

**ASOMBRO Y TIEMPO DIRIGIDO
EN LOS ESCRITOS DE
JUVENTUD DE SIMONE WEIL***

***ASTONISHMENT AND DIRECTED TIME
IN SIMONE WEIL'S YOUTH WRITINGS***

Juan-Manuel Ruiz Jiménez

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

jm.ruiz.jimenez@gmail.com

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

RESUMEN *En este artículo analizamos la tentativa que realizó la joven Simone Weil por pensar el tiempo y el cambio, y por descifrar la participación que el mundo y la mente puedan tener en su configuración. Para lograrlo, nos propusimos elucidar dos conceptos que creemos sintetizan su acercamiento: el primero es el del asombro, entendido tanto en su calidad de intuición incesante que revela la impotencia humana para comprender el presente, como en su calidad de instancia mediadora entre ignorancia y ciencia humana aproximativa del ámbito fenoménico. El segundo concepto que analizamos es el de tiempo dirigido, significativo de la primera filosofía weiliana por cuanto patentiza la subyugación del hombre al presente, único tiempo tangible. Determinación que permite entender el sentido del pasado como existencia abolida, y el futuro como núcleo virtual de posibilidades hacia el cual el ser humano prepara su acción y trabajo gracias a su facultad para idear proyectos. En fin, en este artículo tratamos de evidenciar la tensión problemática que discernía la joven*

* Article submitted on: 09/12/2022. Accepted on: 10/05/2023.

Weil entre la ley de la inmediatez del mundo y la ley del tiempo que impone pasos intermedios a la realización de toda actividad humana.

Palabras clave: *Simone Weil. Asombro. Tiempo dirigido. Cambio. Mediación.*

ABSTRACT *In this article we analyze the attempt that young Simone Weil made for thinking time and change, and for deciphering the participation that the world and the mind may have in its configuration. To achieve this, we set out to elucidate two concepts that we believe synthesize her approach: the first one is astonishment, understood both in its quality of incessant intuition that reveals the human impotence to understand the present, and in its quality as a mediating instance between ignorance and approximate human science of the phenomenal field. The second concept we analyze is that of directed time, significant of the first Weilian philosophy in that it reveals the subjugation of man to the present, the only tangible time. This determination allows us to understand the meaning of the past as an abolished existence, and the future as a virtual nucleus of possibilities towards which the human being prepares his action and work thanks to his faculty to devise projects. Finally, we try to show the problematic tension that young Weil discerned between the law of the immediacy of the world, and the law of time that imposes intermediate steps to the realization of all human activity.*

Keyword: *Simone Weil. Astonishment. Directed time. Change. Mediation.*

Introducción

En este artículo abordaré el pensamiento de la joven Simone Weil¹ (1925 y 1931, época que abarca tanto sus años de formación en el Liceo Henry IV y en la Sorbona, como sus años de profesora en el Liceo Du Puy²) en torno a una pregunta que ocuparía por siempre su atención: ¿En dónde se estructura el tiempo?³. Pronto estimó Weil que el mundo y el hombre⁴ son los dos parámetros

1 Según Baker (2006, p. 133) a pesar del creciente interés en la obra de Weil, aún su legado filosófico produce cierta reticencia, debido al misticismo y episodios heroicos que permean sus escritos.

2 Ver cronología en Weil (1988, p. 31).

3 Para Chenavier (2007, p. 119) las nociones de trabajo y tiempo son las más relevante en el pensamiento weiliano.

4 Gabellieri (2003, pp. 48-49) subraya la duda weiliana entre un tiempo perteneciente al alma o al mundo, pues quizá es una instancia dotada de una doble raíz.

que lo determinan y, en ese sentido, considero importante esclarecer el papel que, según Weil, juegan en ello. Estimo que este análisis permitirá esclarecer su filosofía del tiempo⁵, de crucial importancia en su obra⁶, pues para Weil (1972, p. 103) “todos los problemas se remiten al tiempo”. Añadamos que desde muy temprano ella intuyó que la “cuestión del tiempo... [forma] el tejido mismo de la vida humana” (Weil, 1988, p. 333). Nuestro propósito en este artículo será entonces realizar un análisis interno de algunos fragmentos y textos cortos de su primera época que han sido muy poco estudiados para dilucidar dicho problema a través de dos secciones: I. El asombro en el cambio; y II. El tiempo dirigido.

I. El asombro en el cambio

En un texto temprano Weil estuvo tentada a pensar que el cambio es inherente al mundo: “¿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” (Weil, 1988, pp. 301-302). Pero esta perspectiva la hizo dudar, pues en otro apartado sitúa el cambio en los linderos del espíritu: “Quizá diciendo que el universo cambia, se quiere decir que asombra sin cesar” (Weil, 1988, pp. 301-302). En efecto, al establecer una equivalencia entre el cambio en el universo y el asombro que suscita, Weil apunta a que las transformaciones del universo se producen porque hay espíritus susceptibles de percibirlos. Es decir que el cambio quizá sólo existe en el marco de la percepción humana y, por ende, los fenómenos que percibimos deben ser considerados previamente como *cambios* perceptibles (en potencia). Por ende, dichos fenómenos quizá no existen en el universo en sí⁷, dado que las características reales de este último nos escapan tanto cognitiva como sensorialmente. En síntesis, el cambio quizá no existe en sí, sino sólo dentro del marco cognitivo y sensorial humano, que capta el cambio bajo la forma intuitiva del asombro. Por consiguiente, el universo en sí podría no ser cambiante, pero siempre que se considere el marco de referencia del espíritu humano se presentará como cambiante. Pero esta frase de Weil, reconozcámoslo, es ambigua.

Si la percepción del cambio se traduce mediante el sentimiento del asombro, el cambio sería un estímulo exterior que opera una modificación en nuestro espíritu. El asombro expresaría los límites de nuestra potencia intelectual, porque

5 Miklos Vető (1997, p. 14) ha señalado la urgencia de que los intérpretes vuelquen su atención sobre los escritos de juventud de la filósofa para entender las raíces de su pensamiento maduro.

6 Según Kahn (1985, p. 221) la reflexión de Weil sobre el tiempo es uno de los principales temas de su obra.

7 Para Castel-Bouchouchi (2007, p. 71) en Weil hay una apertura a considerar un ámbito del mundo que trasciende la frontera fenoménica.

cuando un fenómeno externo que presenciamos nos asombra, es porque nos vemos afectados por su otredad y por la revelación de nuestros propios límites para anticiparlo. En efecto, por un lado, tomamos consciencia de la diferencia entre lo que somos (lo afectado) y lo que no somos (lo que afecta); y, por otro lado, el asombro revela las fronteras cognitivas de nuestra interioridad intelectual, la cual queda como desarmada frente a lo que acontece (por eso nos asombra). Pero hay más: el hecho mismo de que sea posible el asombro como intuición incesante revela que fundamentalmente somos susceptibles de resultar afectados por un sinnúmero de fenómenos que componen todo aquello del universo que no nos constituye a nosotros mismos, es decir por el universo considerado como otredad. Por ende, hay ya en nosotros, *a priori*, la capacidad de resultar afectados por esa otredad y la prueba de que existe un umbral de comunidad de ser entre el ser del universo y el ser del espíritu, umbral que hace posible su interacción, la cual se traduce a cada segundo en nuestra mente mediante la intuición de afecciones incesantes. De hecho, en su texto *La Science et Nous*, para referirse a esa comunidad de ser, la filósofa nos hablará de la noción de *convenance* (conveniencia):

