

DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A LA DESTRUCCIÓN DEL YO EN LA OBRA DE SIMONE WEIL¹

Juan Manuel Ruiz

Universidad del Norte

juanmr@uinorte.edu.co

RESUMEN

A partir de nuestra interpretación de la obra de Simone Weil proponemos dos líneas de lectura para entender su concepción de la identidad individual: primero, mostramos que para la filósofa el hombre construye, a través de su trabajo, la imagen de sí mismo que él busca ser. Mostraremos que esta búsqueda está habitada por un problema fundamental: la repetición de un mecanismo ligado al deseo de expansión del yo, en el que apenas se alcanza el instante de contacto con la imagen proyectada, esta se ve remodelada y vuelta a lanzar al horizonte inalcanzable del deseo. Así, veremos en segundo lugar que en oposición a ese camino de construcción de la identidad que emana de la labor, aparece en la última época weiliana una búsqueda de destrucción del impulso de identificación, que implica una disciplina consciente de control de la expansión del yo y del deseo de poder que le es inherente.

PALABRAS CLAVE

Simone Weil, tiempo, trabajo, identidad, yo.

ABSTRACT

From our interpretation of Simone Weil's works, we propose two lecture lines to understand her conception of individual identity: first, we show that, according to Weil, man builds, through his work, the image of himself that he attempts to be. We will show that, behind this search, there is a structural problem: the repetition of a mechanism related to the self's desire of expansion, where, as soon as the instant of contact with the projected image is reached, this image is remodeled and launched forward until the unreachable horizon of desire. And secondly, we will see that in opposition to this path of identity's construction which arises from work, in the last weilian period it appears a search of destruction of the identification momentum, that implies a conscious discipline of control of the self's expansion and the desire of power which is related.

KEYWORDS

Simone Weil, time, work, identity, self.

¹ Este artículo es inédito y es una reelaboración de una sección de mi tesis de doctorado sustentada en el año 2012 en la Universidad París VIII. Fue presentado a la Sociedad Colombiana de Filosofía en el año 2014 para solicitar mi ingreso en ella y expuesto oralmente como ponencia en el V Congreso Colombiano de Filosofía (Medellín, 2014).

DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A LA DESTRUCCIÓN
DEL YO EN LA OBRA DE SIMONE WEIL

La obra de Simone Weil, como es quizá el caso de la de todo gran pensador, puede interpretarse como una permanente búsqueda de la libertad. Dicho esto, la particularidad de su pesquisa radica en que el estado de servidumbre, característico de la realidad humana, está íntimamente ligado a las condiciones que estructuran nuestra subjetividad. Es así como el hombre estaría obligado a lidiar con las cadenas que forja su propia *yoiedad*. Desde esta perspectiva, una emancipación posible no puede considerarse si no a partir de un trabajo de transformación operado en nuestro yo. Por consiguiente, en el presente texto trataremos de poner de manifiesto este problema que surge en la filosofía de Weil, abordándolo en dos etapas que son consecuentes con la evolución de su pensamiento: a la primera la llamaremos *El trabajo como construcción de la identidad individual*, que se desarrolla a partir de la primera época weiliana (1925 y 1931) hasta su muerte, y a la segunda *La destrucción del yo*, concepción que aparece plenamente en la última época de S. Weil, es decir, en los escritos entre 1939 y 1943.

EL TRABAJO COMO CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL

Para Weil es en el trabajo en el que el individuo construye la imagen de sí mismo, y en este sentido cabe hacerse ciertas preguntas: ¿Cuál es la importancia de la acción humana?; ¿qué buscamos cuando trabajamos?; ¿cuál es el papel que juega el trabajo en el tiempo? Leamos un pasaje que nos da luces a este propósito:

Existir, para mí, es actuar... ahora, a partir del momento en que actúo, se me aparece que no me basto a mí mismo. Actuar no es otra cosa para mí que cambiarme a mí mismo, cambiar lo que soy o lo que siento; pero este cambio de mí mismo que quiero, no me basta con quererlo para tenerlo. No puedo obtenerlo sino indirectamente. Sufro, deseo, dudo, ignoro; son siempre

maneras de decir que lo que soy no me satisface absolutamente, no necesita de mi permiso para ser yo; lo que soy, lo padezco². (Weil, 1929/1988, p.142).

Estaremos insatisfechos en la existencia todo el tiempo que estemos en ella; mientras esto suceda, padeceremos lo que somos. Mientras que estemos en ella, la única cosa que queremos y que podremos hacer es transformarnos. Padecemos el hecho de no estar satisfechos, pero también el de buscar transformarnos para hacer cesar esta insatisfacción. ¿Por qué esta cosa que somos no se satisface con lo que ella es? ¿Por qué quiere transformarse en algo diferente de lo que es en el presente? Veamos a este propósito el análisis muy agudo de la unidad del yo que hace Vetö (1997):

La unidad del yo no se debe a un centro substancial, porque el yo no tiene centro, separado de su periferia... no tiene ser, no tiene sino tener, es decir que consiste en... tener, poseer, apropiarse... El espacio simboliza la exterioridad y, a través de ella, el yo aparece como una relación entre uno mismo y sus metas, mientras que en realidad se trata de una relación puramente interior... entre dos de sus diferentes momentos. Todo esto no contradice para nada las reflexiones sobre el hecho de que la existencia en su desnudez no puede ser un fin para el yo, y que no obstante, en realidad, el único fin del yo es él mismo. Es únicamente porque él no es otra cosa que *tener*, que la tensión hacia el vacío para la preservación de uno mismo necesita a cada instante fines, y son ellos los que realizarán la mediación entre el *yo ahora* y el *yo más tarde*. Por consiguiente, la expansión de sí, a través y más allá de los objetos particulares en los que se encarna, no es otra cosa que la atención del yo orientada en el tiempo hacia su propia continuidad. El yo es pues mi tensión orientada en el tiempo y esta definición conviene perfectamente a su estatuto ontológico. (p. 114)

² Esta y todas las citas siguientes en su original están en francés. La traducción de todas ellas es mía.

