



# Impotencia y tiempo en los escritos de juventud de Simone Weil

*Impotence and time in Simone Weil's youth writings*

**Juan Manuel Ruiz Jiménez\***

Universidad Del Norte, Barranquilla, Atlántico, Colombia

---

## Resumen

Si bien la concepción del tiempo de la joven Simone Weil adopta los parámetros generales de Kant para dar cuenta de la experiencia humana, establece no obstante elementos problemáticos, conducentes a vislumbrar en la primera filosofía weiliana la posibilidad de un nexo epistemológico directo, aunque reducido, entre sujeto y naturaleza en sí. En efecto, la afirmación de Lagneau, que destaca la existencia de una dimensión expresiva del tiempo como marca que revela la impotencia radical del hombre, le permitirá a Weil reevaluar la condición cognoscitiva y existencial del sujeto kantiano. Asimismo, es a partir de esta consciencia de los límites estructurales impuestos por el tiempo al hombre, lo que llevará a S. Weil a replantear, bajo una nueva perspectiva, el mecanismo cartesiano del *cogito ergo sum*, con miras a descifrar el papel determinante que juega el tiempo en las condiciones de posibilidad del pensamiento.

**Palabras clave:** Simone Weil. Tiempo. Pensamiento. Existencia. Experiencia.

---

\*JMRJ: Doutor em Filosofia, e-mail: [juanmr@uninorte.edu.co](mailto:juanmr@uninorte.edu.co)

**Abstract**

*Although the conception of time of young Simone Weil adopts Kant general parameters in order to convey human experience, it establishes problematic elements, leading to discern in the first weilian philosophy the possibility of a direct epistemological nexus, even if it is a narrow one, between the subject and the nature-itself. Indeed, Lagneau's assertion highlighting the existence of an expressive dimension of time as a mark revealing the radical powerlessness of man, will allow Weil to re-evaluate the cognitive and existential condition of kantian subject. Furthermore, this consciousness of the structural limits imposed by time on man will bring S. Weil to reconsider the Cartesian mechanism of cogito ergo sum from a new angle, in order to decipher the crucial role of time on thought conditions of possibility.*

**Keywords:** Simone Weil. Time. Thought. Existence. Experience.

---

En sus años de juventud, Simone Weil<sup>1</sup> asienta su concepción de la percepción y el conocimiento sobre la base de las propuestas epistemológicas de Descartes y Kant. Así, su línea de pensamiento seguirá los fundamentos racionalistas que permiten pensar el mundo bajo la dicotomía *res cogitans* y *res extensa* por un lado, y de otro lado, bajo la que delimita la realidad entre fenómenos y noúmenos. Si bien la primera ontología weiliana se despliega a través de una reflexión sobre la existencia que en principio se atiene a dichos marcos, también deja ya entrever una inquietud que tiende a rebasarlos.

En el presente artículo, quiero presentar un análisis interno de las primeras cavilaciones sobre el tiempo que realizó la pensadora<sup>2</sup>, con el fin de evidenciar los albores en su obra de uno de los problemas

---

<sup>1</sup> S. Weil de ahora en adelante.

<sup>2</sup> Según Chenavier (2007, p. 119) las nociones de trabajo y de tiempo ocupan un lugar central en la obra weiliana y están íntimamente relacionadas.

---

que más le preocuparon a lo largo de su vida, a saber la relación entre mente y naturaleza en sí<sup>3</sup>.

Con este objetivo trazado, abordaré primeramente la concepción weiliana del tiempo como limitación impuesta al hombre y, en segunda instancia, la relación entre esa limitación y la comprensión que tiene el hombre de su propia existencia.

## El tiempo es una limitación impuesta al hombre

Iniciemos esta sección con un pasaje de S.Weil, particularmente significativo:

El tiempo parece la forma misma de la existencia. « El tiempo, marca de mi impotencia », decía Lagneau. Ahora bien, mi impotencia es la existencia misma de una naturaleza...ella es la existencia misma... no se puede llamar el tiempo una forma de la existencia; porque la existencia es por excelencia lo que es informe. Kant veía en el tiempo, como en el espacio, una forma *a priori* de la sensibilidad... este análisis de Kant es verdadero como el resto de su obra (WEIL, 1998, p. 74).