Los astros, los juegos como las canicas, billar, dados, los instrumentos comunes de medida de las cosas siempre han sido por excelencia los objetos de meditación de los sabios. Pero entre más los astros convienen a la ciencia, más son misteriosos, porque esta conveniencia es un don. (Weil, 2008, p. 174)

Pero de ahí a afirmar que la percepción intelectual de todo fenómeno que nos afecte sea adecuada hay un abismo. Porque se podría obviamente aducir que, si bien la existencia en sí puede que sea inmóvil, aun cuando esta inmovilidad no sea perceptible por los espíritus, a partir del momento en que hay contacto entre los dos, este ser inmóvil es percibido por la mente como cambiante. Y en este caso, se podría sostener que los fenómenos percibidos (es decir cambiantes) tienen pleno sentido epistemológico conforme a nuestro marco sensorial y cognitivo de referencia. Pero, aun así, hay que admitir la presencia de la cosa en sí para concebir ese cambio que experimentamos, puesto que hay que contar con una instancia bisagra en la que se produzca el contacto entre la cosa externa y nuestro equipamiento sensorial y cognitivo. Tiene que ser a partir de ese contacto que surge la experiencia del cambio, la cual está orgánicamente relacionada con el sentimiento del asombro. En efecto, para que un espíritu pueda asombrarse apenas haya cambio, debe disponer previamente de una capacidad tácita negativa (intuición *a priori* según Kant) que le permita la percepción de ese cambio positivo. Ahora bien, esta capacidad manifestará su facultad de intuir la experiencia del cambio sólo si es estimulada por la positividad en acto de alguna cosa particular que se le presente. Dado esto,

plantear esta suposición implica que, si ya hay en nosotros una espera tácita de los fenómenos que suscitan la experiencia perceptiva del cambio, y por ende una espera del sentimiento de asombro que la acompaña, es lógico pensar que, tarde o temprano, una costumbre del cambio debería crearse en nosotros. Esto conduciría, aunque suene contradictorio, a desarrollar una costumbre a resultar asombrados, y por ende a un cese, en cierto momento, del asombro. Y, no obstante, según Weil, estamos sin cesar asombrados y no podemos habituarnos a dejar de estarlo.

Vemos que este punto de la reflexión weiliana plantea una encrucijada. En efecto, aunque resulte extraño, según Weil, si estamos sin cesar asombrados es porque en nosotros nada puede prepararnos a las modificaciones que se operan en nosotros. El perenne asombro expresa pues nuestra impotencia radical a prever aquello que nos sucederá en el instante que viene. De hecho, en *De la perception ou l'aventure de Protée*, Weil, recordando a Lagneau, sostiene que, en esencia, el tiempo manifiesta nuestra impotencia⁸ frente al universo (Weil, 1988, p. 74). El asombro expresaría pues que aquello que lo suscita es una otredad proveniente de un universo que nos sobrepasa absolutamente y respecto al cual nuestro espíritu⁹ y cuerpo no disponen de herramientas suficientes para calcular todas sus posibles variables (ciertamente disponemos de una potencia de planificación¹⁰, pero la novedad de la presencia otra del universo la sobrepasa infinitamente)¹¹, condición humana que Weil expresa en su trabajo de grado *Science et perception dans Descartes*: “siempre hay en lo que percibo, incluso agradable, algo que no deseé para nada, que no encaja, se impone a mí como una presencia extraña” (Weil, 1988, p. 191).

Ahora bien, si el cambio es lo que se nos impone mediante la sorpresa, evidentemente no es una parte orgánica nuestra. Por el contrario, el cambio y esa intuición del tiempo que parecieran estar en nosotros, a la postre no nos pertenecen enteramente. Si el cambio se traduce mediante el asombro, saber que el universo cambia como conjunto es insuficiente para permitirnos descifrar cómo se producirán los cambios particulares¹². A pesar de que estemos habituados a ciertas regularidades en ciertos fenómenos (lo que constituye el fundamento

8 Según Vetó (1997, p. 105), para la joven Weil, la impotencia a la que nos sume el tiempo se traduce por su función de mediación entre el presente y el futuro incierto de nuestra acción.

9 Ver también el conjunto de textos preparatorios del artículo sobre Proteo que se hallan reunidos en *Autour de Protée* (Weil, 1988, pp. 121-139).

10 Según Gabellieri (2003, pp. 46-47) la potencia humana puede ser concebida como nuestra capacidad para realizar nuestras acciones en medio de la necesidad que impone la naturaleza.

11 Vetó (1997, p. 105) indica que el hombre weiliano es una suerte de esclavo por cuanto está obligado a lidiar con un tiempo que le impone intermediarios en todas sus acciones.

12 Vogel (2010, p. 202), interpretando a Weil, insiste en la desestabilización del yo en el mundo pues en permanencia está bruscamente alterado por los acontecimientos externos que jalonan antes el cuerpo que la mente.

de la ciencia humana), jamás podremos prever la totalidad de las variables que puedan acontecer. Cabe acá recordar la reflexión de Weil en su texto de madurez *La Science et Nous*: “Si lanzo el dado una vez, ignoro cuál será el resultado, no a causa de una indeterminación en el fenómeno, sino porque es un problema del que ignoro en parte los datos” (Weil, 2008, pp. 159-160).

Sin poder abrazar la totalidad de los innumerables cambios que se producen en torno nuestro, todo fenómeno siempre tendrá algo de impredecible. En efecto, ninguna variable puede despreciarse. Con respecto al tema de lo impredecible en la ciencia, Weil le prestó especial atención al problema de lo despreciable en la física, entendiéndolo como el universo entero que se nos escapa cada vez que creemos controlar ciertas variables de un fenómeno físico. Ahora bien, es precisamente lo despreciable lo que puede invalidar, al realizarse un experimento, el control que tenemos de las variables conocidas:

Quando uno enuncia consideraciones generales sobre la física, obviamos rápidamente esta noción... Los físicos no solamente desprecian lo que es despreciable, tal y como deben hacerlo por definición, sino que también tienen la tendencia a despreciar, a pesar de que hagan uso de ella, la noción misma de lo despreciable, la cual es muy exactamente lo esencial de la física. Lo despreciable no es nada menos que lo que es preciso despreciar para construir la física¹³; no se trata en absoluto de aquello que tiene poca importancia, pues lo que es despreciado es siempre un error infinito (Weil, 2008, pp. 166).

Por ende, sería erróneo pensar que nos asombramos por el simple hecho de que las cosas cambien; si nos asombramos es porque con respecto a los cambios particulares que se producen continuamente en nuestro entorno perceptible, nuestra capacidad de previsión queda siempre insuficiente con relación a su efectividad. En efecto, por un lado, no podemos percibir el cambio de la existencia en cuanto conjunto, sino únicamente concebirlo, y, de otra parte, no llegamos nunca a abrazar la totalidad de las variables que causan un cambio particular, un fenómeno. Lo imprevisto estará siempre a la orden del día. Ciertamente, podríamos imaginar una serie de cambios particulares perfectamente conocidos por adelantado, los cuales, precisamente por ser conocidos, no nos asombrarían. Pero esto supondría que dispusiésemos de una ciencia real y absoluta de los fenómenos (que conociésemos todas las variables que los causaron).

