La hipótesis weiliana de la inmovilidad cíclica

Recurramos ahora a la segunda hipótesis weiliana de cesación del cambio:

Pero volvamos al tiempo desnudo, por así decirlo, al tiempo real. No es pensable; huye bajo el abrazo del pensamiento, cuyo objeto es precisamente lo eterno, es decir, lo contrario del tiempo. El tiempo es cambio. Los que hacen el juicio del pensamiento dan como principal argumento

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

que cada situación es única y no vuelve a reproducirse. Ahora bien, esta idea obviamente no se deriva de la experiencia, sino que está ligada a la idea misma de tiempo; porque, ¿cómo sabemos que no hay periodos de tiempo muy extensos, y exactamente similares entre ellos, de modo que, en mil millones de años, por ejemplo, el mundo sea exactamente lo que es hoy día; y así en dos mil millones y tres mil millones de años? Ninguna experiencia puede probar que este no sea el caso; pero nadie puede pensar que así sea. Está claro que cada momento es único en cuanto a su lugar; pero ¿qué sentido tiene cuando se trata de un tiempo sin principio ni fin? Por lo tanto, uno no puede creer que uno sabe algo sobre el tiempo, ni por consiguiente sobre la existencia, ni por consiguiente sobre la condición del hombre, si uno no ha superado esta idea de variedad absoluta... Esta idea de un tiempo cortado en periodos similares implica que abarquemos todos esos periodos en un mismo instante, lo cual no tiene sentido. El hecho de que hay entre los instantes variedad absoluta no muestra que hay variedad, sino imposibilidad de comparar¹⁹.

Al decir que el tiempo o cambio de la existencia es lo opuesto a la eternidad del objeto del pensamiento²⁰, Weil vislumbra estas dos opciones que se excluyen mutuamente: 1) ni el tiempo ni nada de lo que hay en él son pensables; 2) o quizá sí lo son, pero jamás para el hombre, sino para una eventual mente supra-humana que, al lograr abarcar periodos astronómicos colosales, pudiera captar las posibles repeticiones que se produjeran en el universo. En efecto, el pensamiento humano solo puede aprehender lo eterno pues este permanece inmóvil; mientras que las cosas temporales le huyen. Dicho esto, para entender este pasaje, es necesario señalar previamente ciertas áreas oscuras: Weil no es del todo explícita en el uso del término *pensée* (pensamiento), lo que puede llevar al lector a ver una contradicción en sus afirmaciones. En efecto, ella dice por un lado que el “tiempo desnudo o real no es pensable”²¹ (refiriéndose al tiempo que nos es dado en la experiencia), y añade después que el hombre tiene sin embargo “la idea misma de tiempo”²². Esta dificultad nos obliga a preguntarnos cómo Weil usa las palabras de *pensée* (pensamiento) e *idée* (idea).

¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

²⁰ Chenavier (2001) dilucida la temporalidad de la existencia y el sentido que cobrará el trabajo con relación a ella en las obras de madurez de Weil: “el nexo privilegiado del trabajo y del tiempo, nexo reforzado por las obras ulteriores. Antes de tomar, en esas obras, la forma de una reflexión más concreta sobre el ritmo, el tiempo y el trabajo aparecen filosóficamente ligadas y opuestas a la pareja causalidad y extensión, a través de las cuales la naturaleza cambia” (Chenavier, R., *Simone Weil, une philosophie du travail*, 2001, p. 119).

²¹ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p. 301.

²² *Ibid.*

Empecemos por decir que uno debería tener una idea del tiempo para poder adoptar la posición de “aquellos que hacen el juicio del pensamiento”²³. Pues, quienes la adoptasen y arguyesen que “cada situación es única y no se reproduce”²⁴, deberían disponer de esta idea extraída, no de la experiencia, sino de la reflexión sobre “la idea misma de tiempo”²⁵. Por lo tanto, se trata de una idea nacida del encuentro entre nuestro entendimiento y nuestra intuición *a priori* del tiempo. Ahora bien, esta idea del cambio en el tiempo es permanente en nosotros. Estamos hablando de contradicción en este pasaje de Weil porque no podemos decir que el tiempo no es pensable, y decir a la vez que el hombre tiene una idea del tiempo; pero no habría contradicción si entendiéramos que por “pensable” Weil se refiere a nuestra capacidad de tener una idea adecuada del tiempo como objeto perfectamente cognoscible, y no solo una idea difusa. Pero reconozcámoslo, ella no creyó necesario aclarar esta ambigüedad, lo cual claramente puede prestarse a confusión.

Y a dicha primera dificultad en este pasaje, se suma una segunda: Weil (siendo fielmente kantiana en su juventud) no aclara con suficiencia la distinción entre las ideas dadas por la experiencia y las ideas dadas a partir de la relación entre nuestro entendimiento y nuestras intuiciones *a priori*. Y pareciera que cuando aquí habla de pensamiento, se refiriera a que el argumento del tiempo como cambio está derivado de la idea misma de tiempo, y entonces se podría deducir que no alude a la experiencia, pero incluso así, nos queda la duda.

Habiendo establecido la distinción entre los términos de pensamiento e idea, ahora podemos preguntarnos más pertinentemente cuál es el significado del término experiencia (*expérience*) para Weil en este pasaje, el cual, a juicio nuestro, tampoco toma el cuidado de elucidar, suscitando con ello cierta ambigüedad. En efecto, cuando indica que la variedad absoluta de las situaciones no es el resultado de la experiencia, se genera en el lector cierta perplejidad. Porque, por supuesto, es un hecho de la experiencia vivida que nos enfrentamos a la variedad (no experimentamos dos momentos iguales). Con todo, ella considera aquí que la variedad absoluta no es objeto de experiencia para un individuo; sino que plantea un marco hipotético de experiencia supra-humana: el de un hombre que, viviendo periodos astronómicos, fuese capaz de preservar sus recuerdos, al punto de poder comprobar si termina habiendo o no repetición a lo largo de su extensísima longevidad. En efecto, Weil hubiera podido indicar

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

que la experiencia de la variedad si nos es dada, aunque no la certeza de que siempre se producirá.

Pero Weil se limita a indicar que nadie puede experimentar o saber si en el futuro o pasado lejanos, a miles de millones de años de distancia, un evento se repetirá exactamente igual a otro ya experimentado. Es pues en este último sentido que, para Weil, dada nuestra corta esperanza de vida, no podremos verificar ni experimentar tal repetición. Y esto no significa, Weil lo reconoce, que la variedad absoluta del mundo no exista (ya que, al no poder ser experimentada, no puede ser ni afirmada ni refutada). Más bien no sabemos nada de tal repetición.

Sin embargo, cabe señalar que hay una razón aún más profunda que impide que tal experimentación y conocimiento de la repetición sea posible para cualquier mente, incluso si alguna pudiese vivir durante billones de años para llegar al momento de la eventual repetición. En efecto, si aconteciera el momento en que todo fuera igual a un momento pasado, aquel que ahí llegase, instantáneamente dejaría de ser aquel que hubiera podido comprobar la repetición, porque para cuando esta ocurriera, todo (incluida la existencia del observador) volvería a ser tal y como era en el momento originario: sería alguien que aún no ha abrazado el momento de la repetición y estaría tratando de alcanzarlo. Porque no se puede decir que la situación sea la misma, con la salvedad de que quien la observa sea extraído de ella. *Strictu sensu*, la repetición absoluta borraría la memoria del observador. El ignorante que quisiera obtener el conocimiento de la repetición, lo perdería tan pronto la experimentara, en la medida en que volvería a ser tal y como era en el momento originario, es decir ignorante de la existencia de la repetición.