En este fragmento S.Weil emplea los términos de existencia y naturaleza con dos sentidos diferentes. Por un lado, se refiere a la naturaleza y a la existencia en sí, y de otra parte, a la naturaleza y a la existencia tal y como las percibimos. En efecto, ella emplea estos términos considerando el tiempo como forma de la sensibilidad (a través de la cual solamente percibimos la naturaleza y la existencia de la experiencia posible en el sentido de Kant), y también en el sentido de la existencia y de la naturaleza en sí (lo que serían por fuera de nuestra intuición), es decir por fuera de la experiencia posible. Cuando S.Weil dice que el tiempo parece ser la forma de la existencia y de la naturaleza, retoma el sentido de Kant<sup>4</sup>, refiriéndose a la existencia y a la natu-

<sup>3</sup> Castel-Bouchouchi (2007, p. 171) subraya que para la platónica S.Weil siempre hubo la plena consciencia de que es posible la salida de la caverna mediante una atención sobrenatural.

<sup>4</sup> Destaqué el estrecho vínculo entre al filosofía kantiana y las primeras reflexiones sobre el tiempo de S. Weil en Ruiz (2017).

raleza tales y como las percibimos, y no a lo que son en sí, modalidad bajo la cual no pueden absolutamente ser alcanzadas<sup>5</sup>. Así, el tiempo es la forma de la apariencia de la naturaleza, y no puede ser aquella de la naturaleza en sí. De este modo, la naturaleza o existencia que percibimos no son sino apariencias conformes a nuestra conformación cognitiva y sensorial, y por ello mismo son la única naturaleza y existencia posibles para nosotros. Si bien son apariencias respecto a las cosas en sí, son no obstante lo más real que hay para nosotros. Así, en un primer acercamiento, S.Weil, siguiendo a Kant, se sitúa en la perspectiva según la cual no podemos saber nada de la naturaleza en sí, fuera del hecho de que ella es, que existe. Kantiana, S.Weil retoma pues la idea según la cual el tiempo y el espacio no son sino las formas *a priori* de nuestra sensibilidad. Al señalar que el tiempo parece (*semble*) la forma misma de la existencia, está indicando efectivamente que si parece serlo, es que no lo es. La existencia en sí no tendría esa forma que es el tiempo. Más aún, no revestiría forma alguna.

No podemos tener acceso a la visión de la existencia en sí o naturaleza en sí puesto que no podemos percibir sino a través de unas formas que delimitan nuestra experiencia, el espacio y el tiempo, que son nuestras únicas rejillas de lectura para percibir la realidad.

Sin embargo, en un segundo acercamiento, S.Weil se aleja considerablemente de la concepción de Kant. Y es que, recordando las palabras de Lagneau, indica que el tiempo es la marca (*la marque*) de mi impotencia (*impuissance*), y que ésta “es la existencia misma de una naturaleza”, y en última instancia, que ella “es la existencia misma” (WEIL, 1998, p. 74). El tiempo es pues, para Weil, marca de nuestra impotencia, de la naturaleza y de la existencia, como si estos tres términos fueran intercambiables. Nuestra impotencia es la naturaleza, nuestra impotencia es la existencia<sup>6</sup>; asimismo la naturaleza es la existencia. ¿Acaso S.Weil habla acá de la existencia que nos incumbe en la experiencia posible a través del tiempo como intuición? ¿O más bien, y es lo que creemos, de

<sup>5</sup> Para Gabellieri (2003, pp. 48-49) S.Weil hesita entre una concepción del tiempo como única realidad humana, y otra como realidad que tiene un doble origen (el hombre y el mundo).

<sup>6</sup> Vetó (1997, p. 105) subraya que “el tiempo expresa mi impotencia radical para actuar sin intermediario. Esta ley de hierro de la mediatez [...] es la esclavitud central de la vida humana”.

la naturaleza en sí? Porque efectivamente ella añade enseguida que “la existencia es por excelencia lo que es informe” (WEIL, 1998, p. 74). Ahora bien, la existencia percibida tiene efectivamente una forma, aquella que le da el tiempo en tanto forma de la sensibilidad.

El tiempo sería entonces al mismo tiempo marca de la naturaleza en sí y de la naturaleza percibida, a través del tiempo como intuición sensible. Así pues, cuando S.Weil plantea por un lado que el tiempo es la forma de la intuición sensible, añadiendo por otra parte que él es marca de nuestra impotencia, se puede deducir que es porque la naturaleza en sí nos impone su potencia, que estamos constreñidos a percibir una realidad a través de un tiempo como forma<sup>7</sup>. Así, a través del tiempo como forma, estamos constreñidos a percibir un sucedáneo de naturaleza y a padecer un sustituto de potencia. Pero es el tiempo como marca de una potencia absolutamente inalcanzable (la de la naturaleza en sí), lo que nos hace comprender que en el tiempo como forma padecemos una potencia que concuerda con la forma del tiempo, es decir una potencia infinita. El tiempo como marca es pues una verdadera mediación entre la percepción humana y la naturaleza en sí, la cual ciertamente no se presenta por sí misma, sino a través la dicha marca de su existencia. De ahí la contradicción siguiente: tenemos un tiempo que, porque es marca de la existencia de una naturaleza en sí que no podremos jamás conocer en sí misma, nos anuncia no obstante su existencia. A través de esta marca nos es significada la existencia de una naturaleza absolutamente potente respecto a nosotros. Así pues, a través del tiempo como intuición, la naturaleza de la experiencia posible se nos vuelve perceptible. Pero a través del tiempo como marca, la verdadera naturaleza nos comunica un signo de su existencia, la cual será siempre inaccesible y todopoderosa respecto a nosotros.