Nuestro asombro se debe pues no tanto a que no podemos anticipar ni percibir el cambio general en sí mismo (sólo podemos concebirlo), sino al modo en que se realiza a través de los cambios particulares. Porque ciertamente es

13 No obstante esta gran atención que Weil le prestó a la física en sus años de madurez, sostiene Riviale (2004, p. 7) que es en el diálogo con la metafísica en donde la filosofía de Weil adquiere todo su alcance.

de esperarse que las cosas cambien, pero no podemos abarcar la totalidad de las circunstancias particulares que suscitan cualquier fenómeno singular. En síntesis, nuestra ciencia será siempre aproximativa en lo que concierne a los fenómenos¹⁴. No solo hay una multitud indefinida de fenómenos que se revelan mediante sus efectos y de los cuales ignoramos sus causas; sino que el futuro esconde siempre lo imprevisto¹⁵, porque ignoramos cómo la totalidad de las variables va a agenciarse en un momento futuro. Así, el universo nos asombra sin cesar porque, al imponernos sin cesar su imperceptible cambio general, no nos permite habituarnos al impacto innovador de los fenómenos particulares perceptibles, que nos revelan, al producirse, nuestra ignorancia radical de la naturaleza. Los cambios que ya se produjeron no nos proveen jamás de los elementos suficientes para que el momento futuro no sea sorprendente, puesto que incluso en los fenómenos presentes no disponemos de la ciencia que permita conocer enteramente sus causas eficientes. Así, la filósofa afirma: “Solo puede decirse que hay cambio en este momento en el sentido en que en este momento las cosas me asombran; y ellas no me asombrarían si ellas fueran lo que han sido” (Weil, 1988, pp. 301-302).

También podemos decir que el asombro es un indicador de que, para nosotros, la existencia se presenta siempre bajo la forma general del cambio, pues sólo nos es dada en el tiempo. Así, como lo indica Weil en otro texto corto sobre el tiempo, una existencia sin cambio es concebible como hipótesis, pero irrealizable:

Si nos preguntamos por qué la reflexión rechaza la idea de un universo sin cambio... Este universo sería finito. Pero sobre todo ya no habría existencia, porque ya no habría asombro. El asombro es quizá lo propio de la existencia. (Weil, 1988, pp. 299-300)

Si el asombro es lo propio de la existencia humana, no sólo a cada instante el hombre está expuesto a lo nuevo, sino que estructuralmente está limitado cognitivamente. En efecto, sólo podríamos estar preparados con respecto al instante futuro del mundo bajo dos posibilidades: que nuestra mente tuviera una capacidad de comprensión absoluta del mundo, o que el conjunto de los fenómenos que acontecen en éste se presentara manteniéndose estático *ad*

14 David (2012, p. 30) observa que, en sus últimos años, Weil llegará a considerar que el ámbito de lo trascendental puede llegar a ser experimental, a semejanza de como sucede con los fenómenos físicos.

15 Para Gabellieri (2003, p. 41) la «existencia no tiene perfección, pero sin esta ausencia de perfección, no hay mundo. Su dureza no es de la misma naturaleza que la idea: cambio, variedad indefinida, no luz fija e inmutable. Pero ella tiene en cierto sentido el mismo poder sobre la mente, surgiendo de manera imprevisible ahí donde el pensamiento quisiera por sí mismo fijar los eventos y el curso del tiempo».

aeternam. Sólo bajo estas dos modalidades la presencia del mundo¹⁶ podría ser considerada como una realidad inmóvil o como una entidad cognoscible. Sólo así nada sería ignorado, puesto que todo estaría allí disponible y accesible a la mente. Es más, se requeriría de una combinación de ambas modalidades, pues si tan sólo dispusiésemos de una configuración inmóvil de todas las cosas existentes en el espacio, no podríamos tener una vista panorámica simultánea de todas ellas. En efecto, para que un espíritu dejase de estar asombrado debería estar provisto no sólo de un equipamiento perceptor que le permitiera visualizar simultáneamente todo lo que ocurre en el universo, sino tener tal capacidad mental que pudiera discernir las cosas como si hubieran desplegado, una vez por todas, la totalidad de sus posibles estados y atributos. En cierto sentido, esa mente contemplaría el universo como un mapa (de la totalidad de los fenómenos) desplegado en una inmovilidad perpetua.

En fin, Weil está probando que, si lo propio de la existencia es estar asombrados, entonces la realidad humana se resume en un fundamental e insuperable estado de ignorancia: por más desarrollada que creamos que esté nuestra ciencia, fundamentalmente estaremos siempre expuestos a la realidad temporal del futuro, es decir confrontados a una distancia absoluta con respecto a la verdadera y total realidad del universo. Es por ello que, para Weil, ese mundo hipotético en el que el asombro ya no existiera más sería concebible como universo que presentara los mismos rasgos que la temporalidad de las ideas en que todo es estático y definido (por ende, diferente del espacio, puesto que éste es infinito, y las cosas en él, indefinidas):

Las ideas no asombran; no me asombra descubrir que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos; el resultado de una adición no me asombra; pero si la adición fuera falsa, el resultado asombraría, porque la existencia aparecería desnuda. Este asombro es la condición de la actividad del espíritu; también la idea de un espíritu capaz de intuiciones intelectuales es quizá fantásica. (Weil, 1988, pp. 299-300)

El único ámbito en donde el espíritu no se asombraría sería pues el de las ideas verdaderas de las cosas, por cuanto tendría una intuición intelectual de estas. Pero no vivimos en el mundo de las ideas inmóviles y definidas,

16 En mi artículo "La presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil" (Ruiz Jiménez, 2022, pp. 1-13) explicito cómo, en la concepción weiliana, la noción de mundo queda expuesta como necesidad que se le impone al hombre, y asimismo establezco el vínculo que en Weil existe entre ésta y el tiempo. Es claro que Lagneau había impresionado a Weil con su idea de que el tiempo es la marca de la impotencia humana, pues precisamente el mundo se nos impone en el presente, segundo a segundo, como determinación y obstáculo frente a nuestras obras. La concepción madura del trabajo en Weil supondrá más adelante una elaboración de la noción de mundo en que éste aparece no solo como obstáculo permanente en el quehacer humano, sino como compañero de trabajo. Esta es pues la condición dual del mundo, a la vez desplegada como necesidad experimentada y como aliado en la actividad humana.

sino en el devenir, que por esencia ignoramos. Así, el asombro no sólo es la manera como reaccionamos frente al cambio, sino frente a la indefinición de los fenómenos en la existencia. En últimas, el asombro es la perplejidad de constatar nuestra propia ignorancia, la cual el mundo no deja de recordarnos segundo a segundo¹⁷. La existencia es, por ende, el otro de las ideas, y el asombro surge del pasaje entre la toma de consciencia de la ignorancia del ser humano y su ciencia aproximativa¹⁸ (pues solo una verdadera ciencia, que es estructuralmente inalcanzable, nos mantendría al abrigo del asombro.). Si el *asombro es la condición de la actividad del espíritu*, es porque dicha condición es tratar de aprender, es decir, de efectuar el pasaje entre la ignorancia y la adquisición de un grado de conocimiento al alcance del espíritu limitado del hombre. La existencia es así el ámbito de la ignorancia humana. Es así como la hipótesis de un espíritu capaz de intuiciones intelectuales implicaría que estuviera en el ámbito del conocimiento inmediato, en que abarcaría adecuadamente la existencia como conjunto de ideas. La existencia de tal espíritu sería pues el de las ideas verdaderas. El espíritu que tuviera un conocimiento intelectual del presente no conocería el asombro porque sería absolutamente conocedor y no ignorante (entre otras cosas ignorante del futuro¹⁹) como el espíritu humano. Ese espíritu no asombrado estaría no sólo en el conocimiento, sino en el ser mismo de las cosas en sí, su intelección se fundiría con estas. El fenómeno como tal no existiría para él, o si existiera sería idéntico a la idea que le correspondiera. Es por ello que, a ese respecto, Weil señala que si la existencia nos asombra es porque ella tiene una temporalidad diametralmente opuesta a la de las ideas:

El espíritu está continuamente humillado por este asombro continuo; ¿no debería estar en su casa en el mundo? Pero reside en éste como extranjero. Si el espíritu olvida las ideas eternas, y se une al continuo devenir, como suele decirse, ya no hay asombro; es lo que sucede en el sueño. Si el espíritu sólo se ata a lo eterno, ya no hay tampoco pensamiento, puesto que ya no hay objeto; pero este peligro no hay que temerlo; el espíritu que sólo quisiera pensar lo eterno resulta brutalmente traído de vuelta hacia la existencia. (Weil, 1988, pp. 299-300)

Cabe decir que esta idea de sentirse en casa en el mundo irá progresivamente evolucionando en el pensamiento de Weil, hasta florecer plenamente en su gran texto *L'Enracinement*. Recordemos que para Weil la esencia del bienestar humano reside en que podamos sentirnos arraigados en el mundo:

17 Heifetz (2017, p. 347) considera que, para Weil, la percepción recibe el mundo como entidad que ofrece una tenaz resistencia.