Ahora, para regresar a nuestros interrogantes cabe también preguntarse: ¿qué es esa cosa en nosotros que nos dice que no somos lo que somos en el presente y que insta en nosotros el deber de transformarnos para acercarnos a lo que creemos ser verdaderamente? ¿Qué es esa cosa en nosotros que nos indica que nuestra identidad está por fuera de nosotros mismos? Esto nos conduce a una pregunta todavía más profunda: ¿cómo puede ser posible que tengamos en nosotros una idea de lo que somos? Porque debemos tener una, si sabemos a cada instante que nada de lo que somos en el presente corresponde a lo que somos y que por ello estamos insatisfechos al punto de buscar volvernos otra cosa. ¿Acaso, en alguna medida, somos esa cosa que quiere transformarse? Pero esa cosa debe, entonces, sentirse esencialmente incómoda en el mundo de la existencia; o dicho de otra forma, puede ser que fundamentalmente no pertenezca a esta. Se trataría, así, de un yo trascendente que está insatisfecho con sus estados, a saber, con sus yo es aparentes en la existencia. Señalemos no obstante que Weil no tematiza todavía, durante este periodo de su pensamiento, algo así como un yo trascendente, si bien las bases ya están dadas para ello. Habrá que esperar su último periodo para hallar este tipo de explicación sobre la identidad trascendente. Durante este primer periodo, me atrevo a decir que Weil se consagra a comprender cuál es la implicación del trabajo en nuestra identidad factual, es decir, lo que creemos ser en el tiempo de la sucesión. Veamos un pasaje que ilustra esta inquietud:

Estamos, mediante el trabajo, separados de nosotros mismos. Pero no trabajar no basta en lo absoluto para librarnos de esta separación. Antes que nada, a partir del momento en que somos activos, obramos. Juzgamos ciertamente por relámpagos, pero no por ello dejamos de construir nuestros pensamientos más pequeños. Pero, incluso pasivos, no escapamos. Porque ser pasivo, es todavía una escogencia. (Weil, 1988, pp. 243-244).

En la normalidad de la existencia humana el individuo se experimenta como estando separado de sí mismo de forma per-

manente. Sería, en parte, un fragmento de sí mismo sintiéndose siempre incompleto, que trabaje o no; esto es estar en el tiempo. El trabajo nos haría volvernos más conscientes de esta separación, y quizá abriría la posibilidad para que intentásemos, al obrar, disminuir su espesura (sin jamás poder hacerlo completamente). Para Weil, si el juicio se hace por relámpagos, es decir, si nuestro pensamiento no es atento sino por momentos, y que decidiésemos no trabajar, habría en todo caso una consideración permanente de los trabajos posibles, y por ende, un trabajo permanente en nuestros pensamientos, que es el de considerar los trabajos por hacer, los trabajos posibles. Pero según Weil no escapamos a la separación de nosotros mismos, porque incluso cuando no trabajamos nos servimos de nuestra libertad (y esto debido a una actividad permanente en nosotros productora de deseos y proyectos). Por consiguiente, para nuestra autora, a partir del momento en que podemos servirnos de nuestra capacidad para decidir es porque se está frente a un trabajo posible, y por ende, se está habitado por el sentimiento de estar separado de sí mismo. Pudiera ser que el trabajo activo, cuando estamos obrando, nos hiciera mucho más sensibles al tiempo. Pero incluso si no trabajáramos, si no pasáramos por el trabajo que nos hace sentir el tiempo, como sea lo padeceríamos, y esto por la libertad de poder hacer o no trabajos. Chenavier (2001) ha dicho en este sentido que “«yo soy en el tiempo» significa que trabajo para alcanzarme sin cesar. Estoy condenado a escoger” (pp. 115-116).

Lo que sucede es que el tiempo expresa la puesta a prueba de esta libertad. Es lo que deja entender Weil (1988) cuando dice que en todo momento se está entre “la red del tiempo cuyos puntos son trabajos”, y señala que una hora “es una hora de trabajo” (p. 244) aunque uno esté o no en medio de una actividad efectiva. Por supuesto, la filósofa hace alusión a la palabra “trabajo” en un sentido muy amplio, estableciendo una equivalencia casi sinónimica entre los términos “trabajo” y “tiempo”. Detengámonos en un pasaje esclarecedor:

Si debo sacar agua para beber, o que tengo sed, y que saco el balde, no bebo en lo absoluto, beberé. Si invento una nueva máquina, yo que invento, no puedo hacerla funcionar; cuando la haya construido, la haré funcionar. Pero puedo también no construirla, y es esto mismo lo que expresa el tiempo. Estoy lejos de mi yo futuro, estoy también lejos de mi yo pasado. Como mis resoluciones no se cumplen solas, mis movimientos tampoco están ligados a las resoluciones pasadas. Pero si no trabajo, no debo en absoluto creer escapar al tiempo. (Weil, 1988, p. 243)