Ahora bien, al mismo tiempo que ella se muestra como alusión a una presencia, esta marca nos entrega una característica real de la cosa significada al imponerse a nosotros como potencia absoluta y no relativa. Así, al mismo tiempo, la marca remite a una presencia que no

---

<sup>7</sup> Y no al revés ya que nuestra percepción es el resultado de nuestra relación con una naturaleza en la cual nuestra potencia es inconmensurablemente más débil que la suya.

es adecuadamente aprehensible<sup>8</sup>, pero se hace conocer mediante la experiencia de nuestra impotencia. Por consiguiente, la naturaleza en sí no se muestra a nosotros tal cual es, sino que se deja presentir a través del tiempo, huella de su presencia.

El tiempo sería marca o signo de la existencia de una naturaleza en sí, sin ser él mismo ni esa naturaleza, ni esa existencia en sí. La marca es efecto de una causa, la naturaleza en sí.

El tiempo no es entonces solamente marca de nuestra impotencia relativamente a algo en particular, sino que revela nuestra absoluta impotencia respecto a una naturaleza absolutamente todopoderosa. Mediante su marca, la naturaleza pone en evidencia la insignificancia y el desvanecimiento de la marca que señala mi existencia, pues comprendemos que la ausencia del ser del cual aprehendemos la presencia absoluta, impone, respecto de sí misma, nuestra absoluta impotencia, y por ese motivo, nuestra propia ausencia<sup>9</sup>. Porque si la forma no pertenece a la naturaleza en sí, lo que nosotros somos estaría pues también, en sí, desprovisto de forma. Y ello porque sólo tenemos una presencia en el tiempo como forma. Pero el tiempo como marca supone la anulación de nuestra existencia<sup>10</sup>, puesto que plantea una existencia en sí (la necesidad) que nos envuelve absolutamente.

Se impone así el sentimiento de que la esencia o la cosa en sí que somos, sea cual sea la manera en la que participamos de la naturaleza en sí, no puede hallarse en el tiempo como forma. Además, podemos decir que puesto que el tiempo es marca de la naturaleza en sí, él es su afirmación. Por ende, del ser de la naturaleza en sí sólo recibimos su afirmación, el anuncio de su absoluta potencia, a tal punto potente que ella misma no requiere mostrarse para afirmarse respecto de nosotros. En este sentido, la otra vertiente de esta relación nos hace ver que esta marca anuncia también la absoluta ausencia que somos respecto a la

<sup>8</sup> Ver la noción de impronta de Schérer (2016) respecto al significado histórico vivo que dejan las civilizaciones en el mundo.

<sup>9</sup> Se dibuja ya la concepción weiliana de la destrucción del yo, del vacío que nos rige, y de la búsqueda del desapego (*détachement*). Freeman (2015, p. 162) anota que para S. Weil la emergencia del mundo depende del desdibujamiento del yo.

<sup>10</sup> Vetò (1997) estudia en profundidad el proceso de decreación del yo.

naturaleza en sí. No somos nada<sup>11</sup>, no podemos cosa alguna. El tiempo es pues también la marca de nuestra absoluta ausencia, de nuestra absoluta impotencia respecto a la naturaleza en sí.

Sin embargo, hay que decir que la naturaleza en sí plantea ante nuestros ojos únicamente su marca. Ahora bien, esta es un intermediario de su ser. Porque si bien no constituye la naturaleza en sí, afirma más que lo que podría hacerlo un simple signo<sup>12</sup>. El tiempo en tanto marca es un signo performativo, en la medida en que señala, como un mensaje redundante, un estado de hecho que se afirma mediante su propia acción y presencia. Todo sucede como si esa marca nos dijese: “no soy la naturaleza en sí, pero soy la potencia absoluta que aprehende”<sup>13</sup>. Si el tiempo como marca es un intermediario ontológico (en el sentido en que entrega algo de su ser), es asimismo un intermediario cognitivo, ya que revela como signo, el ser del cual porta la marca. Es entonces un signo singular, que en cierto sentido significa la acción de un ente que está ausente y que no obstante actúa al revelarnos e imponernos nuestra impotencia absoluta con relación a la naturaleza en sí.