Teniendo en cuenta todo esto, está claro que, de ocurrir, la repetición se produciría en la naturaleza en tanto que totalidad (y quizá tampoco, pues al haber repetición absoluta de la totalidad, dicha totalidad no tendría punto de referencia con algo o alguien que estuviera por fuera de ella para analizarla, pues ella sería por definición la totalidad de lo existente); pero jamás sería cognoscible por un espíritu (tal y como lo conocemos) que perteneciese a esa totalidad. Por lo tanto, la variedad absoluta del mundo no puede ser experimentada por los hombres²⁶, y por consiguiente es absolutamente inverificable que las cosas cambien *ad infinitum*.

²⁶ Y esto es clave para entender la filosofía de Weil, pues para ella la experiencia es condición del conocimiento, incluso en el ámbito de lo absoluto. Según David (2012), Weil “no busca decir el absoluto, ni tampoco estudia las huellas del absoluto, sino que pretende hacer de lo absoluto

En cualquier caso, ciertamente no podemos tener la experiencia de la escala de períodos astronómicos que plantea Weil, pero tenemos esta certeza surgida de la experiencia que tenemos en el tiempo que está en nuestra escala: el cambio de las cosas sí se experimenta (Weil lo reconoce). En nuestro marco de existencia el cambio es, por lo tanto, nuestra realidad experimental²⁷. En conclusión, la idea del cambio en el tiempo, que es permanente en nosotros (idea nacida de la confrontación entre nuestra razón y nuestra intuición *a priori* del tiempo) se reafirma mediante la experiencia fáctica. Por lo tanto, la hipótesis de la realidad planteada por Weil, según la cual no podemos saber que pueda haber *períodos de tiempo muy extensos*, al final de los cuales el mundo fuera *exactamente lo que es hoy*, haciendo hincapié en que la idea de la variedad absoluta de eventos *obviamente no se extrae de la experiencia*, es una hipótesis que traspasa el alcance de la experiencia posible del hombre. Es una experiencia imposible.

2. ¿Qué podemos conocer?

Expuestas estas consideraciones, ahora estudiemos el problema central de este pasaje, a saber, el del conocimiento. Como ya lo mostramos, todo conocimiento supone la inmovilidad del objeto que nos proponemos conocer. Weil escribirá en 1929: “El tiempo objeto de la ciencia es de cierta manera inmóvil”²⁸. El hecho de que estemos en el tiempo conlleva a que estemos en el cambio; en tales condiciones, ¿puede hablarse de un conocimiento posible? Queda por ver si este cambio es absoluto (idea de *variedad absoluta* ya mencionada) o relativo a algo que permanezca fijo. Dicho esto, Weil señala acertadamente que no hay conocimiento verdadero si estamos en la variedad absoluta. Es en este sentido que ella afirma que para hablar de sentido o de conocimiento de las cosas, hay que superar esta idea de variedad absoluta, y por ello indica que solo aquello que es susceptible de repetición puede ser considerado un objeto cognoscible.

Asimismo, para que algo sea susceptible de repetición, debe tener unas características fijas a partir de las cuales se pueda afirmar con respecto a otra entidad si hay o no semejanza. Esta estabilidad es condición para que una mente identifique el objeto a conocer, ya que el conocimiento solo surge sobre

una ciencia experimental” (David, P., “L’absolu peut-il faire l’objet d’une science expérimentale?”, p. 30).

²⁷ El cambio es lo que nos permite entender la exterioridad como otredad. Kahn (1985) dirá: “pensar el tiempo, es también pensar la necesidad de la existencia, o, más exactamente, su alteridad” (Kahn, G., “La Dialectique du temps chez Simone Weil”, p. 225).

²⁸ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p.147.

la base de la comparación entre dos o más cosas que permanezcan inmóviles. Ahora bien, para la mente humana todo objeto está puesto en el tiempo y el espacio. Imaginar una percepción basada únicamente sobre la extensión simplificaría las cosas, en el sentido en que entre dos puntos elegidos arbitrariamente podemos visualizar sensorial e intelectualmente lo que hay entre ellos. ¿Pero qué pasa cuando lo que queremos considerar es una cosa existente en dos o más momentos del tiempo?

Efectivamente, cuando hablamos del estado de una cosa, nos vemos en la obligación de hablar del instante como unidad de medida básica. ¿Podemos aprehender un estado de una cosa, así como lo hacemos con su extensión? ¿Es equivalente hablar de dos lugares o puntos en el espacio a hablar de dos instantes en el tiempo?

Cuando pensamos en una cosa en un instante dado, significa que hablamos de su estado X en Y instante del tiempo. Pero es esto lo complejo del instante como unidad de medida, pues un instante dado viene a ser el conjunto de los estados de todas las cosas en dicho instante del universo. Esta complejidad tiene otro elemento problemático, pues *el aquí* de una cosa particular sería el equivalente espacial de su *ahora* temporal. El problema es que mientras que la totalidad del espacio está presente (la totalidad del espacio existente en un instante), no sucede así con el tiempo: pues la totalidad del tiempo es la totalidad de todos los estados de los espacios desplegados, tanto en el pasado como en el futuro, los cuales están ausentes en el presente.

En este sentido, cuando Weil dice que cada instante es único por su lugar, puede referirse o bien a que un instante es un emplazamiento temporal específico respecto a los demás instantes, o bien a que, en un instante dado, el conjunto de todas las cosas extendidas ocupa un lugar espacial específico, unas cosas respecto a las otras. Ahora bien, en este último caso, por su simultaneidad perceptible las cosas se pueden comparar entre sí. Un instante es pues único en cuanto a su lugar, de la misma manera en que cada *aquí*, en un momento dado, ocupa y se sitúa en un emplazamiento determinado. Dicho esto, debemos tener en cuenta que, en un instante dado, la totalidad de las cosas extendidas no puede compararse con otra cosa extendida presente (la cosa-universo es una en un momento dado). Ahora bien, en un mismo instante el universo como totalidad no puede ser comparado con otra cosa que no sea él mismo. La única comparación posible sería entre dos momentos del universo.

Dicho esto, para entender la unicidad y especificidad de este instante, o la de las cosas en un instante dado, debemos ser capaces de conocerlo. Pero

para saber, lo hemos visto, hay que ser capaz de comparar. Sin embargo, uno solo puede comparar si se dispone de dos términos fijos. No se pueden tener simultáneamente presentes dos instantes del universo o dos estados de una cosa particular, así como se pueden tener simultáneamente dos o más puntos en el espacio. La restricción del tiempo actúa de modo que, cada vez, solo tenemos un término en un momento (el momento presente). Por esta razón, no nos es dado comparar dos o más momentos entre ellos –al menos no a la manera de dos cosas que se presentan simultáneamente– sino solo sucesivamente, o apelando a imágenes de cosas que ya no son pero que permanecen en nuestra memoria (como lo descubrió en su tiempo San Agustín²⁹).