Se puede comprender que es nuestra libertad la que está puesta a prueba respecto a los trabajos futuros, y esto, que los realicemos o no. También, una vez que hemos realizado obras, y que, por ende, nuestra libertad ha sido puesta a prueba, el proceso vuelve a lanzarse: para recomenzar un nuevo trabajo, esta libertad debe de nuevo confrontar las circunstancias presentes de los trabajos posibles, porque todas las veces que nuestra resolución apunta a realizar un trabajo, las circunstancias serán adversas, por la razón de que estas son materiales y exteriores a nosotros. En cuanto al pasado, habrá dos obstáculos: nuestra resolución presente puede ser diferente a nuestra resolución pasada y las circunstancias externas presentes pueden ser diferentes a las circunstancias pasadas que han favorecido la realización de nuestra antigua resolución. Así, se puede decir que entre mi yo pasado (mis resoluciones pasadas que se han expresado en mis obras ya realizadas) y la proyección en el futuro de mis resoluciones presentes está el presente de las circunstancias que se deben superar. Siempre estas circunstancias serán mediación entre yo y yo mismo:

La ley que me impone trabajar me separa de mí mismo, separa al yo que desea del yo que disfruta, al yo que proyecta del yo que realiza; mediante la práctica del trabajo busco alcanzarme. Que yo deba trabajar, eso quiere decir que si tengo sed, no sentiré al mismo tiempo que mi sed mi garganta refrescada por el agua fría; si deseo una casa, mi deseo, por muy intenso que sea, no me permitirá verla elevarse delante de mí o tocar sus piedras. Habrá siempre algo entre lo que soy y lo que quiero ser; la mediación es mi ley propia. (Weil, 1988, p. 245).

Simone Weil parece dar a entender que yo buscaría en mi trabajo mi propio reflejo (ahora bien, este es el efecto de mí mismo como causa libre, y por consiguiente, que surge de mi libre pensamiento), es algo por medio de lo cual constituyo mi identidad. Se vuelve lo que debo atravesar para llegar a mí mismo, es la mediación entre aquello a lo que aspiro y lo que me vuelvo efectivamente. Mi trabajo que debo efectuar es, de cierta manera, la imagen que aspiro ser (que quiero ser). Así pues, el trabajo efectuado es lo que soy, lo que me volví (lo que he podido ser). En este sentido comprendemos el alcance de los análisis de Kahn (1985) en lo que concierne a los daños que puede acarrear, según Weil (1988), un individuo o una colectividad si se hallasen privados de su pasado por una necesidad externa: “Para un individuo como para una civilización no hay daño más grande que ser desarraigado de su pasado” (pp. 228-229).

Cuando Weil dice que *la mediación es mi ley propia*, en mi opinión está señalando que por esencia el hombre experimenta su ser como si estuviera separado entre dos extremidades que son él y una separación que no es él, pero que le permite alcanzarse, unir las dos extremidades³. Dicho lo anterior, ¿cómo el hombre puede ser la extremidad puesta en el futuro si no ha realizado todavía su trabajo, si no ha podido llegar al estado de la obra concluida? Se debe a que la extremidad puesta en el futuro no es precisamente él mismo, sino su aspiración. No obstante, es este espacio intermedio que no es absolutamente él, lo que el individuo intenta llenar con una parte de sí mismo, a saber, con su trabajo. La esencia de la condición humana es la necesidad de deber buscar puntos intermedios, recorrerlos de manera sucesiva para llegar a constituir, paso a paso, lo que desearía ser en la inmediatez. El

³ Ver a este propósito la sección II, 3 del capítulo 1 del texto de Gabellieri (2003), que puede darnos luces sobre estos aspectos. El intérprete subraya que Weil operó un pasaje progresivo entre una concepción del tiempo como substrato de separación y de impotencia humanas hacia un tiempo como lugar de mediación y de despliegue de una posible potencia del hombre a través del trabajo (pp. 49-50).

hombre busca estar inmediatamente en él mismo, pero el mundo externo lo obliga a posponer día tras día, sin cesar, ese momento ideal de la unidad. El tiempo impone un muro entre el hombre y él mismo. Pero el ser humano tiene el sentimiento de que su sufrimiento puede ser suprimido porque siente que este muro no está inmóvil una vez por todas. El individuo constata que este muro es deslizante, que su trabajo le permite avanzar hacia su otra mitad (aquella a la que aspira y que está puesta en el futuro a la manera de una tierra prometida). Al hombre le es dado poder desplazar el muro. Pero mientras lo empuja, su otra extremidad se desplaza al mismo tiempo, porque es como si estuviera pegada del otro lado de este muro y la espesura de este último permaneciera siempre idéntica a sí misma. En este sentido, Müller (2001) subraya que la mediación de la mediación constituye para el hombre el trabajo en el tiempo:

En una de sus primeras obras, S. Weil habla del tiempo como siendo una de las formas de mediación de nuestra existencia humana, es decir, un esquema. Todo en nuestra vida debe ser pensado como siendo el objeto de una mediación, y en la medida en que el tiempo es el intermediario de todo, nuestra vida es histórica. El tiempo separa lo que tengo de lo que no tengo. El tiempo hace de mí lo que soy con relación a lo que no soy. Esto es un rasgo inherente a todas las acciones humanas. Es también en este contexto que hay que ver el nexo existente para S. Weil entre el tiempo y el trabajo. El trabajo es una forma de mediación en el tiempo. (p. 93)