18 Vorms (2007, p. 155) estima que para Weil es nuestro choque con el mundo lo que despierta nuestra mente.

19 Müller (2001, p. 94) habla del espejismo que Weil vio en la subjetividad que se proyecta en el futuro, sin tener garantías de su existencia por venir.

El arraigo es quizá la necesidad más importante... del alma humana... Un ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir traída automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. Cada ser humano necesita tener múltiples raíces. Necesita recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por el intermedio de medios de los cuales hace naturalmente parte. (Weil, 1999, p. 1052)

Así pues, para Weil, el espíritu que tuviese un conocimiento intelectual estaría en su casa en el mundo, porque este estaría en su intelección, una vez por todas en una inmovilidad eterna; pero nuestro espíritu está por fuera del mundo, el devenir nos trae brutalmente de vuelta hacia la inhóspita realidad de la existencia²⁰. Podemos decir entonces que el asombro weiliano surge de la mediación entre nuestra aspiración mental hacia la fijeza acogedora de las ideas y la movilidad inhóspita de la existencia. Por ello Weil sostiene que entre las aguas de la mente dormida (el sueño), como ámbito de fusión *con* y abandono *en* el puro cambio, y el puerto del entendimiento (como el ámbito de la inmovilidad de las ideas eternas), tenemos a la mente que se asombra. Ella se asombra porque, solicitada por el entendimiento, exige lo inmóvil en la existencia, sin hallarlo. Ella se asombra porque, solicitada por la imaginación del sueño, aspira a fundirse con el cambio absoluto, sin lograrlo, pues ella siente el llamado de lo inmóvil que viene del entendimiento. Doblemente excluido en la existencia, el espíritu no puede fundirse del todo con el cambio ni acceder verdaderamente a lo inmóvil; sino que debe arbitrar su existencia en una tensión entre dos polos opuestos. Puesto que estamos situados en una permanente fuga de todo lo que compone el tejido de nuestras vidas, nuestro asombro da la justa medida de nuestra ignorancia sin cesar renovada, pero señala, por la regularidad de esta realidad, la raíz fija de la cual emanan nuestras ideas. Platónica²¹ en esto también²², Weil considera que saber que no sabemos nada es ya un paso hacia la estabilidad de la verdadera ciencia.

II. El tiempo dirigido

Para Weil, el ser humano vive entonces en el asombro, y éste se produce en el presente, único tiempo real de la condición humana. El hombre descubre

20 Según Kühn (2010, p. 513), para Weil el ser humano aspira a hacer el mundo habitable. Por ello es tan doloroso sentirnos excluidos del mundo cuando realizamos un trabajo servil, como el de las fábricas.

21 Su biografía y amiga Simone Pétrement (1973, p. 91) subraya con razón que los tres filósofos que más modelaron el pensamiento de Weil desde sus años de juventud fueron Platón, Descartes y Kant.

22 Brisson (2013, p. 234) muestra con rigor cómo el estudio de Platón fue determinante en el pensamiento de Simone Weil a lo largo de su vida, particularmente en sus trabajos de los años 40.

aproximativa y progresivamente lo que ignora, pero, al instante, la existencia de lo que acaba de vivir se le escapa de las manos. Y este proceso se efectúa infaliblemente, implacablemente, siempre idéntico a sí mismo. Ahora bien, para la joven Weil el tiempo se impone a nosotros como una determinación que no es aleatoria. Al contrario, tiene características específicas, como lo ilustra en su texto *Du Temps* de 1929:

El tiempo está así dirigido por definición. Decimos con frecuencia que es irreversible; pero esta imagen parece invitarnos a volver, como si las nieves de antaño estuvieran en algún lugar, pero inaccesibles para mí, como si el tiempo fuera, así como solemos decir, como un río que me lleva o, según la metáfora de Bossuet, una pendiente que debo bajar sin que yo pueda mirar hacia atrás. Estas metáforas dieron nacimiento a la ficción de la máquina para viajar en el tiempo, sueño humano al que me prohíbo difícilmente sucumbir; yo quisiera tener esa madeja mágica mediante la cual el niño del cuento, desenrollándola, hace enseguida llegar el lejano futuro, y poder también, como el niño ya hecho viejo lo intenta en vano, enrollar nuevamente el hilo; pero esas metáforas son falsas. (Weil, 1988, p. 143)

Entre las características que el tiempo nos impone, Weil evoca explícitamente la de su dirección determinada. Condición temporal que aparecerá en otro texto de juventud, *L'Existence et l'objet* (1926):

Existimos en el tiempo. El tiempo, considerado como forma de la existencia, es ininteligible por su naturaleza misma. Quizá sólo puede ser abordado en las obras de arte, música, teatro o poesía épica. Si consideramos aquellas artes que se desarrollan en el tiempo, el primer carácter que impacta es el de la irreversibilidad” (Weil, 1988, pp. 80-81)

En efecto, el tiempo vivido ya no puede ser visitado efectivamente; sino sólo mediante imágenes recordadas que brinda la memoria. Por el contrario, estamos siempre obligados a asombrarnos conforme descubrimos lo nuevo. Dicho esto, ¿por qué Weil siente la necesidad de diferenciar la noción de *irreversibilidad* de la de *tiempo dirigido*? Porque entiende que la noción de irreversibilidad podría tentarnos falsamente a creer en su noción opuesta (la reversibilidad), la cual nos podría hacer sucumbir en la ilusión de poder volver a visitar efectivamente los momentos pasados, hacernos caer en el error de pensar que los momentos pasados siguen existiendo, estáticos, en un emplazamiento real (empírico), pero inaccesible. Momentos que serían accesibles si pudiésemos encontrar el medio técnico de ir hacia atrás en el tiempo. Así, ella quiere mostrar precisamente que los eventos pasados no solamente nos son inaccesibles por el hecho de no contar con ese medio técnico, sino porque absolutamente no están en ningún

lugar, ya no existen²³. Ahora bien, esta ilusión se alimenta debido a que nuestra memoria nos invita a dejarnos llevar por el sueño de que la presencia a la cual corresponden estas imágenes existe en algún lugar, como lo indica Weil en un texto corto de 1929: “El tiempo sólo es irreversible para un ser que recuerda” (Weil, 1988, pp. 157-158). Y en otro fragmento del mismo año dirá algo similar:

Decimos con frecuencia que el tiempo es irreversible; esta palabra parece traducir el sentimiento que experimentamos cuando, haciendo retorno hacia nuestros recuerdos, intentando asir las cosas pasadas y no pudiéndolo, nos preguntamos en dónde están las nieves de antaño, como si el pasado estuviera aún en algún lugar, pero separado de nosotros por un muro infranqueable. Eso es pensar débilmente. (Weil, 1988, p. 149)