Y es por esta razón que no es posible conocer instante o estado algunos de ninguna cosa particular. Esto se puede sustentar con dos argumentos. El primero no lo explicita Weil, pero sí lo sugiere: no podemos saber que dos momentos son diferentes entre sí, si ni siquiera podemos compararlos, porque si la posibilidad de comparación no se posibilita de antemano, ¿cómo podríamos saber cuál es la diferencia entre dos o más instantes? Así que aquí está el primer problema para el conocimiento de los instantes y estados de los fenómenos: no podemos compararlos por el hecho de que nunca se nos dan dos momentos simultáneamente. El segundo argumento sí lo explicita Weil cuando dice que “El hecho de que haya variedad absoluta entre los instantes no demuestra que no haya variedad, sino imposibilidad de comparar”³⁰, pues incluso si fuera posible contemplar dos o más momentos, admitir que el uno sea fundamentalmente diferente del otro, aseguraría que la comparación fuera abolida, en la medida en que cualquier comparación supone una similitud mínima que permita identificar las diferencias.

La similitud en el tiempo implica un principio y un fin. En efecto, una repetición solo es posible de acuerdo con algo que, en el momento de terminar, sea capaz de empezar de nuevo. De otra parte, las nociones de fin y principio permiten pensar en la idea de repetición; pero la idea de variedad absoluta implica una continuidad ininterrumpida de cambios que no admite que haya ni principio, ni fin, ni repetición. Por ende, la hipótesis de la variedad absoluta

²⁹ “Quiero recitar un salmo que conozco de memoria. Antes de comenzar, mi atención se extiende a todo ese salmo; pero cuando lo he comenzado, todos aquellos versos que he dicho y que pasaron se vuelven el objeto de mi memoria, y esta acción de mi alma se separa como en dos partes, de las cuales una es memoria con relación a lo que ya he dicho del salmo, y la otra es como una preparación y una espera con relación a lo que me queda todavía por decir”. Véase San Agustín, *Les confessions*, 1993, p. 442.

³⁰ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I, Premiers écrits philosophiques*, p. 301.

cae en el reino de lo no limitado. Dicho esto, el hombre siempre tiene la sensación de la diferencia, el sentimiento de que compara los momentos entre sí, y en última instancia, la impresión de un cierto conocimiento derivado de esta posible comparación. Analicemos las palabras de Weil para entender cómo funciona este sentimiento: “¿Cómo, en resumen, es un momento diferente de aquellos que están antes de él? Es que está presente, y los demás pasados. Ahora bien, no puede haber ninguna comparación entre el presente y el pasado... los errores sobre el tiempo provienen de que siempre consideramos el pasado, que es abstracto por su naturaleza misma, mientras que el tiempo solo está presente. Sin embargo, esto aún no aclara la naturaleza del cambio: porque lo inmóvil podría estar siempre presente”³¹. Según Weil no podemos comparar dos o más instantes, dada la imposibilidad de mantenerlos simultáneamente a la vista. Y si ciertamente podemos compararlos entre sí, es solo por abstracción y gracias al único tiempo real que nos es dado: el instante presente. Este último es el verdadero estándar de medición de los instantes pasados y el parámetro en función del cual les damos sentido, pues nos permite identificarlos en su especificidad en relación con el presente y con otros momentos pasados. Sin embargo, si teóricamente uno puede representarse en la imaginación una cantidad indefinida de momentos pasados, uno tiene solo un momento presente a cada vez. Y es en este último donde se puede aprehender el paso entre la realidad fáctica del momento presente y su transformación en momento pasado. Por lo tanto, es en esta experiencia siempre presente y renovada del tiempo que pasa, en donde aparece la diferencia esencial entre presente y pasado.

Weil pone entonces en evidencia la contradicción epistemológica que implica el saber que el pasado es abstracto, y aun así pretender compararlo con el presente (único tiempo real). ¿Pero no podríamos encontrar cierto esclarecimiento a este enigma en el hecho de que es precisamente el presente el que carga con una dialéctica, con una contradicción? En otras palabras, sin necesidad de comparar el presente con momentos pasados, ¿no es ya en él que hay dualidad de opuestos? Porque, precisamente, es el presente el que, al entregarnos un estado nuevo del mundo, simultáneamente nos permite experimentar la pérdida del instante que entra en el pasado. Por consiguiente, el presente no es solo instante presente, sino momento de experimentación de la pérdida del instante, pues al mostrarse, inmediatamente pasa. El presente se encuentra, por tanto, en una situación intermedia entre el instante que viene

³¹ *Ibid.*

y el que se va, y mediante ello logramos comparar el instante perdido con el nuevo instante que nos llega. Por ende, el momento actual nos revela que se compone de presencia y ausencia. Lleva pues en su interior la notable diferencia entre realidad y abstracción; es el mismo en su disponibilidad y es el otro en la modalidad de su presentación. Por esta razón puede decirse que el presente no entrega uno, sino dos sentimientos: intuición de permanencia (a través de su presencia continua) e intuición de novedad. A su vez, la novedad se caracteriza por una segunda dualidad: constatamos que algo nuevo se nos aparece en el preciso momento en que (y porque) acontece la pérdida de lo antiguo (efecto de reemplazo).

Ciertamente, siguiendo a Weil, no puede haber comparación alguna entre el presente y el pasado, en la medida en que el pasado deja de estar presente cuando queremos compararlo con el instante presente; pero hay una comparación que surge en el sentimiento inmediato del presente, ya que su presencia no es una quietud, sino un cambio que se presenta continuamente. Es esta sensación de cambio la que, sin darnos la certeza de una variedad absoluta, también nos impide aceptar la existencia de una repetición de lo idéntico. El principal problema que señala Weil, resumamos, es que este sentimiento de variedad es contradictorio con la idea de un conocimiento de los instantes y cosas que están en el tiempo, pues solo la comparación abre el camino a un posible conocimiento. Podríamos entonces sintetizar las preguntas fundamentales de Weil como sigue: ¿Cómo podemos comparar si vivimos en la variedad?, y ¿Somos capaces de conocer algo si todo cambia?³² Ahora bien, podríamos preguntarnos si este cambio no tiene límites. Porque, si bien es cierto que tenemos la sensación del cambio, también tenemos la sensación de poder comparar y ser capaces de experimentar las similitudes y las diferencias entre los instantes.

3. La comparación en el tiempo

3.1. Entre repetición y diferencia

Tratamos de responder a estas preguntas acercándonosles desde el ángulo de la variedad, lo cual nos llevó a un callejón sin salida. Abordémoslas

³² La perspectiva de Weil estaba en plena sintonía con la concepción platónica del *Timeo*, que Brisson (2012) describe como sigue: “lo que está sometido al cambio incesante no puede ser considerado como la realidad verdadera. Para volverse objeto de discurso verdadero y objeto de conocimiento firme, el mundo sensible debe presentar, en su cambio mismo, algo que no cambie, algo que presente una regularidad verdadera y que entonces se halle idéntico en todos los casos” (Brisson, L., “Le travail de Simone Weil sur le *Timée* de Platon”, pp. 235-236).

ahora desde el ángulo de la comparación, para luego volver a la variedad con nuevas luces: la comparación implica tanto la idea de la diferencia como la de la repetición porque dos términos solo se pueden comparar si comparten algo en común, sobre la base de lo cual se les pueda diferenciar. Además, solo podemos hablar de comparación si hay al menos una diferencia suficiente entre dos entidades, para permitirnos afirmar que se trata de dos distintas y no de la misma. Dicho esto, si estuviésemos en una percepción en la que solo hubiera variedad absoluta sin fin en las cosas e instantes, nunca podríamos ser conscientes de su cambio. En efecto, algo tiene que repetirse en ellos para poder discernir sus modificaciones.