De esta manera, la mediación es efectivamente, de cierto modo, el medio para alcanzarse a sí mismo, pero en otro sentido es separación fundamental. Ahora bien, en este último sentido, el trabajo aparece como el medio para perseguir una quimera, la de poder alcanzar la otra mitad de nosotros mismos. Así, se puede afirmar que en Weil el ser humano está siempre habitado por el sentimiento de no ser nunca enteramente él mismo, está en una insatisfacción permanente, en un sentimiento de estar incompleto. El hombre quiere en todo instante llenar esa carencia por medio de

trabajos, pero nunca ninguna obra cumplida satisfará la necesidad que la generó, ningún trabajo es definitivo. Si bien Weil tuvo a Descartes como uno de sus referentes filosóficos, parece alejarse en cierta medida del *cogito ergo sum*; al contrario de la certeza cartesiana de la existencia de la cosa pensante, en ella el hombre estaría por momentos habitado por el sentimiento de no ser nada o por el de no ser algo suficiente. Dudando de la consistencia de su ser, buscaría ser o afirmar su ser al mismo tiempo que huye al sentimiento de no ser nada. El hombre weiliano tiene, pues, un doble sentimiento: el de no ser nada y el de ser algo. Ahora bien, está sometido a una situación intermedia: estar movido por la angustia de no ser nada para volverse (hacia el futuro) o volver a ser (reencontrar el pasado en el futuro) lo que siente ser (o más bien, lo que aspira ser). Algo en su alma le dice que él es algo; algo en su alma le dice que no es nada. Esto da lugar a una pregunta difícil de resolver: ¿Lo que le dice ser algo es un sentimiento surgido de algo así como su trascendencia objetiva o es solamente el querer vacío de un deseo sin razón? Al respecto, este pasaje nos permitirá comprender mejor la esencia del querer en Weil (1988): “Querer es lo que constituye de cierta forma mi ser; el querer es como una relación entre yo y lo que quiero hacer ser, y que no es” (p. 148).

Se puede decir que si el querer es estructural al hombre es porque efectivamente hay en nosotros una ausencia permanente de la cosa querida, de la cosa que queremos tener o *hacer ser*. Ciertamente, se puede decir, a la manera de Descartes, que el querer supone la existencia de algo que tiene una voluntad, la de la cosa pensante, la del yo que quiere. Ahora bien, hay dos maneras de interpretar el yo del que habla Weil en este pasaje, pues hay gran ambigüedad: el yo como algo consistente en sí mismo, del que el querer no es sino uno de sus atributos o modalidades, y el yo como siendo constitutivamente una pura voluntad. En el primer caso, el querer serviría para establecer un nexo entre la esencialidad del yo, si la hay, y la cosa querida que está ausente (y que no pertenece de manera constitutiva a la esencialidad de mi ser). En este caso mi querer es relación entre yo y la cosa. En el segundo caso (el

yo como voluntad), mi yo integralmente sería relación entre algo que desconozco y la cosa querida. Cabe preguntarse: si todo mi yo es una voluntad, ¿de qué cosa soy yo la voluntad?, es decir, ¿de qué soy yo el nexo relativamente a la cosa querida? ¿De una esencialidad que no soy yo y que se sirve de mí como relación con la cosa deseada? Si yo soy la expresión de una esencialidad que quiere, y que no soy yo, ni que está en mí mismo, la idea de una esencialidad ligada a la voluntad que me atraviesa pierde consistencia. No sería yo el que quiere, sino algo que quiere a través de mí. Creemos que en este pasaje hay que discernir elementos de estas dos posibilidades evocadas con el fin de encontrar una tercera que las sintetice: ¿No es necesario discernir una diferencia entre dos tipos de yo, a saber, un yo esencial y un yo que desea (o más bien, una infinidad de yoes que desean, en profusión, simétricamente acordes con una infinidad de cosas susceptibles de ser deseadas)? Los yoes que desean o el querer que está en mí serían el medio para establecer una relación con las cosas existentes y un yo esencial. Vemos que en Weil aparece ya la problemática del yo in-esencial que desea, que se confunde todavía con el querer del yo. La distinción entre el yo que desea y un yo que sería más esencial que este último no es todavía clara, pero se dibuja ya en este primer periodo de su vida. Respecto a esta inquietud Vetö (1997) subraya que el yo no puede ser concebido sin su carácter expansivo, y por ende, necesariamente tendido hacia el futuro: “En una de las notas de los *Cahiers*, S. Weil declara que el tiempo es la Caverna (3, 210). El tiempo es el medio del yo, el entorno en el cual persigue sus metas de expansión de sí” (p. 108).

Dicho esto, la única cosa que parece tangible por el momento es que la existencia del hombre es una tensión puesta por el querer, un intermediario entre el ser y el hacer (el hacer ser). Es así como se puede afirmar que para la filósofa, la existencia material espaciotemporal del hombre es una construcción sin fin, movida quizá por una aspiración trascendente que lo habita. Es en esta voluntad de realización jamás satisfecha en la existencia que su ser encuentra un obstáculo. En la existencia, la aspiración tras-

cedente del hombre no puede realizarse, y es por ello que debe contentarse con un sustitutivo (*ersatz*) de ser que, a fin de cuentas, es la acción en la existencia temporal. Ahora bien, las acciones permanecen siempre por fuera de la aspiración:

Pero la existencia de la cosa antagonista, esta relación se quiebra en este sentido que la existencia de este objeto de mi querer, que no es, no depende en absoluto de este querer mismo, sino de un cambio que no es por sí mismo objeto de mi voluntad. La relación entre mi querer y el objeto del querer está disuelta, los términos, interiores el uno respecto al otro por la naturaleza misma del querer, son exteriores por mi condición. Si yo quiero estar en la calle, si yo estoy en la calle, me proyecto ya hasta ella por lo menos mediante este mismo querer; pero mi condición es que no me proyecte hacia ella; y no me proyectaré hacia ella sino a partir del último escalón de esta escalera hacia la que no deseo en absoluto ir. Estos dos términos que mi voluntad pone en relación están separados por algo que es como la negación de la relación. Si yo estoy así fuera de mí mismo, es que mi existencia está unida a algo que está fuera de mí absolutamente, en donde nada está dirigido. (Weil, 1988, p. 148).