Y es por ello que, al preferir la noción de *tiempo dirigido sobre la de irreversibilidad*, Weil hace manifiesto que hay una dirección de la existencia en general hacia la que todo tiende, y tras la cual, a medida que progresamos en el tiempo, todos los momentos pasados quedan absolutamente abolidos y, *strictu sensu*, suprimidos de la existencia. Pero con esta aclaración, Weil apunta también implícitamente a otro factor: los momentos futuros que no han acontecido todavía, a pesar de que supongamos su futura existencia, por el hecho de no haber acontecido aún, deben ser considerados como absolutamente inexistentes como lo indica en *L'Enracinement*: “El futuro no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para construirlo, tenemos que dársele todo, darle nuestra vida misma.” (Weil, 1999, p. 1057)

Luego, nada por fuera del presente existe: lo que pasó, dejó de existir, y lo que está por venir, aún no puede calificarse como existente. Y, sin embargo, en la noción de *tiempo dirigido* el futuro tendría preeminencia sobre el pasado, porque es hacia él que todo se encamina. Por ello Weil rechaza con tanta vehemencia el término de *irreversibilidad*, pues tiene vocación al pasado, es decir a una temporalidad hacia la cual la existencia no se encamina. La noción de *tiempo dirigido* es pues realista, ya que tiene vocación a lo que tiene posibilidad de existir en el futuro. De otra parte, no podemos acelerar o ralentizar la continuidad objetiva del tiempo²⁴ (la duración de un fenómeno físico, medible con instrumentos de medición física), ni impedir la existencia misma de las cosas que se exponen a nuestra percepción en la presencia del mundo²⁵. Tan solo podemos vivir en el móvil tiempo dirigido que, al imponer

23 Schlette (2001, p. 78) evidencia la contraposición que Weil establece entre pasado vivo e historia documental.

24 Casper (1985, p. 244) destaca la tensión entre el deseo subjetivo de poseer, que nos lleva a creer disponer del tiempo personal, y el tiempo implacable que por naturaleza nos desposee al pasar.

25 La filosofía de la percepción y del tiempo de Weil no sólo es kantiana y platónica, sino husserliana (Villela-Petit, 2010).

todas las características ya evocadas, impone además que lo nuevo reemplace ininterrumpidamente el presente, como lo anota Weil en *Le Temps* de 1926: “Todo puede cambiar en el mundo; el mundo no nos incumplirá. Siempre estará ahí, puro y fiel” (Weil, 1988, p. 77). En fin, el tiempo es una necesidad, que desde afuera impone sus condiciones:

Que el río no remonte su curso, sólo lo sabe aquel que está en la rivera. ¿Quiere decir esto que el tiempo irreversible sólo será una forma del pensamiento humano, una necesidad interior al espíritu humano? No existe ninguna necesidad interior al espíritu. (Weil, 1988, p. 157-158)

No es posible entonces recobrar los instantes pasados porque una necesidad exterior plantea el no retorno como condición necesaria de la existencia humana. Ahora bien, la apertura al futuro que tiene la noción de *tiempo dirigido* se debe tanto al no retorno del pasado, como al modo como se realizan las acciones del hombre en su existencia, que solo pueden avocarse hacia las circunstancias futuras, en función de las cuales prepara sus acciones:

En lugar de decir que el tiempo es irreversible, más vale decir que está dirigido. Está dirigido hacia el futuro, no al azar, sino por su naturaleza misma, puesto que vivir en el tiempo no es otra cosa para mí que no poder ser lo que quiero sin tener que dirigirme hacia ello. (Weil, 1988, p. 149)

Este pasaje de Weil es problemático, pues no sólo alude al tiempo dirigido como realidad objetiva impuesta al hombre, sino a como este se comporta, teniendo en cuenta dicha realidad: si el mundo no está dirigido por azar, significa que es sobre la base de condiciones necesarias y permanentes que los cambios se producen, y que el tiempo se dirige hacia la configuración de lo nuevo. En el marco de la percepción humana los cambios se producen con un sentido y forma determinados, y no aleatoriamente.

Pero también, Weil alude a otro aspecto de la realidad temporal cuando habla de *vivir en el tiempo para mí*. En efecto, no podemos ser lo que fuimos porque el tiempo pasado será para siempre inexistente. La idea de reversibilidad da cuenta de nuestro deseo de manipular a nuestro antojo el tiempo, pero debemos tener en cuenta la realidad de las cosas presentes y nuestra capacidad para actuar en esta realidad. El hombre prepara su acción acomodándose a circunstancias reales y efectivas. Entre más nuestra acción esté concebida a partir de circunstancias efectivas y reales, más nuestro proyecto de acción tendrá posibilidades de realizarse. En síntesis, el tiempo está dirigido para los hombres, sea cual sea su comportamiento respecto a su propia actividad. Ahora bien, no solamente el tiempo está dirigido para la percepción de todos

los hombres como especie, sino, además, cada hombre particular debe tener en cuenta el tiempo dirigido para obrar.

Consagremos ahora nuestra atención a un pasaje que nos clarificará un poco más la objetividad y la subjetividad de esta noción del *tiempo dirigido*:

Lo que pertenece al mundo no está... nunca, y en ningún sentido, dirigido como tal; lo cual significa que el tiempo, si bien impuesto ciertamente a nosotros por el mundo, no es concebible en tanto que lo relacionásemos solamente con el mundo. (Weil, 1988, pp. 152-153)

Así, Weil vuelve a la distinción kantiana entre cosas en sí y fenómenos. No sabemos nada de aquello que acontece en el mundo en sí, y por ende no podemos afirmar que cambie, y, por consiguiente, que algo en él esté dirigido. Pero cuando hablamos de la existencia para los hombres, significa que todo nos es dado en el tiempo. Y en ese sentido, la naturaleza perceptible y sus cambios se despliegan dentro del marco de la forma dirigida del tiempo. La naturaleza que cambia bajo el influjo de una dirección determinada, se nos aparece como la realidad del mundo, y esto tanto si actuamos como si no, y sea cual sea nuestra manera de actuar. Así pues, para el hombre, ¿cuál es la implicación mayor de estar inserto en un mundo regido por un *tiempo dirigido*? Encontramos algunos elementos de respuesta en el pasaje siguiente:

La ley del tiempo es estar dirigido, la ley del mundo es lo inmediato; en ese sentido el mundo, que nos impone el tiempo, lo rechaza. Pero vivimos en el tiempo. El tiempo es nuestra ley cada vez que nos dirigimos hacia una meta. (Weil, 1988, p. 157)

Tenemos que poner en relieve estas dos leyes que Weil opone la una a la otra: la del mundo y la del tiempo. La oposición fundamental que las confronta es la que existe entre los términos *dirigido* e *inmediato*. En efecto, en el tiempo dirigido que rige la vida humana, se sobreentiende que hay tres instancias: el punto de referencia del cual se parte en el universo, el punto de llegada, y la trayectoria dirigida que organiza el movimiento del ente que se desplaza. Esto implica una mediación ejercida por el camino que separa el punto de partida y el de llegada²⁶. Asimismo, se conciben muchos caminos posibles entre ambos puntos. La dirección implica un vector de orientación. En fin, lo que está dirigido implica una espacialidad, y por ende una no inmediatez, puesto que para pasar de un lugar a otro hay que atravesar paulatinamente los puntos intermedios que los separan. En ese sentido, cuando la filósofa dice que el mundo rechaza

26 Según Casper (1985, pp. 242-243), para Weil el presente del tiempo dirigido es un puente entre la existencia material y la razón, e impone que nuestras actividades impliquen puntos intermedios.