Es en este sentido, creemos, que Weil opta por concebir la hipótesis de la repetición absoluta de dos instantes cuando evoca la idea de los períodos (aunque indica que esa idea es absurda porque implicaría que, en algún lugar, los instantes pudieran ser abarcados como objetos simultáneos en el espacio). En otras palabras, si Weil hipotetiza, por un lado, la diferencia absoluta, plantea al otro extremo, la hipótesis de la identidad absoluta. La repetición se plantearía entonces como un posible final, lo cual sería en realidad un reinicio. Ahora bien, en el presente hay de hecho estos dos elementos: el final de la presencia del momento que acaba de pasar, y el inicio de la del nuevo momento que se presenta. Es, pues, el presente el que se diferencia de sí mismo. Así, la variedad se abre en el presente sobre la base de una similitud estructural entre todos los momentos. El presente mismo nos dice que ciertamente hay un cambio, pero que la variedad no es absoluta, porque esa sensación de cambio solo es posible porque una repetición es sugerida en cada momento presente. Dicho esto, ¿sería factible que se abriera esta posibilidad de pensar en la repetición de los instantes, si no pensásemos los instantes, y por lo tanto su comparación, en función de una representación espacial de los acontecimientos? Es en este sentido que Weil afirma: “El cambio tiene esto de particular que, aunque esté en el tiempo, es pensado en el espacio. Recordamos aquí el famoso teorema de Kant. El cambio que solo estuviera en el tiempo no sería cambio, porque no podría haber comparación”.³³ ¿Espacializar el tiempo es nuestra manera de detener el cambio (para nosotros y no en sí mismo) para darle sentido, es decir, permanencia, a esta escurridiza variedad? ¿Realmente comparamos cosas e instantes susceptibles de ser comparados? ¿O acaso injertamos arbitrariamente la repetición sobre aquello que no es más que cambio?

³³ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I, Premiers écrits philosophiques*, p. 301.

Como lo hemos visto, plantear el cambio presupone considerar previamente la repetición. Por lo tanto, al mismo título, uno podría preguntarse si, análogamente, el cambio solo es una proyección arbitraria de nuestra condición sobre la de la naturaleza. Esto implicaría que la naturaleza fuera ajena a las nociones de cambio y repetición. ¿Por qué el cambio? ¿Cuál es su naturaleza? Weil admite que no estamos en condiciones de saberlo. Solo sabemos que lo experimentamos en el presente, único tiempo realmente fáctico y actual. Este presente es presencia permanente de cambio. Dicho lo anterior, ¿cómo nos relacionamos con las cosas en esta presencia cambiante y continua? Veamos otro texto importante sobre el tiempo, escrito en 1926, que toca esta cuestión: “Cuando respecto a un objeto existente solo pensamos en que existe, no es su existencia lo que pensamos, sino su esencia. Por lo tanto, el tiempo no pertenece a las cosas; es una forma del espíritu. Pero si es así, ¿cómo puede ser la marca de nuestra impotencia?”³⁴ El cambio es en cierto sentido el tiempo mismo; ahora bien, el cambio no pertenece a las ideas”³⁵. Cuando Weil dice que el tiempo no pertenece a las cosas, sobreentiende (además de referirse a las cosas en sí en sentido kantiano) que no pertenece a la esencia de las cosas objetivamente percibidas. Así, aunque las cosas no estén en el tiempo, es, sin embargo, en y a través de él que existen. Ahora bien, existir es existir en el cambio y pertenecer a esta globalidad indefinida de cosas cambiantes que llamamos existencia. Para Weil, el ser inmóvil que creemos aprehender se relaciona con nuestras propias ideas y con la esencia de las cosas, la cual no está en la existencia que percibimos. Ella señala, a la manera de Kant, que el tiempo es una forma del espíritu, y si ella se pregunta por qué el tiempo es la marca de nuestra impotencia³⁶, es porque somos impotentes con respecto a nuestra propia condición, que es la de estar en el tiempo, y, por tanto, en el cambio o existencia cambiante. No hay nada que podamos hacer para contrarrestar este cambio en la existencia.

3.2. *¿Transformaciones de la naturaleza o transformaciones para el hombre?*

El hecho de que identifiquemos la inmovilidad de la esencia de las cosas no implica que podamos detener el flujo cambiante en el que se nos presenta su existencia. Porque incluso aprehendiendo la esencia objetiva de una cosa

³⁴ Sobre el problema del tiempo como base de la impotencia humana, ver Ruiz Jiménez, J. M., “Impotencia y tiempo en los escritos de juventud de Simone Weil”, en: *Revista De Filosofía Aurora*, XXXI, 52 (2019), <https://doi.org/10.7213/1980.5934.31.052.A003>.

³⁵ *Ibid.*, p. 77

³⁶ Weil citaba así a Lagneau: “El tiempo, marca de mi impotencia’, decía Lagneau”. Véase *ibid.*, p. 74.

mediante las ideas de nuestra mente, no podemos hacer nada para evitar los cambios que padece la cosa existente. Por lo tanto, parecería que el cambio weiliano de las cosas debe tomarse desde dos perspectivas, como lo ilustra la reflexión de Weil que sigue:

Un líquido era azul; por medio de una reacción química se vuelve rojo. Entonces, mediante otra reacción, yo puedo hacerlo retornar azul; porque la existencia olvida. Pero lo que no puedo hacer, lo que Dios mismo no puede hacer, es que no haya pasado del azul al rojo. Lo que resiste así a Dios solo puede pertenecer a la existencia; las esencias son amigas de Dios, y son solo por su voluntad. Pero este ejemplo es abstracto. No tengo derecho a separar un cambio particular del resto del mundo. La existencia es totalmente inseparable de sí misma, y ella es indefinida; indefinida en el tiempo, en el espacio, e, incluso considerada en sus parcelas más pequeñas, indefinida por complejidad³⁷.

En efecto, una cosa aislada nos parece definida por su particularidad, y nos parece que la cosa es esa apariencia que tiene en su existencia. Pero nos equivocáramos en este juicio, en la medida en que esa apariencia en realidad es indefinida, debido a su pertenencia a la existencia indefinida en el tiempo y el espacio. Cuando Weil toma el ejemplo de los cambios aparentes de los líquidos de colores, debemos prestar atención a los dos sentidos en los que uno debe comprender el término *changement* (cambio).

Primer sentido: lo tenemos al considerar las situaciones en las que aparentemente estamos cambiando los fenómenos existentes, como si el cambio dependiera de nuestra voluntad y no de una condición objetiva (impuesta a nosotros, la cual es el tiempo y el espacio como formas de la sensibilidad). Pero que estas transformaciones aparentes se realicen o no por nuestra voluntad no es aquí lo importante³⁸. Lo que importa acá es saber si las transformaciones que están teniendo lugar ante nuestros ojos conciernen efectivamente o no a la existencia. Weil nos aclara que solo pueden ser consideradas transformaciones si entendemos que las estamos aislando virtualmente del conjunto total de la existencia, pues esos cambios solo son tales con relación a nuestras mentes humanas, y no sabemos si existen como tales en el universo.