La negación de la relación entre yo y lo que quiero *hacer ser* está constituida por obstáculos, es la materia extendida que no hace posibles ni la realización de todos mis deseos, proyectos y voluntades, ni todas las formas o caminos para realizarlos. La *negación* de la relación de la que habla la filósofa está constituida por circunstancias presentes y por el hecho de que toda acción no puede realizarse inmediatamente, puesto que entre el proyecto y la obra hay pasos intermedios⁴. Dicho lo anterior, estos son los estados de la materia de mi trabajo que no son todavía la obra

⁴ Casper (1985) muestra que estar sometido a la mediación quiere decir estar sometido al tiempo: “el hombre no es potencia pura, sino... que está determinado por una contradicción fundamental, la de no poder obtener nada si no es por la mediación, es decir, temporalmente” (p. 243).

realizada. La negación no es, pues, el tiempo en sí mismo, sino las cosas materiales y extendidas que cambian en el tiempo:

Esta relación siempre rota entre yo y lo que quiero, la restablezco mediante el trabajo. Esta relación que, sea cual sea el contenido, está siempre rota, siempre recompuesta, es el tiempo. Yo lleno el tiempo. (Weil, 1988, p. 148).

La relación entre yo y yo mismo es el tiempo, y no obstante siempre está rota. ¿Qué quiere decir esto? Que la relación es al mismo tiempo el contrario de una relación; y esto porque en el tiempo la inmediatez está negada por el hecho de que no podemos alcanzar ninguna cosa sino indirectamente, por intermediarios, y únicamente en la sucesión. Es así como Gabellieri señala que en Weil el trabajo nos da al mismo tiempo en acto la inmovilidad de las leyes y la captura del tiempo. Y esto por la negación de la inmediatez a la que nos someten los intermediarios en toda labor:

El trabajo se revela así, como la ciencia, como un conocimiento de la necesidad. La doble necesidad de las ideas y de la existencia se encuentra en la percepción de las relaciones que le son propias al orden del mundo. Desde un punto de vista “objetivo”, él es entonces la manera concreta que tiene el hombre para verificar o para descubrir las leyes o invariantes que la ciencia busca en el plano teórico. Desde un punto de vista “subjetivo”, él es el encuentro, por el sujeto, de una necesidad que pone a distancia “las impresiones, las emociones, las imaginaciones que no nos da el tiempo, porque ellas pertenecen al reino de lo inmediato”. (Gabellieri, 2003, p. 86)

El tiempo, que es simultáneamente relación (entre yo y lo que quiero) y substrato de la negación de la relación (porque es substrato de la materia extensa que cambia), es, en realidad, una posibilidad de restablecimiento de la relación entre yo y lo que quiero (es decir que el tiempo hace posible esta relación). Ahora bien, el único medio que puede suscitar esta transformación es nuestra acción, nuestro trabajo. Siguiendo esta perspectiva es

como Casper (1985) indicará que la dualidad del tiempo es a la vez obstáculo a la redención y lugar de esta: “El tiempo, en tanto que separación... no es simplemente lo que debe superarse. Pero solamente en el tiempo se halla la redención. No habría ni paciencia, ni obediencia, ni consentimiento si no existiera el tiempo” (p. 249).

El trabajo, en cuanto que efectuación de posibilidades de restablecimiento de la relación (entre yo y lo que quiero), viene a reforzar la positividad del tiempo, en cuanto que posibilidad de esta relación, puesto que el trabajo se opone al aspecto de no-relación del tiempo (dicho de otro modo, sobrepasa los obstáculos cambiantes de la materia extensa en el tiempo). El trabajo viene a injertarse en el tiempo para llenar lo que en él es negatividad. Así, se puede decir que Vetö (1997) sintetiza correctamente la posible libertad que el trabajo ofrece al hombre en el seno de la esclavitud del tiempo:

El hombre está determinado a estar sujeto al tiempo. No puede cambiar el hecho de que el tiempo “pase”, pero dispone de cierto poder sobre el “cómo” pasa. Ese “cómo” es la característica especial, personal de nuestra consciencia del tiempo. El hombre “siente” el tiempo, tiene consciencia según la forma como llena “su” tiempo y según con lo que decide llenarlo. Sin duda él es esclavo del tiempo, pero cierto pacto existe entre el esclavo y su amo. En virtud de este pacto, en muchos momentos de su vida, el hombre tiene cierta dominación sobre su tiempo... Dicho esto, este último es un socio difícil y el hombre debe siempre renovar sus esfuerzos para preservar el control sobre él. (pp. 105-106)

El trabajo, como efectuación en la existencia, llena la mitad del puente (entre yo y lo que quiero) del que el tiempo no establece sino su posibilidad de existencia, es decir que no lo establece por sí solo. Se puede decir que el trabajo llena la función que el querer no asegura (la de ser relación por sí mismo, es decir que por sí mismo no pueda efectuarse) e instaura lo que el tiempo no establece por sí mismo (ser por sí mismo relación entre el querer

y la obra realizada). Dicho de otro modo, el trabajo realiza la relación ahí donde, sin él, solamente era posible. Así, el trabajo es mediación entre el querer y el tiempo, porque este hace real lo que en el querer tan solo era susceptible de ser proyectado y lo que en el tiempo tan solo era posible. No obstante, nada puede impedir que sin cesar yo me sienta como estando irremediamente en la mediación:

De todo lo que existe, solamente el trabajo nos separa de nosotros mismos, y es lo que define al tiempo. ... Si debo cargar un balde lleno de agua, o echar heno a un molino, o hacer girar una manivela, me hallo lejos de mí mismo, en este sentido que el pensamiento que forma el proyecto no puede ser el que dirige la ejecución, y que éste a su vez no es el que contempla la obra. (Weil, 1988, p. 151)