el tiempo, significa que todas sus partes están ya en sí mismo, y que, por ende, no podemos hablar de partes, sino de una unidad indivisible. A partir de todo momento y de todo emplazamiento, el mundo ya se ha unido a sí mismo, puesto que él ya estaba y es en sí mismo. En un texto corto sobre el tiempo de 1929 Weil escribe:

Para los eventos del mundo considerados como tales, el tiempo no está dirigido; el mundo no tiene futuro, no tiene pasado. La ley del tiempo es la ley de mediación, y el futuro es lo que no puede ser enseguida; el futuro inmediato, durante el tiempo que empleo en pensarlo, ya estoy en él, él está presente; el pasado inmediato, es el momento presente, desde que he pensado que está presente. Lo inmediato es la ley de las cosas, y el alma del tiempo consiste en que él está dirigido; ahora bien, estas dos ideas son directamente contrarias; porque dirigirse hacia alguna cosa, es estar separado de ella, como el proyecto está separado de la obra por el trabajo, el corredor de la meta por la carrera. (Weil, 1988, p. 152)

Ahora bien, Weil nos muestra acá que, si para el hombre sólo hay existencia dirigida, es porque se halla en una separación estructural con respecto al mundo. De otra parte, decir que el tiempo es *nuestra ley* significa que el hombre no está regido por la ley del mundo, es decir que para él nada es inmediato, sino que todo está regido por puntos de partida y llegada. Está pues obligado a recorrer puntos en el espacio e instantes en el tiempo. Y dado que la ley del tiempo pesa sobre nosotros a todo instante, en cada instante presente surge una nueva proyección hacia el porvenir, y esto sucede tanto si nos fijamos conscientemente metas como si no. Así, Weil entiende por meta todo momento futuro, pues jamás estamos en la inmediatez. En efecto, una vez que alcanzamos cualquier meta escogida o cualquier momento futuro (escogido o no), al tornarse pasados, dichos puntos alcanzados se transforman, y nos vemos situados de nuevo en un punto en que, o bien se inicia la búsqueda consciente de otra meta escogida, o bien nos vemos situados contra nuestra voluntad en un instante presente en que vuelven a abrirse proyecciones de puntos futuros hacia los que somos arrastrados contra nuestra voluntad²⁷. Y en estas condiciones, el tiempo presente, el único que nos es efectivamente dado, es esencialmente un tiempo de búsqueda y tensión hacia un punto siempre postergado, que no es más que nuestra proyección hacia el futuro. Entonces, refiriéndose a este aspecto, aparece la concepción amplia del trabajo en Weil, la cual ilustra, mejor que cualquier otra, esta relación del ser

27 No obstante lo anterior, según Vetö, si bien para Weil el tiempo nos impone su realidad, es también el puente hacia la decisión libre, el futuro no siendo un mero aprisionamiento, sino a la vez una fuente de libertad bajo cuyo influjo escogemos qué hacer entre las múltiples opciones que se abren hacia el futuro. (Vetö, 1997, pp. 113-114)

humano con el porvenir. Acerquémonos a estas palabras de Weil sacadas del texto *Causalité*, de 1929:

...pero, como este cuerpo que trabaja es nuestro cuerpo vivo, el trabajo resulta continuamente interrumpido por intermedios propiamente biológicos, sobresaltos, reposo, comida, sueño, que participan, como tales, de la ley del mundo, pero que, tomados como en una red de trabajos, participan también, por consiguiente, del tiempo. (Weil, 1988, p. 157)

Para Weil, en todo trabajo la persona pasa del momento en que inicia su labor hacia la meta (el trabajo realizado), y, por ende, a partir del momento en que hay trabajo o acción, hay puntos intermedios a través de los cuales se efectúa su realización²⁸, puesto que ningún trabajo puede ser realizado inmediatamente. Ahora bien, la filósofa evoca acá *intermedios biológicos* que participarían de la ley del mundo y, por ende, de la inmediatez. Pero, en la medida en que todo cambio en la naturaleza que percibimos está inscrito en el tiempo, ¿cómo entender esta afirmación de Weil? Pues, ciertamente, desde la perspectiva del universo en sí mismo, nuestros movimientos deben estar, como todo movimiento que se produzca en la naturaleza, inmediatamente unidos a ese universo en sí. Pero a partir del momento en que hablamos de la naturaleza en el tiempo (la que le incumbe al hombre), nada puede ser llamado inmediato, es decir que, desde la perspectiva humana, nada puede ser considerado como participando de la ley del mundo. ¿Es esta una contradicción²⁹ en el pensamiento de Weil?³⁰ ¿Acaso la filósofa deseaba destacar el carácter voluntario e involuntario de los movimientos de nuestro cuerpo en el seno de una actividad de trabajo cualquiera? Pues esos *intermedios biológicos* van ciertamente en contravía de nuestra meta, ya que lo retardan (sueño, reposo, etc.), y, no obstante, hacen parte del conjunto de movimientos en el tiempo, los cuales se despliegan en el seno de todo trabajo. Involuntarios o no, están en el tiempo en la medida en que pertenecen a la naturaleza tal y como la percibimos (naturaleza en el tiempo). Por ende, es quizá en ese sentido que Weil se muestra prudente al añadir que estos movimientos involuntarios tomados *como en una red de trabajos, participan también, por consiguiente, del tiempo*. Y esto a pesar de que, *de facto*, no hagan parte de los

28 Para Chenavier (2001, p. 109) el trabajo es la instancia mediante la cual experimentamos la necesidad del mundo exterior, es el lugar en que se expresan plenamente las intuiciones del tiempo y el espacio.

29 Dreyfus (1951, p. 149) muestra que para Weil la contradicción es la chispa que permite a la mente despertar, pero sólo cuando dicha contradicción es irreductible.

30 Según Fuentes-Marcel (2002, p. 180) Weil logró reevaluar "conceptos claros" que "quedarán modificados o evidenciados como confusos.", así como "resignificar... aquello que se había instalado como única manera de leer la realidad." Es quizá este proceder lo que, precisamente, puede resultar ambiguo. Pues, incluso siendo así, es legítimo exigir mayor claridad en el tratamiento que Weil hace de algunos conceptos.

movimientos eficaces de un trabajo dado. En efecto, ocupan un lugar en el seno de los movimientos efectuados en el tiempo total de la realización de cualquier trabajo. Dicho esto, esta interpretación no elimina enteramente la ambigüedad que aparece cuando la filósofa afirma que esos movimientos participan de la ley del mundo (que es lo inmediato); puesto que, si participaran de ella, ya no serían en cuanto movimientos, sino en cuanto cosas en sí. Una pregunta importante debe formularse: ¿Cuál es el sentido del término *inmediato* para Weil?

Acá cabe preguntarnos si no habría una interpretación menos evidente en la cual pensó Weil. ¿Piensa ella acaso en una suerte de cuarta perspectiva? Es decir, no en el mundo en sí, ni en el mundo humanamente percibido, ni tampoco en el mundo considerado como variable física que debiera tenerse en cuenta a la hora de realizar una tarea particular; sino en el mundo perceptible en potencia por el hombre, pero que no entra como variable en su trabajo efectivo. Ahora bien, esta cuarta posibilidad podría prestarse a equívocos, ya que puede fácilmente ser asimilada al mundo en sí, en la medida en que la inmediatez no nos es dada en los cambios que percibimos en la naturaleza. Por consiguiente, sea cual sea el sentido que queramos darle a estas palabras de Weil, una sola cosa es indudable: para ella, sólo se habla de trabajo cuando se considera la actividad de los seres humanos, y no cuando se consideran los cambios desde la perspectiva de la naturaleza.