Segundo sentido: cuando por el término “cambio” entendemos que la existencia global de las cosas cambia de una manera unificada, sean cuales

³⁷ *Ibid.*, p. 77

³⁸ El hecho de que sea nuestra voluntad la causa aparente de un cambio ha de ser considerado como una ilusión de poder que tendríamos en relación con el cambio, porque cambiamos solo parcelas que nos parecen aisladas del resto de la existencia.

fueren los pequeños cambios de una cosa existente en particular que aparezcan ante nuestros ojos. Porque si tenemos la impresión de que estamos cambiando el color del líquido a voluntad, no estamos interfiriendo en el cambio general de la existencia, en el que se está produciendo el cambio puntual que creemos haber efectuado. Del mismo modo, si somos testigos de un cambio en un cuerpo, no significa que la existencia haya cambiado en sí misma en su conjunto. La existencia indefinida no resulta alterada de ninguna manera, sino solo la parcela, cuya particularidad es tal solamente en relación con nuestra estructura perceptiva. Considerado en sí mismo, el devenir de la parcela sería intocable, al igual que todo el futuro de la existencia global de las cosas existentes, en la que está inscrita. Es en este sentido que Weil afirma que no tenemos el derecho de separar un cambio particular del resto del mundo.

Así, los cambios puntuales son tales para nosotros, porque en la existencia ellos pueden ocurrir siempre y cuando se cumplan las condiciones para ello (el cambio de color del líquido en cuestión), pero eso se debe a que el cambio estructural en la materia permite estos cambios puntuales con respecto a nuestra configuración perceptiva. Sin embargo, dicho cambio estructural que permite estos cambios particulares es siempre idéntico a sí mismo, y de ninguna manera se ve alterado por estos cambios particulares. Así, cuando Weil dice que “la existencia olvida”³⁹, se refiere precisamente a esta posibilidad a la que la existencia da cabida en relación con nuestra configuración perceptiva, siempre y cuando se cumplan las condiciones para un cambio particular. Olvida en el sentido en que la existencia permite que en tal o cual de sus parcelas sucedan las transformaciones puntuales que ocurren en relación con nosotros en ciertas condiciones, sin que por ello se modifique su estructura como conjunto.

Pero también podría decirse que para Weil la existencia no olvida, en el sentido en que, como conjunto indefinido de todas las cosas particulares, siempre se comporta de la misma manera, es decir, imponiendo un cambio a toda cosa⁴⁰. Es así como, cuando Weil dice que “lo que no puedo hacer, lo que Dios mismo no puede hacer, es que él no haya pasado del azul al rojo”⁴¹, está dando a entender que pueden ocurrir cambios puntuales, y que incluso yo puedo participar en su producción, pero que no puedo tocar el hecho de que

³⁹ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p. 77.

⁴⁰ Cambio global en el que pueden producirse transformaciones puntuales siempre que no se tenga en cuenta la existencia como conjunto. En otras palabras, se trata de cambios fragmentarios solo para aquellos que, como nosotros, no pueden tener el panorama general. Estos son cambios fragmentarios solo en relación con el ser humano.

⁴¹ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p. 77.

esta existencia permite, según sus propias reglas, que estos cambios puntuales sean posibles. No puedo tocar aquello que da las condiciones de posibilidad para que se produzcan cambios puntuales, y aquello es el tiempo, o cambio de la existencia, considerada como conjunto. En este sentido, Weil añade: “Cuando decía que no se puede retornar a su estado inicial el líquido que se volvió rojo en el instante en que era azul, ¿qué quise decir, aparte de que, a pesar de que se volviera de nuevo azul, ya no volvería a ser lo que había sido, debido al cambio de todo lo que lo rodea? Es porque lo que cambia no es un objeto finito que no se puede quitar el cambio y borrar el tiempo”⁴². Weil subraya que el hecho de que yo provoque la transformación del líquido de azul a rojo, y luego de nuevo a azul, no significa que yo pueda disponer del tiempo a mi voluntad. El tiempo pasa dirigido hacia una sola dirección, independientemente de los cambios puntuales que yo produzca o que yo presencie. Al haber retornado el líquido a su color azul originario, no hice que el tiempo retrocediera. Y el hecho de haber presenciado o producido este cambio particular no significa que yo haya cambiado el cambio universal de la existencia (el tiempo). Porque cada parcela de la existencia, así como la existencia en su conjunto son indefinidos, y con relación al cambio estructural que los rige soy esencialmente impotente.

Ahora bien, en la medida en que la existencia es indefinida e inseparable de sí misma, ¿cómo podemos concebir la realidad de las transformaciones parcelarias que distinguimos y que aislamos arbitrariamente del todo de la existencia? ¿Cuál es la validez de los conocimientos que tenemos sobre estas cosas particulares que son solo parcelas de la existencia, cuando de ningún modo podemos identificar el todo, dado que es indefinido? Nuestro conocimiento parece ser válido solo en relación con nuestro entendimiento limitado (y no solo en el sentido de Kant de las cosas en sí, sino incluso a nuestra escala en el campo de los fenómenos), y no podemos pretender que dispongamos de un verdadero conocimiento de la naturaleza, en la medida en que nunca seremos capaces de identificar el número indefinido de variables que determinan estos cambios fragmentarios que estamos presenciando. ¿Pero podemos pensar en un entendimiento que lograra aprehender este conjunto indefinido? Weil parece no aceptar esta hipótesis; así, dirá sobre el posible conocimiento de la existencia que un entendimiento, fuera cual fuera, puede tener: “Por lo tanto, es incognoscible (la existencia). No incognoscible para nuestro entendimiento finito, y cognoscible para otro entendimiento; sino absolutamente incognoscible;

⁴² *Ibid.*

porque no hay ningún entendimiento infinito. El entendimiento tiene por objeto las ideas abstractas, y, si necesariamente hay más de una, porque solo la libertad se basta a sí misma, tampoco pueden ser innumerables; porque solo las cosas convocan indefinidamente otras cosas. Por lo tanto, la existencia es incognoscible, indefinida, sin cesar enteramente presente⁴³.

3.3. La existencia indefinida

Para Weil el entendimiento establece una relación con las ideas, y no con la existencia o con alguna de sus parcelas, ambas indefinidas. En efecto, sostiene que el entendimiento solo puede conocer cosas definidas: “¿Pero cómo lo finito cambiaría? Lo que es finito es lo que, sin ser para sí mismo su principio, sin embargo puede ser contemplado en sí mismo. Así son las ideas; por lo que son perfectas y eternas⁴⁴. Según la filósofa, solo la idea es idéntica a sí misma en el tiempo (es eterna), y también tiene una finitud, por ende, es perfecta. ¿Pero cómo concilia Weil lo que es eterno con lo que es limitado y finito? Porque la finitud implica de cierta manera la idea de inicio y fin. Sin embargo, Weil no ahonda lo suficiente en este aspecto. Del mismo modo, no explica de modo satisfactorio por qué una idea sería perfecta y eterna. Lo único verdaderamente indiscutible (en nuestra opinión) es que lo que es cognoscible debe ser definido. Ahora bien, está claro que la existencia es indefinida. Es en este sentido que Weil dice que de la existencia no podemos tener una idea objetiva, es incognoscible. Queda pues claro que para Weil solo puede ser objetiva la idea como representación de la esencia objetiva.