Así, este trabajo que me permite alcanzarme a mí mismo no lo hace más que a título de mediación. El trabajo, en cuanto que mediación, es la prueba de que uno no está unido a sí mismo en primera instancia. Ahora, ya que estamos siempre en la mediación, parecería que la idea de alcanzarse a sí mismo no fuera más que una ilusión (la mediación, siendo una relación entre nada y nada, podría ser entonces considerada como desprovista de una existencia verdadera). En Weil, el trabajo es expresión del tiempo, o el tiempo que se hace sensible (en el sentido en que muestra que no puedo alcanzarme a mí mismo), y por ello es mediación, me muestra que no puedo absolutamente salir de esta última. Jamás soy *Uno* inmediatamente; la mediación como puente que se instaura en la sucesión supone que mi unidad es estructuralmente imposible. El trabajo es, por ende, tan contradictorio como el tiempo; y esto en la medida en que supone un eventual puente entre mis diversos yoes, pero que por el hecho de que este puente es siempre necesario, se halla frente a un obstáculo insuperable, ya que la unidad es de hecho imposible. La mediación no es pues otra cosa que una contradicción:

Porque él [el tiempo] es una ley con la que me choco, que experimento a partir del momento en que me experimento a mí mismo, y que basta quizá por sí misma para definir mi condición; es la ley según la cual para mí nada es inmediato. (Weil, 1988, p. 142)

Así, si una mediación es necesaria y omnipresente cada vez que quiero alcanzarme a mí mismo, significa que nunca puedo lograrlo; por ende, la mediación no es posible; tendría sentido si se jugara una vez por todas; sin embargo, es nuestra condición permanente:

El tiempo es una relación entre el presente y el futuro, mediante la que, sea lo que sea que yo quiera, desde que yo quiero, estoy ya fuera de mí, el único camino de yo a mí mismo siendo el trabajo. Estoy fuera de mí, todo es mediato para mí. Lo que me separa así de mí mismo está definido por esta condición misma que siento que se me impone. ... Es por esta condición de potencia indirecta que estoy así, fuera de mí mismo. No es que mi condición cambie según lo que yo realice o lo que yo padezco; mi condición propia es que, sea lo que sea que yo pueda querer, lo que quiero ser está siempre por fuera de mí, por fuera de mi alcance directo; y las palabras de padecer o realizar no tienen sentido sino por esta condición. (Weil, 1988, pp. 147-149)

El mundo me impone pues la mediación como siendo equivalente a la condición expresada en el mito de Sísifo. Esta mediación es una promesa de unidad siempre pospuesta, y por esta razón, contradictoria. En efecto, una promesa que no se realiza nunca puede ser definida como habitada por una trampa o mentira fundamental⁵. ¿Por qué? Porque en el tiempo que se ha vuelto

⁵ Vetò (1997) muestra que en la última época de Simone Weil el pensamiento del renunciamento y del desapego serán la salida a ese vacío causado por la mentira temporal que nos impone nuestro yo: "Debemos creer que los nexos entre los eventos pasados y futuros no tienen relación alguna con nuestros deseos y necesidades. Esto nos muestra que no tenemos ningún poder sobre el futuro, ni siquiera sobre el nuestro. Debemos entender la falsedad de nuestra principal exigencia sobre el universo:

sensible, es decir, en el trabajo, permanecemos en una clase de espera mesiánica que perseguimos sin fin, pero atraídos por la promesa de un fin, a la manera de un asno que sigue la zanahoria atada al extremo de un palo. La existencia humana, por el tiempo y el trabajo, se vuelve de esta forma el lugar de un esfuerzo sin escapatoria. ¿El hombre puede así escapar a la ilusión de la mediación? ¿Puede renunciar a querer alcanzarse a sí mismo? ¿Puede renunciar a querer? ¿Y qué ganaría con renunciar a alcanzarse a sí mismo? ¿Hallaría su unidad o comprendería que esta no existe? ¿Comprendería que no es nada? Creemos que Weil piensa en esta posibilidad en su última época (1939-1943).

LA DESTRUCCIÓN DEL YO

En su última época (1939-1943), Weil parece resolver el problema del sufrimiento que genera la búsqueda indefinida de la identidad individual mediante una concepción negativa, o dicho de otro modo, mediante el trabajo de disolución del yo. Destruir el ego constituiría la auténtica búsqueda del conocimiento. La filósofa utiliza el término de-creación [*dé-création*] (Weil, 1997, p. 371) para describir este trabajo que se puede realizar sobre sí mismo con el fin de decantar la percepción de todo lo que se interpone entre lo percibido y el individuo. Para Weil hay un nexo entre el deseo de expansión de sí mismo en el mundo, como voluntad de dominar todos los entes externos, y la noción de pecado. Para ella, el yo peca cuando desobedece al universo, es decir, cuando el individuo toma distancia respecto a este, estableciendo con él un contacto de deseo. En tal posición, todo lo que pertenece al universo aparece a los ojos del individuo como una banda transportadora, que hace desfilar bajo sus ojos una seguidilla interminable de fines,

la de la permanencia y de la continuidad de nuestra personalidad, y esto implica el renunciamiento al futuro” (pp. 111-112).

sin que se dé cuenta de que se trata de bienes relativos o medios. Weil (2008) dice que

El desatarse es un renunciamiento a todos los fines posibles, sin excepción, renunciamiento que pone un vacío en el lugar del futuro como lo haría la cercanía inminente de la muerte... el desatarse siempre ha estado comparado a la muerte, y la iniciación a la sabiduría, vista como una especie de pasaje a través de la muerte. (p. 57)

Ahora bien, se puede hacer la siguiente lectura: en la relación de deseo entre el hombre y la realidad externa no solamente los seres y las cosas del universo se transforman en una infinidad de fines, sino que la insatisfacción que resulta en el momento en que los deseos son satisfechos hace de nosotros mismos unos medios ciegos al servicio de nuestros nuevos deseos. Nos volvemos instrumentos de un poder sin rostro, el poder del deseo. Hay que decir que no se debe hablar de *nuestro poder*, sino de poderes que nos atraviesan. La búsqueda del poder, que es el fundamento del deseo, se vuelve contra nosotros, pues es insaciable. El individuo que no se mueve más que por el espejismo de un bien, no siendo en última instancia sino un medio (pues es bien en la medida en que promete aumentar nuestro poder), se transforma en un tonel sin fondo, en un medio para aumentar su propio poder.