Dicho esto, incluso haciendo abstracción de la naturaleza en sí, una vez más esto nos conduce a una encrucijada: en la medida en que la naturaleza percibida por el ser humano es siempre percibida en el tiempo, ella (y sus cambios) debería ser siempre considerada como una variable presente en todo trabajo (a pesar de que ignoremos exactamente en qué medida ella está presente), así como una variable en toda transformación natural por fuera del trabajo humano. Porque en la medida en que la naturaleza debe siempre ser tenida en cuenta en todo trabajo, como participando *en una red de trabajos*, todo cambio en la naturaleza debería ser considerado como participando en todo trabajo. Y, simétricamente, todo trabajo debería considerarse como variable que participa en los cambios de la naturaleza en el tiempo (pues el hombre es una parcela de la naturaleza), porque todo trabajo está en el tiempo. En efecto, dado que todo en la naturaleza que percibimos, incluso nuestros propios movimientos, está en el tiempo, nada puede ser considerado inmediato, y por ende nada puede ser considerado como participando de la ley del mundo. Más bien, todo debería considerarse como participando de la ley del tiempo (por supuesto a excepción de la naturaleza en sí, de la que nada sabemos).

Volvamos entonces a la noción de *inmediatez* en Weil. Si consideramos que ella habla de la naturaleza tal y como la percibimos (y no de la naturaleza en sí), deberíamos asumir que el tiempo está presente, y que los cambios de la

naturaleza se producen en el tiempo. Así, si aceptamos que no debemos llamar trabajo los cambios de la naturaleza (ya que ella no los proyecta voluntariamente), no podemos por ello llegar a afirmar que algo en ella sea inmediato, y que alguna cosa en nuestra actividad (que se trate de movimientos eficaces o no, voluntarios o no) participe de la ley del mundo. También, cuando hablamos de cambios de la naturaleza, pensamos en una naturaleza en el tiempo, en la que nada para ella es inmediato. Ciertamente ella no trabaja, puesto que no podemos atribuirle intencionalidad alguna o metas en sus cambios (si existen, nos son absolutamente desconocidos), pero entonces habría que considerar que el tiempo está dirigido para la naturaleza, en el sentido en que toda transformación en la naturaleza se produce por un encadenamiento de circunstancias específicas. Quizá por ser consciente de esta posible ambigüedad Weil escribió en uno de sus pequeños esbozos sobre el trabajo y el tiempo:

La ley del tiempo, es... la ley según la cual el trabajo es el único medio para pasar del proyecto a la obra. Es por ello que el tiempo está dirigido del proyecto a la obra, o dicho de otro modo, e incluso en el recuerdo, dirigido hacia el futuro; es lo que expresamos al decir que es irreversible. No que el tiempo siga el ritmo de mis trabajos, y se detenga cuando yo me detengo de trabajar, puesto que mis trabajos están interrumpidos por las comidas, el sueño... (Weil, 1988, p. 325)

Weil pareciera aclarar que los trabajos están en el tiempo, y que el curso de este último se mantiene incluso sin trabajos, es decir que las transformaciones de la naturaleza y de la actividad humana no orientada hacia trabajos específicos están siempre inscritas en el tiempo. En efecto, en el sentido de los encadenamientos necesarios para toda transformación, en cierto sentido, el tiempo está siempre dirigido (es decir que toda transformación natural o humana se produce por intermedios, sin los cuales ella resultaría imposible). Sin embargo, el término *dirigido* toma una segunda significación que designa, no solamente los encadenamientos de las transformaciones (que sean o no producidas por el hombre, que sean o no intencionales, que haya o no una meta determinada), sino los movimientos del hombre intencionalmente orientados, en vista de una meta determinada. Podemos pues afirmar que, para Weil, este segundo sentido de la expresión *tiempo dirigido* está inserto en el marco de la intencionalidad concebida por adelantado, en vista de un trabajo futuro. Es por ello que la idea de proyecto está asociada a todo trabajo, porque todo trabajo está dirigido en el sentido de una meta buscada, en vista de la cual la intención dirige las acciones en el trabajo presente. Weil dirá en uno de sus textos sobre el tiempo y el esquematismo:

El tiempo está siempre dirigido por la marcha del proyecto a la obra; y ciertamente yo tomo también como materia del tiempo los eventos del mundo solo; pero el tiempo asociado al mundo solo únicamente está dirigido si los eventos son considerados como ocasión de mis proyectos o por lo menos de proyectos en general, condiciones de mis trabajos o por lo menos de trabajos en general. Para los eventos del mundo considerados como tales, el tiempo no está dirigido... (Weil, 1988, p. 152)

Así, la variable *mundo* (las transformaciones que efectúa la naturaleza, tanto si trabajo como si no) entra como factor a ser tenida en cuenta en los trabajos, en el sentido en que el trabajador está obligado a hacer participar las transformaciones de la naturaleza en su trabajo. Él lo concibe por anticipado en su proyecto. En ese sentido, ciertamente las transformaciones de la naturaleza no son trabajos, puesto que no tienen intencionalidad y, por ende, no están relacionadas a un espíritu que persiga una meta particular, y que acomode las transformaciones para obtener el resultado que el proyecto prevé³¹. Sin embargo, a pesar de la alusión aclaratoria de la noción de intencionalidad humana en la concepción del trabajo que aparece en este fragmento, consideramos que la joven Weil dejó cierto campo abierto a la ambigüedad en lo que compete al tiempo de la naturaleza que, como lo vimos a lo largo de nuestro análisis, resulta problemática y, por lo menos en la primera época weiliana, sin solución clara a la vista.

Conclusión

Para la joven Weil era importante saber si el cambio es inherente al mundo o a la mente. Y fue acudiendo a la experiencia reiterativa del asombro como situó el problema. En efecto, el que el hombre esté determinado a experimentar el universo como existencia cambiante, y que debido a ello esté incesantemente asombrado, significa que es radicalmente incapaz de prever los eventos futuros. Y esto se debe en parte a que, a pesar de nuestra ciencia y nuestros medios intelectuales, todo fenómeno es esencialmente impenetrable. Impenetrabilidad que traduce la otredad del universo, estructuralmente inabarcable por la mente humana, tanto en sus partes (los fenómenos singulares) como considerado como un todo. Asimismo, vimos que Weil descubrió que esa otredad inalcanzable del mundo y sus fenómenos se hace patente en el instante en que se nos fuga de las manos, tanto cognitiva como ontológicamente. En suma, el mundo se

31 En *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, Weil aborda otra apertura al futuro opuesta a la intencionalidad y deseo que mueven todo proyecto: "El desatarse es un renunciamiento a todos los fines posibles, sin excepción, renunciamiento que pone un vacío en el lugar del futuro." (Weil, 2008, p. 57). La noción de desatarse implica una modificación de la relación que tenemos con el porvenir, ya que hay una renuncia a los deseos.

nos escapa a cada segundo, no sólo ignoramos lo que pueda ser el universo en sí³², sino incluso ignoramos comprender a cabalidad el universo en el tiempo que se despliega dentro del marco de nuestros límites cognitivos y sensoriales.