Dicho esto, en la medida en que cada parcela particular de la existencia participa de la indefinición de la existencia, de ninguna de ellas se podría tener la idea. El argumento es que solo los objetos definidos son objeto del entendimiento, en cuanto hay correspondencia en lo que compete al atributo de finitud entre el objeto a conocer y el entendimiento que conoce⁴⁵. De este modo, para Weil, de la misma manera en que tomadas aisladamente, todas las ideas están definidas, tomadas en su conjunto, serían limitadas en número. Podríamos preguntarnos de dónde saca esta suposición. Weil no se explica al respecto. Además, en lo que concierne a la negación de un hipotético entendi-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 77-78

⁴⁵ Gómez (2016) evidencia la relación en Weil entre entendimiento y extensión: “Para Weil el conocimiento del mundo no es solo intelectual; depende también de la potencia corporal. La extensión y el pensamiento configuran la realidad desde la cual pienso” (Gómez, R., *Pasión y razón: límites y potencia de lo humano. Simone Weil y la posibilidad de la filosofía*, p. 106).

miento infinito, Weil tampoco nos da explicaciones suficientes. Podemos adivinar que se oponía al sistema de pensamiento espinosista (especialmente el de la *Ética*), en el que se plantea un entendimiento infinito atribuido a Dios, siendo capaz este último de identificar, por su conocimiento, la infinitud de los modos particulares de la existencia (pues podría aprehender las esencias de los seres particulares, procedimiento cognitivo al cual también participarían, aunque a una escala infinitamente inferior, los seres humanos que lograsen desarrollar el conocimiento de tercer y último tipo).

Por el contrario, Weil opta por hallar una relación entre la finitud de la idea, la del entendimiento y las de las cosas cognoscibles. Por lo tanto, en esta primera época, Weil no acepta la posibilidad de un entendimiento que pueda sobrevolar la totalidad de la existencia. Es en este sentido que debemos entender las palabras de nuestra autora, cuando dice que “solo las cosas convocan indefinidamente otras cosas”⁴⁶. Del sistema espinosista, Weil contempla a lo sumo como plausible el conocimiento de los objetos generales (segundo tipo); pero no habría, como para Spinoza, una conexión cabal entre las ideas infinitas de las cosas y las cosas infinitas existentes. Por lo tanto, para Weil habría una distancia infranqueable entre la existencia y el entendimiento, este último no pudiendo en lo absoluto aprehender a aquella, ni en su conjunto ni en sus partes. Es por esta razón que Weil hace una pregunta bastante perturbadora sobre nuestro eventual conocimiento del cambio en la existencia: “¿Pero de aquello que no es cognoscible, puede decirse que cambia? La existencia cambia... porque un estado de la existencia convoca sin cesar otro estado. Ese cambio es absoluto y no encierra ninguna comparación. Solo hay comparación entre dos objetos terminados; dos indefinidos no pueden ser comparados. La comparación también implica algo constante, con relación a lo cual se ordenan los cambios; y no hay nada constante en la existencia, salvo la existencia misma”⁴⁷. Según Weil, cada instante y cosa que existen en el tiempo están continua e indefinidamente conectados con los otros instantes y cosas de la existencia. Todo sería pues indefinido si se tiene en cuenta que la parte no se puede separar del todo. Todo instante estaría conectado con el siguiente y con el anterior, lo que implica que no podemos hablar de una unicidad definida del instante, a pesar de que pueda tenerse esa impresión en la inmediata percepción del presente. Toda cosa no solo está en movimiento y mutación perpetuos, sino relacionada

⁴⁶ Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I Premiers écrits philosophiques*, p. 77

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 77-78.

al todo cambiante de la existencia. Así, según Weil, si ninguna cosa es definida, entonces nada puede compararse con nada. Por ende, en la medida en que solo podemos conocer las cosas inmóviles, nada de lo que pertenece a la existencia sería cognoscible. Asimismo, Weil muestra que, si no podemos saber nada acerca de las cosas de la existencia fenoménica, entonces tampoco podemos saber que cambian. Así que estamos frente a un círculo vicioso, pues si cambian ininterrumpidamente, jamás podríamos saber nada de ellas; y si por ser indefinidas, son incognoscibles, por ende, no podríamos saber que cambian.

Sin negar este problema epistemológico, Weil insiste en que, por lo menos, disponemos de un conocimiento: solo la existencia, en cuanto conjunto de las cosas existentes, es constante. Uno podría preguntarse si la existencia, que no se puede conocer de ninguna manera, realmente cambia, o si el cambio y la permanencia solo son concebidos por la mente porque está programada *a priori* para hacerlo: aquí volvemos a una concepción kantiana del tiempo. O, ¿podemos decir que la sensación del cambio no es un conocimiento real, sino solo algo así como un pre-conocimiento, una modalidad perceptiva (o un grado inferior de conocimiento) que permite identificar la indefinición, aunque inadecuadamente? Si aceptamos esta última hipótesis, significaría también que podríamos pre-conocer que hay cambio en las cosas existentes particulares. Y así, el hecho de que al menos pre-conozcamos la constancia de que todo lo existente está en permanente cambio (algo así como una regla estable según la cual las cosas cambian), nos permitiría establecer comparaciones aproximativas entre las cosas indefinidas, a sabiendas de que el conocimiento así extraído seguirá siendo inadecuado a la escala de la existencia como totalidad, pero válido (sin ser exacto) a nuestra escala.

Porque, o bien admitimos que no podemos saber nada de la existencia porque es cambiante (lo que significa que el cambio quizá no existe), o bien admitimos que la existencia cambia y que al menos sabemos eso de ella. En este último caso la constancia del cambio en la existencia podría ser considerada como un hecho objetivo de la naturaleza, susceptible de ser erigido en ley cognoscible por el hombre. Pero hay más: habría que, o bien distinguir si este conocimiento está más o menos cerca de la realidad en sí, o bien situarse en el enfoque de Kant en el que, una vez que admitimos que el tiempo y el espacio son nuestras formas de intuición *a priori*, todo conocimiento posible es válido para el hombre (objetivo), siempre que tengamos en cuenta que nada de lo que percibimos pertenece a las cosas en sí. Lo problemático en los pasajes de Weil que hemos citado es que ella parece considerar tres perspectivas a la vez,

sin decir categóricamente cuál es la correcta. Tal vez ella prefirió dejar estos posibles caminos abiertos, porque sentía que es más sensato permanecer en esta duda que pronunciarse sobre ellos, so pena de errar.

Así es como a veces veremos a Weil preguntándose acerca de lo que sería el cambio si este se situara en la mente; en otras ocasiones preguntando lo que sería el cambio si se colocara en el universo; y a veces concibiendo posiciones intermedias. Veamos un texto de juventud muy interesante que ilustra esta vacilación. Primero, la posición según la cual el cambio sería consubstancial al mundo: “Decir que el universo existe en el tiempo, es decir que cambia; ¿pero, aquello que es indefinido puede cambiar? ¿Cómo comparar dos indefinidos? El cambio implica un centro constante, en relación con el cual se ordenan las diferencias; y no hay ningún centro en lo indefinido. Entonces, ¿qué es el cambio en el universo? No pienso el cambio como añadiéndose a las cosas, sino como esencial a las cosas; el cambio es, se podría decir, la esencia misma de la existencia”⁴⁸. Cuando Weil concibe el cambio en el universo, como esencial a las cosas y, por lo tanto, como si hubiera un tiempo inherente al universo, y añade que el cambio sería la esencia misma de la existencia (aquí Weil se aparta de la concepción kantiana a la que se suele ceñir), surge una serie de problemas específicos. En primer lugar, uno evidente: el universo existiría aun sin espíritus susceptibles de concebirlo. Más aun: el universo existiría en el tiempo incluso sin espíritus susceptibles de concebirlo. Él cambiaría, y este cambio le sería inmanente. Porque ciertamente cuando Weil afirma “Decir que el universo existe en el tiempo es decir que cambia”⁴⁹, y luego cuando añade que el cambio es esencial a las cosas, está apuntando a que el tiempo existe en sí mismo. Esto implicaría que las mentes pueden percibir y pensar esta característica esencial del universo que es el cambio, aunque sin ser sus autores o partes constituyentes. Es en efecto factible que el hombre esté en condición de aprehender ciertos rasgos esenciales de la naturaleza y de no asir otros, y al menos aprehendería el cambio como realidad y ley objetiva. Por ende, el hombre percibiría algo real cuando percibe el cambio, es decir que lo percibiría como es en sí en el universo.