Según Weil, para el hombre es extremadamente difícil salir de este círculo vicioso de los medios y del poder, porque la realidad misma de nuestra condición es que somos seres de deseo. El trabajo de *de-creación* del yo es extremadamente doloroso, porque cada corte que realizamos en nuestros deseos no puede hacerse sino con respecto a la exterioridad, es decir, respecto a todo aquello que es importante para nosotros:

Estamos atados a la posesión de una cosa porque creemos que si cesamos de poseerla ella cesaría de ser. Muchas personas no sienten con toda su alma que hay una diferencia abismal entre la destrucción de una ciudad y su exilio irremediable por fuera de esta ciudad... Todo dolor que no nos desapega es dolor perdido. (Weil, 1947, pp. 22-23)

Weil quiere decir, pienso yo, que confundimos la muerte de la cosa con la muerte de la cosa para nosotros, confundimos la cesación de nuestra posesión con la destrucción de la cosa. Esto se debe a que nuestro yo se ve proyectado en la cosa perdida, y al perderla muere con ella. Así, para Weil el dolor es necesario para llevar a cabo el desapego (tanto de la cosa deseada como del yo que desea), porque nos abre la vía hacia lo real, en la medida en que revela la vacuidad del deseo, que siempre es deseo de posesión. Sin embargo, la cesación de la posesión de la cosa, al suscitar dolor, hace sentir la atadura, pero no permite necesariamente cortarla. La cesación de la posesión, a pesar de nosotros mismos, puede incluso acrecentar la fuerza del deseo. Es por eso que se trata de *dolor perdido*, pues al vernos desposeídos nos engañamos con una simulación de destrucción de la cosa deseada. Hay pues que obligarse a anticipar la destrucción real del objeto deseado para liberarnos de la atadura. Es necesario hacerse a la idea de que lo que creemos poseer no nos pertenece, porque en todo instante puede ser destruido. En efecto, la destrucción efectiva de la cosa hace imposible que se acreciente el deseo, porque pase lo que pase no se puede poseer lo que está destruido. Desde esta perspectiva, desatarse es anticiparse a la muerte, porque es intentar vivir con la posibilidad de que todo objeto o ser puede desaparecer. Weil (1947) anota:

Nunca pensar en una cosa o en un ser que se ama y que no se tiene bajo los ojos sin pensar que quizá esta cosa está destruida o que este ser está muerto. Que este pensamiento no disuelva el sentimiento de la realidad, sino que lo haga más intenso... Dos maneras de matarse: suicidio o desapego. Matar por el pensamiento todo lo que uno ama: única manera de morir. Pero solamente lo que se ama... no desear que lo que se ama sea inmortal. (p. 23)

Weil entiende que en todo momento se debe tener plena conciencia de los seres en su condición de precederos. De esta forma, al mismo tiempo que se efectúa la de-creación hay simultáneamente un trabajo de re-creación. Hay abolición de una realidad,

la que está erigida sobre mi yo y sus deseos, y una realidad sin deseos que me permitiría conocer realmente los entes externos:

La realidad del mundo está hecha por nosotros a partir de nuestro apego. Es la realidad del yo transportada por nosotros en las cosas. No se trata absolutamente de la realidad exterior. Ésta no es perceptible sino mediante un desapego total. (Weil, 1947, p. 22).

La realidad exterior se vuelve perceptible cuando el individuo está plenamente desapegado, cuando logra cortar todos los nexos entre sus deseos y los objetos externos. Cuando esta operación se hace, al mismo tiempo la imaginación detiene su actividad engañosa (porque ella se activa por nuestros deseos) y el objeto aparecería tal cual es. Para realizar este acto Weil dice que el individuo debe realizar un acto supremo de generosidad. Se trata de la realización de un verdadero don de sí. Ahora bien, este don de sí, este acto de generosidad, solo es posible mediante el retiro del yo.

¿Pero cómo lograr este retiro del yo? Mediante una operación de atención creadora. ¿Qué es la atención creadora? Se trata, a escala humana, del eco del gesto divino del Dios que concibe Weil en su última época. Este Dios es un Dios ausente, que mediante un gesto generoso se habría retirado del mundo para hacer que su creación fuera autónoma, es decir, para otorgarle no solamente existencia sino libertad. A diferencia del Dios de Spinoza, que es afirmación infinita, el de Weil habría renunciado a una parte de su ser, marcando así una ruptura entre el no-lugar en donde Él se hallaría y el mundo de la necesidad del que hacemos la experiencia. La imagen es tan bella como trágica, puesto que ese Dios habría efectuado un gesto extremadamente doloroso: se habría mutilado a sí mismo. La ética de Weil se funde con su estética: así como ese Dios que ella imagina se retiró por generosidad, el hombre no alcanzaría lo bello sino cuando renuncia a sí mismo, a su yo y al poder del que dispone o cree disponer.