Vimos asimismo que para Weil tiene que existir una comunidad de ser entre el mundo y la mente que permita que lo intuicionemos, así sea inadecuadamente. Y, en ese sentido, el tiempo sería a la vez el punto de contacto entre ambos, así como la frontera que marca la otredad del universo con respecto a la mente humana³³: algo del tiempo pertenece al hombre, y algo al universo³⁴. Concluimos que, para Weil, la ciencia humana es aproximativa. Y esta limitación queda revelada por la existencia del futuro, esencialmente impredecible por cuanto jamás dispondremos de la totalidad de las variables que se requerirían para alcanzar una ciencia verdadera del universo, tanto como conjunto como en lo tocante a sus fenómenos. En efecto, todo fenómeno es indefinido, está abierto a infinidad de variables que no pueden ser aprehendidas por la mente. No obstante, podemos concluir que el asombro tiene la virtud de ser mediación entre la ignorancia y la ciencia aproximativa del hombre que, a pesar de su limitación, se ve orientada por la fijeza de las ideas que nos permiten tratar de estabilizar el mundo externo. El asombro weiliano sería entonces un puente entre nuestra aspiración mental hacia la fijeza acogedora de las ideas y la movilidad inhóspita de la existencia.

Así, en nuestra segunda sección pudimos enfocarnos en considerar el presente, único tiempo tangible al que estamos obligados a asistir. Obligación que se nos impone, no aleatoriamente, sino con ciertas reglas de funcionamiento, como la de su dirección determinada. En efecto, vimos que, al estar dirigido el tiempo, el pasado no puede volver a ser visitado efectivamente, sino solo recordado, y la línea del presente viene a ser la construcción fáctica de las posibilidades que se abren hacia el futuro, fuente de novedad que al presentarse reemplaza la existencia de lo viejo³⁵. Vimos además que, si bien el futuro sólo se abre como abanico de posibilidades, es hacia él que el hombre prepara su acción a través de sus proyectos. El proyecto es pues la aspiración del hombre

32 Yoda (2017) indica que ese mundo en sí efectivamente nos influye, pero sólo en términos de potencia, la cual se manifiesta, aunque despojada de su presencia verdadera, mediante el fenómeno.

33 En "Kantische Themen im Denken der Simone Weil", Vetö sostiene que Weil irá saliendo progresivamente de los límites de la intuición temporal en sentido kantiano, hasta admitir una porosidad del tiempo hacia lo trascendente (Vetö, 1985, p. 44).

34 Según Campos el componente de la justicia le permitirá a Weil que "el concepto ontológico de la realidad" se entienda como punto de "conciliación del ser humano con el mundo (materia)". (Campos, 2022, p. 31).

35 El asombro no es mera negatividad, sino fuente de vida de la experiencia. Vetö destacará la oscura monotonía que Weil aborda en *Journal d'Usine* al referirse al trabajo fabril. En gran medida el obrero sufre cuando en su trabajo pierde la posibilidad de lo nuevo, quedando sumido en un presente siempre idéntico y pobre. (Vetö, 1997, p.106)

de hacer real lo virtual, instancia donde plasma su comprensión de la realidad presente y a partir de la cual estructura su trabajo.

Por otra parte, pudimos destacar las dos leyes temporales que Weil opone entre sí: la del mundo (regido por la inmediatez de su unicidad indivisible) y la del tiempo humano (para el hombre nada es inmediato, sino regido por una apertura hacia el futuro, es decir por metas, puntos de partida y de llegada). El hombre está en una separación estructural con respecto al mundo, en un presente de búsqueda hacia un horizonte siempre postergado. En fin, pudimos advertir cierto margen de ambigüedad en el pensamiento de la joven Weil, quien llega a afirmar que ciertos movimientos de la actividad humana participarían de la ley del mundo (lo inmediato) sin aclarar debidamente si están situados o no desde la perspectiva de las cosas en sí; y otra área de zonas grises que evidenciamos es aquella en que señala unas veces que el tiempo dirigido es propio a la actividad intencionada, y otras veces que el tiempo está dirigido en la naturaleza percibida.

Referencias

- BAKER, T. "Praying to an absent God: the poetic revealing of Simone Weil". *Culture, theory and critique*, 47:2, 2006, pp. 133-147.
- BRISSON, L. "Le travail de Simone Weil sur le *Timée* de Platon". *Cahiers Simone Weil*, 36, 3, 2013, pp. 233-248.
- CAMPOS, M. "La idea del amor en el pensamiento de Simone Weil". *Protrepsis Revista de Filosofía*, 22, mayo-octubre 2022 [Online]. Disponible en <http://protrepsis.cucsh.udg.mx/index.php/prot/article/view/343>.
- CASPER, B. Le temps sauvé. *Cahiers Simone Weil*, 8, 3 (Simone Weil et le problème du temps), pp. 240-252, 1985.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. "Le platonisme achevé de Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 169-182.
- CHENAVIER, R. "Les méditations cartésiennes de Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 183-205.
- _____. "Simone Weil, une philosophie du travail". Paris: Cerf, 2001.
- DAVID, P. "L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?" *Cahiers Simone Weil*, 35, 1, 2012, pp. 29-88.
- DREYFUS, D. "Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 6^e année, Nr. 4, 1951, pp. 276-288.
- FUENTES-MARCEL, A. "Simone Weil pensadora liminar". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 86, 2002, pp. 179-190.
- GABELLIERI, E. "Être et don. S. Weil et la philosophie". Louvain/Paris: Ed. Peeters, 2003.

- HEIFETZ, A. "On sublimation and the erotic experience: Simone Weil and Hans Loewald". *Psychoanalytic Psychology*, 34, 3, 2017, pp. 346-351.
- KAHN, G. "La dialéctique du temps chez Simone Weil". *Cahiers Simone Weil*, 8, 3, 1985, pp. 221-239.
- KÜHN, R. "Unidad reflexiva y ontológica de lo real en Simone Weil". *Les Cahiers Simone Weil*, 33, 4, 2010, pp. 511-542.
- MÜLLER, W. "Simone Weil et la question de l'histoire du salut". *Cahiers Simone Weil*, 24, 2, 2001, pp. 73-158.
- PÉTREMENT, S. "La vie de Simone Weil". Paris: Fayard, 1973.
- RIVIALE, P. "La pensée libre. Essai sur les écrits politiques de Simone Weil". Paris: L'Harmattan, 2004.
- RUIZ JIMÉNEZ, J. "La presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil". *Filosofía Unisinos*, 23, 1, 2022, doi: 10.4013/fsu.2022.231.07, pp. 1-13.
- SCHLETTE, R. "Histoire des religions et théologie des religions chez Simone Weil". *Cahiers Simone Weil*, 24, 2, 2001, pp. 73-158.
- SCHLETTE, R., DEVAUX, A. (eds.). "Simone Weil : Philosophie, Religion, Politik". Frankfurt: Josef Knecht Verlag, 1985.
- VETÖ, M. "La métaphysique religieuse de Simone Weil". Paris: L'Harmattan, 1997.
- _____. Kantische Themen im Denken der Simone Weil. In: Schlette, R., Devaux, A. (eds.), 1985, pp. 44-50.
- VILLELA-PETIT, M. "Simone Weil et Edmund Husserl Convergences". *Les Cahiers Simone Weil*, 23, 4, 2010, pp. 489-510.
- VOGEL, C. La lecture comme réception et production de sens. Les enjeux de la pensée weilienne. *Les Cahiers Simone Weil*, 33, 2, 2010, pp. 201-213.
- VORMS, M. "À l'épreuve du monde: l'éducation au sens large". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 155-167.
- WEIL, S. "Cahiers II". Paris: Plon, 1972.
- _____. "Œuvres complètes. Tome I: Premiers écrits". Paris: Gallimard, 1988.
- _____. "Œuvres complètes. Tome IV, vol. 1: Écrits de Marseille (1940-1942)". Paris: Gallimard, 2008.
- _____. "Œuvres". Paris: Gallimard, 1999.
- YODA, K. "An approach to Simone Weil's Philosophy or education through the notion of reading". *Studies in Philosophy and Education*, 36, 6, 2017, pp. 663-682.