El cambio no sería tan solo un fenómeno cuya cosa en sí permaneciese inaccesible a los espíritus, sino un rasgo común, o incluso una relación común entre las cosas en sí, los fenómenos y la mente. Sin embargo, la indefinición de la

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 301-302.

⁴⁹ *Ibid.*

existencia (ya sea tal para los espíritus o en sí misma) sigue siendo la razón fundamental por la que el cambio parece contradictorio. Porque si el cambio estuviera situado dentro de cosas definidas que cambian y que se convirtieran en cosas definidas, se podría afirmar no solo que los estados pueden ser comparados por los espíritus (que se entregasen a la comparación para identificar las similitudes y diferencias), sino que los estados realmente existen. Eso equivaldría a concebir la inmovilidad de la cosa en uno de sus estados. Ahora bien, esto supondría una discontinuidad entre los estados, ya que cada estado sería una realidad definida y perfecta, claramente delimitada por los demás estados. Además, una cosa en un estado dado sería tan permanente como la idea que uno pudiera tener de ella. La idea de la cosa definida sería su réplica y viceversa. De alguna manera, la cosa compartiría la perfección, definición y eternidad de su idea. Si esto fuese así, ¿cómo podríamos concebir que algo tan estable y cerrado pueda cambiar?

Lo que provocase su cambio tendría que ser necesariamente un agente exógeno, porque en su definición la cosa tendería a preservarse en su estado; de lo contrario, habría que admitir que el cambio está en ella, y por lo tanto ella no se definiría. Sin embargo, esta definición no parece presentarse en la existencia. La condición del tiempo actúa de forma tal que los cambios resultan indefinidos, y que la cosa que cambia en el tiempo (tanto las cosas particulares como la existencia en su conjunto) resulte siempre indefinida. ¿Por qué Weil señala que la indefinición es incompatible con la noción de cambio? Porque si algo es indefinido, su indeterminación impide la estabilidad que se requiere para que una variación sea posible, pues lo que cambia lo hace respecto a algo que no cambia: ¿cómo entonces hablar de cambio cuando una cosa que no es estable tiende hacia un estado que no es estable, ya que la existencia es indefinida a cada instante? ¿Cómo podemos hablar del estado de una cosa, cuando no se puede decir que ella adopte o entre en un estado, ya que su condición es la de no estabilizarse bajo la forma de una configuración específica?

Cuando decimos que una cosa es de tal forma, no lo sería realmente, porque cuando se presentase su apariencia, habría en ella elementos de su estado anterior y del que está por venir. Así, lo que es incesantemente indefinido parece ser incapaz de cambiar, en la medida en que jamás es algo estable. Ahora bien, solo podemos hablar de cambio cuando aludimos a lo que acontece entre dos estados que son estables. En ese sentido, no podríamos hablar de una posible comparación (y por lo tanto tampoco de un conocimiento posible), pero lo que es más importante, no podríamos hablar de cosa en el mundo. La existencia en el tiempo sería un conjunto indefinido de cosas indefinidas.

No solo la existencia sería absolutamente incognoscible, sino que no sería nada en sí misma. A menos que admitamos que la indefinición absoluta sea algo.

Weil muestra que no hay cambio sin una base que garantice una homogeneidad de las cosas que cambian, pues la diferencia solo es tal con relación a lo semejante. Pero al decir que no hay centro en lo indefinido, señala que esta base de lo semejante queda abolida por la indefinición. La indefinición es así la noción que socava la noción de cambio. No porque sea su negación, sino porque juntas niegan la inmovilidad que requiere cada una de ellas tomadas por separado. De esta manera, la existencia parece indefinida y cambiante. Tal contradicción, ya sea que habite el universo o solo nuestra forma de percibirlo, sigue siendo una contradicción, la cual se une a la que surge entre la existencia y los espíritus. La mente, al no ser capaz de comparar si no hay términos de comparación, no podría saber nada de la existencia; sin embargo, tiene, si no el saber, cuando menos la sensación de que esta existencia cambia y es indefinida. De algún modo, el hombre tiene acceso a un conocimiento: puede saber que no sabe. Asimismo, además de estas intuiciones surgidas de una fuente que no se deja aprehender ni conocer (la existencia), un sentimiento viene a acechar la mente del hombre: experimenta la presencia continua del mundo. Esta presencia no es ni definida ni inmóvil, pero se coloca entre nosotros como una imperturbable constancia.

Conclusión

A lo largo de nuestra indagación, analizamos el concepto de cambio en la filosofía temprana de Simone Weil a la luz de su concepción del tiempo y el espacio. Pudimos ver que este enfoque epistemológico es clave para entender lo que para Weil constituye el sentimiento mismo de la realidad humana. Y en ese sentido, evidenciamos el influjo determinante que tiene el cambio sobre nuestra percepción del mundo. Fue así como nuestro trabajo se articuló sobre dos ejes: las hipótesis weilianas de la abolición del tiempo y el mecanismo de la comparación de los fenómenos temporales.

En un primer acercamiento pudimos evidenciar la condición dual de la percepción humana, a saber, la relación dialéctica que se opera entre el carácter cambiante, plural e indefinido de los fenómenos percibidos y el carácter inmóvil del objeto pensado. Pudimos ver el interés del ejercicio weiliano de concebir dos casos límite de esa relación (la inmovilidad en el mundo; y la repetición de la historia del mundo). Todo esto para esclarecer la temporalidad específica de las facultades de la mente (entendimiento, razón e imaginación) y destacar una operación clave de la teoría del conocimiento weiliano: la percepción

atenta regula la imaginación para alcanzar la identificación del objeto⁵⁰. Ahora bien, si pudimos sacar en limpio que Weil se acogía al sistema kantiano en su primera época (considerando la razón y el entendimiento emparentados con la inmovilidad, y la imaginación con lo móvil), ella concibió además la facultad de reflexión, la cual actuaría como mediación entre quietud y movimiento. Dicho esto, si bien dicha facultad es rica de sentido, concluimos que Weil no la definió plenamente. Observamos que es problemática porque pareciera cumplir las funciones mnemónicas de la facultad de imaginación sin que la filósofa estableciera una diferencia neta entre ambas. Problemática también porque el sentimiento de reflexión weiliano es asimismo asociado a la intuición kantiana del tiempo, punto en el cual Weil no clarificó sus especificidades.