Así es como, en una relación con un ser débil, se trataría de hacer como si no dispusiéramos de ningún poder sobre él, como

si hubiera igualdad, a la manera de un padre jugando con su hijo. De esta forma, la ética de la atención creadora invita a repetir el gesto del retiro del Dios weliano, que prefiere no ejercer su poder infinito. La atención creadora se produciría en el hombre cuando renuncia al ejercicio del poder del que dispone, cuando rehúsa, con un gran esfuerzo, a expandir su yo sobre los seres y las cosas. Esta atención creadora se vería ilustrada en las obras humanas, tanto en el arte y la ciencia del más alto nivel como en los actos de generosidad con nuestros semejantes:

Incluso en el arte y la ciencia, si la producción de segundo orden, brillante o mediocre, es extensión de sí, la producción de primerísimo orden, la creación, es renunciamento a sí mismo. No se discierne esta verdad, porque la gloria mezcla y cubre indistintamente de su brillo las producciones de primer orden y las más brillantes de segundo orden, dando incluso la ventaja a éstas. La caridad hacia el prójimo, estando constituida por la atención creadora, es análoga al genio. La atención creadora consiste en hacer realmente atención a lo que no existe. ... un hombre que está completamente a la discreción de otro no existe. Un esclavo no existe, ni a los ojos de su amo, ni a sus propios ojos. (Weil, 1999, p. 736)

El ejercicio estoico para limitar estos falsos yoes (pues hay tantos como deseos hay en nosotros) sería posible según Weil, pero exigiría un acto de generosidad insólito. Ella lo concibe como el retiro mismo del yo que desea; se trataría de un esfuerzo de desapego respecto a los seres y las cosas que valoramos como bienes soberanos. Se trataría de imitar a ese Dios “que aceptó una disminución”. Esa destrucción de los falsos yoes, o del yo a secas, significaría el rechazo a ejercer nuestra voluntad de poder sobre los entes externos. Weil habla de un movimiento de suspensión, que abriría y prepararía la atención creadora, una suspensión que produciría el verdadero conocimiento de los seres y las cosas mediante una proyección en ellos, por una lógica de simpatía. Es como si el individuo intentase comprenderlos sin imponerse a ellos, sino renunciando a sí mismo. El retiro del yo abriría pues

el acceso a la verdadera percepción. En este sentido, la filósofa subraya que el arte de primer orden tiene siempre algo de anónimo, es decir, la manifestación del retiro del yo:

Lo que en el hombre es la imagen misma de Dios, es algo que en nosotros está atado al hecho de ser una persona, pero que no es este hecho mismo. Es la facultad de renunciamiento a la persona. Es la obediencia. Todas las veces que un hombre se eleva al grado de excelencia, que hace de él por participación un ser divino, aparece en él algo impersonal, anónimo. Su voz se envuelve de silencio. Esto es manifiesto en las grandes obras de arte y del pensamiento, en las grandes acciones de los santos y en sus palabras. Es pues cierto, en cierto sentido que hay que concebir a Dios como impersonal, en este sentido, que él es el modelo divino de una persona que se supera a sí misma renunciando a sí misma. (Weil, 1999, p. 743)

CONCLUSIÓN

En nuestra interpretación vimos que para Weil el ser humano está inmerso en una condición estructuralmente dolorosa: querer ser alguien, buscar serlo sin nunca lograrlo. La identidad del hombre es escurridiza, multiforme, en la medida en que a cada instante nacen en nosotros deseos diversos como instantes hay en el tiempo. Todo deseo es una proyección que traduce nuestra insatisfacción con lo que somos en el presente, es la expresión de que no nos reconocemos plenamente en el yo presente. Todo deseo es la formulación de un posible yo futuro que pudiera de una vez por todas definir la identidad ideal que buscamos. Para Weil (inspirada respecto a esto de la concepción del deseo que plasma Spinoza en el capítulo V de su *Ética*), únicamente reconocer esta condición de esclavitud a la fuerza del deseo nos permitiría divisar una libertad posible: comprender que somos esclavos de nuestra voluntad de poder. En la belleza del mundo (considerada en su carácter ontológico como creación abandonada de un Dios creador que otorga existencia y libertad) y en el arte de primer orden hallaríamos dos modelos de liberación. Pero solamente el

segundo está al alcance del hombre cuando se trata de su acción posible en el mundo. En efecto, es únicamente mediante un procedimiento de atención creadora que lograríamos liberarnos de la expansión del yo conquistador que nos habita y nos somete. De ese yo que nos encadena a una falsa identidad, que en última instancia no es sino un instrumento de potencia, y que ciego (por su carácter insaciable) como el poder, solo sabe transformar los medios en fines.

REFERENCIAS

- Casper, B. (1985). Le temps sauvé. *Cahiers Simone Weil*, 8(3), 233-343.
- Chenavier, R. (2001). *Simone Weil, une philosophie du travail*. Paris: Cerf.
- Gabellieri, E. (2003). Être et don. *Simone Weil et la philosophie*. Louvain-la-Neuve/Paris: Institut Supérieur de Philosophie/ Peeters.
- Kahn, G. (1985). La Dialectique du temps chez Simone Weil. *Cahiers Simone Weil*, 8(3), 233-343.
- Müller, W. (2001). Simone Weil et la question de l'histoire du salut. *Cahiers Simone Weil*, 24(2), 73-158.
- Vetö, M. (1997). *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan.
- Weil, S. (1947). *La pesanteur et la grâce*. Paris: Librairie Plon.
- Weil, S. (1988). *Œuvres complètes* (Eds.: vol. 1, André Devaux & Florence De Lussy). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1997). *Œuvres complètes* (Eds.: vol. 6, André Devaux & Florence De Lussy). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1999). *Œuvres* (Ed. Florence De Lussy). Paris: Gallimard.
- Weil, S. (2008). *Œuvres complètes* (Eds: vol. 4, André Devaux & Florence De Lussy). Paris: Gallimard.