En fin, pudimos establecer que las hipótesis evocadas por Weil, a saber, la de la inmovilidad repentina y la de una periodicidad en el universo en la que hubiera ciclos de eterno retorno, implicarían situarse en una percepción virtual a la cual se le eliminaría el tiempo como intuición a priori. Esto, por supuesto, confronta al lector con una dificultad, por cuanto la filósofa deja claro en su primera época que el sistema kantiano es el punto de apoyo de una fenomenología veraz, o por lo menos verosímil. Vimos que esas ambigüedades se exacerban debido a que no es patente si el ejercicio weiliano de dichas hipótesis era meramente imaginario (una suerte de demostración por reducción al absurdo) o un primer escalón para formular una tesis sobre la temporalidad humana.

Pudimos además dilucidar el análisis weiliano de la interlocución entre mente y existencia material (si el mundo empírico es cambiante, mientras que el objeto del pensamiento requiere de lo permanente nada de lo que existe en el mundo podría ser pensado). Y fue así como pudimos enfocarnos sobre el *quid* de esta dificultad: aceptar que estamos en la variedad absoluta del mundo implicaría que no podríamos aprehender intelectualmente cosa alguna de la materialidad. Fue así como quedamos frente a una singular encrucijada: si ciertamente la repetición absoluta de la naturaleza no puede ser verificable por la mente, el otro extremo, a saber, su variedad absoluta, tampoco conduce a un conocimiento posible. ¿Cómo concebir entonces que vivimos en el cambio y que este es una realidad cognoscible?

⁵⁰ Cabe mencionar el concepto de lectura que irá consolidándose en la filosofía madura de Simone Weil y que con los años nutrirá sus reflexiones sobre la percepción. Bea y Del Río (2016) dirán: “El ‘Ensayo sobre la noción de lectura’, que se enlaza con los primeros trabajos de Simone Weil sobre la percepción y el trabajo, apunta hacia su concepción de la atención, verdadero órgano de la actividad filosófica, como capacidad de lectura, como lectura de lecturas, y, en último término, como no-lectura”. Véase Bea, E. & Del Río, A., “Presentación”, p.136.

Weil parece constatar que solo una posición kantiana nos llevaría a considerar el cambio como real y a la vez como cognoscible, siempre y cuando consideremos el referente de la experiencia humana, pues no está al alcance de nuestro intelecto saber si en el mundo en sí el cambio es absoluto y por ende no conducente a un conocimiento posible. Desde esa perspectiva pudimos pues confrontarnos a un parámetro que es corolario de lo anterior y condición para un conocimiento posible: solo aquello que es susceptible de repetición, puede ser pensable. En efecto, es en el seno de la sensación de la diferencia siempre renovada donde percibimos lo semejante y donde logramos ejercer la comparación entre lo mismo y lo diferente. Fue en ese punto que pudimos destacar la importancia que para Weil tiene el presente, en tanto único punto de contacto con lo real, y en torno al cual cobran sentido los momentos pasados, abstractos por su ausencia. Pusimos de relieve la condición contradictoria del instante presente debido a que nos revela la ausencia de lo sucedido mediante la presencia siempre disponible y renovada del acontecimiento inmediato. En síntesis, lo vimos, en Weil la intuición del cambio no brinda ni la certeza de una variedad absoluta, ni la de la repetición de lo idéntico. En efecto, tiene que haber tal amalgama, tal mediación y hasta ambigüedad en el cambio del presente para que sea posible la comparación. Solo en medio de esta situación intermedia es factible conocer algo en este mundo⁵¹. Weil nos hace ver que el cambio, si lo hay, no puede concebirse como absoluta variedad, así como el conocimiento, de ser posible, no puede desprenderse de una repetición suficiente.

De otra parte, en nuestra investigación llegamos a evidenciar el problema que Weil manifiesta al indicar que toda apariencia es en realidad indefinida, y que, no obstante, en medio de tal indefinición, tenemos la sensación de que toda apariencia cambia. Lo cual nos condujo a un interrogante: ¿La indefinición y el cambio serán entonces realidades mentales que solo son congruentes respecto a la perspectiva perceptiva de la especie humana o bien atributos del universo? Interrogante al cual Weil nos induce una y otra vez, sin llegar a resolverlo y que nos lleva a cuestionarnos sobre la validez de los conocimientos que extraemos de la observación de los fenómenos. En fin, interrogante que se torna inquietante en la medida en que, de ningún modo, el hombre puede aprehender el todo.

⁵¹ Es a partir de esta premisa que en la filosofía de madurez de Weil el trabajo se consolidará como la verdadera instancia en que el hombre puede conocer el mundo y relacionarse con él. Abad (2016) dirá: “Si ocupa el trabajo, en la filosofía weiliana, un lugar central, es debido a que él es la forma en la que nos relacionamos con el mundo que nos rodea”. Véase Abad, J., “Simone Weil: el trabajo y el espíritu de la verdad”, p. 24.

Bibliografía

- Abad, J., “Simone Weil: el trabajo y el espíritu de la verdad”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 54, (2016), pp. 13-32.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1995.
- Bea, E. & Del Río, A., “Presentación”, en: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, no. 5, (2016), pp. 135-136.
- Brisson, L., “Le travail de Simone Weil sur le Timée de Platon”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXXVI, 3, (2012), pp. 233-348.
- Chenavier, R., *Simone Weil, une philosophie du travail*, Paris: Éd. du Cerf, 2001.
- Chenavier, R., “La notion d’existence chez Simone Weil”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, 4, (2010), pp. 565-576, pp. 565-566.
- David, P., “L’absolu peut-il faire l’objet d’une science expérimentale?”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXXV, 1, (2012), pp. 29-88.
- Gabellieri, E., *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain/Paris: Éditions de l’Institut supérieur de philosophie/Éd Peeters, 2003.
- Gómez, R., *Pasión y razón: límites y potencia de lo humano. Simone Weil y la posibilidad de la filosofía*, tesis de doctorado publicada online, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo e Instituto de Investigaciones filosóficas Luis Villoro, 2016. <https://filosoficas.umich.mx/iif/wp-content/uploads/2017/01/tesis-Rubi-de-Maria.pdf>
- Kahn, G., “La Dialectique du temps chez Simone Weil”, en: *Cahiers Simone Weil*, VIII, 3, (1985), pp. 233-343.
- Kühn, R., “Unité réflexive et ontologie du réel chez Simone Weil, in Simone Weil et la philosophie du XXe siècle”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, 4, pp. 501-542.
- Müller, W., “Simone Weil et la question de l’histoire du salut”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXIV, 2, (2001), pp. 73-158.
- Platón, *Diálogos*, vol. 5, Madrid: Gredos, 1997.
- Revilla, C., “Simone Weil, discípula de Alain”, en: *Comprendre*, 22/2, (2020) pp. 49-67.
- Romano, M., “Simone Weil, atención y oración”, en: *Cauriensia*, Vol. XI, (2016), pp. 697-712.
- San Agustín, *Les confessions*, Bourges: Gallimard, 1993.
- Villela-Petit, M., “Simone Weil et Edmund Husserl : convergences, in Simone Weil et la philosophie du XXe siècle”, en: *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, 4, (2009) pp. 489-510.
- Weil, S., *Cahiers II*, Paris: Plon, 1972.
- Weil, S., *Œuvres complètes, TOME I, Premiers écrits philosophiques*, Paris: Gallimard, 1988.
- Weil, S., *Œuvres complètes, TOME VI, volume 2, Cahiers La Science et l’impensable (septembre 1941- février 1942)*, Paris: Gallimard, 1997.