El tiempo weiliano es pues mediación desde diversas perspectivas: mediación entre nuestro conocimiento posible y la naturaleza que percibimos, por ser la forma *a priori* de la sensibilidad que permite aprehender la existencia de la naturaleza en el marco de la experiencia posible, en el sentido de Kant ; pero también mediación entre nuestro conocimiento de la experiencia posible, y una prefiguración de la naturaleza en sí, lo que quiere decir mediación entre nuestra experiencia posible y una suerte de experiencia que sale de los marcos de la naturaleza percibida.

Así, nos parece evidente que S.Weil adhiere firme y explícitamente a la concepción kantiana del tiempo, pero admite, aunque de manera más implícita, el tiempo como intersticio y manifestación del contacto entre la naturaleza en sí y nuestro espíritu. Una parte de lo que llamamos tiempo estaría en nosotros (forma de la sensibilidad) y

---

<sup>11</sup> Según Yoda (2017, p. 665) la ilusión perceptiva radica en que tendemos a situarnos en el centro del universo y a desear estar provistos de una esencialidad todopoderosa.

<sup>12</sup> Porque afirma una potencia real sin la presencia de la cosa que se afirma. Ver Yoda (2017).

<sup>13</sup> La frase es mía.

la otra (la marca) sería una frontera común entre la mente y la naturaleza en sí. ¿Habría que aventurarse a decir que quizá haya también un tiempo que está en la naturaleza en sí, o mejor, que ese tiempo es esa misma naturaleza o existencia en sí, es decir una entidad sin forma que es afirmación para sí de una absoluta potencia, a saber aquella que se expresa en el tiempo como marca?

Decir que el tiempo es la forma de nuestra sensibilidad, es decir que es solamente bajo la forma del tiempo que podemos tener contacto con la naturaleza, a pesar de que se pueda decir, siguiendo a Kant, que siempre estaremos percibiendo una naturaleza que no es conforme con la naturaleza en sí. Pero decir que el tiempo es marca de una absoluta potencia extranjera a nosotros, y que al mismo tiempo nos revela nuestra absoluta impotencia con relación a ella, es dejar entender que es a través del tiempo que la naturaleza en sí significa o expresa su existencia. Porque esa naturaleza en sí, si bien está desprovista de forma, me comunica no obstante su absoluta y efectiva potencia, que se impone a mí en la experiencia.

¿Qué es lo que aprehende la mente a partir de ese contacto entre lo que ésta se presenta a sí misma y la realidad propia a la naturaleza en sí? La percepción de la existencia de una naturaleza en el tiempo. Pero además, la mente llega, no solamente a concluir la existencia de una naturaleza en sí situada por fuera del marco de nuestra intuición, como lo señala Kant<sup>14</sup>, sino también a concebir el tiempo como una mediación que le permite al hombre establecer cierto contacto, ciertamente muy inadecuado, entre su yo pensante y esa naturaleza en sí.

En S.Weil el tiempo aparece entonces como algo más que una intuición *a priori*, a saber como un híbrido cognitivo y ontológico, en la medida en que él nos informa sobre algo de la realidad de la naturaleza en sí (su existencia y su potencia), al mismo tiempo que nos la impone. Ahora bien, ese híbrido es intermediario entre el conocer y el ser, porque si bien es cierto, por un lado, que la naturaleza que existe en el tiempo, está no obstante a una distancia absoluta de lo que sería

<sup>14</sup> “No podemos ciertamente conocer, pero... nos es preciso... pensar también esos objetos como cosas en sí. De lo contrario, se desprendería la absurda proposición según la cual habría un fenómeno sin nada que se fenomenalice” (KANT, 2001, p. 82).

la naturaleza en sí, y por otro lado, que la percepción de esa naturaleza que existe en el tiempo está, ella también, a una distancia infinita de lo que sería el verdadero conocimiento (a saber un conocimiento de la naturaleza en sí), sin embargo, a pesar de esa distancia infinita, habría una correspondencia, porque hay contacto.<sup>15</sup>

## **La comprensión del hombre de su propia existencia y su relación con la limitación del tiempo**

Para explorar con mayor profundidad el sentido de la idea weiliana del tiempo como marca de la impotencia humana, debemos inclinarnos sobre otro extracto de S.Weil :

Antes... de preguntarme lo que es el mundo o incluso si es un mundo, me pregunto, no si yo soy, pues lo sé, tampoco lo que soy, sino más bien cómo soy, bajo qué condición existo; y encuentro enseguida que mi manera de existir se define a la vez por una cierta potencia de mí sobre mí, y por una cierta impotencia de mí respecto a mí. Si busco definir esa impotencia, la primera limitación que me llega al pensamiento, aquella también que es más frecuentemente cantada por los poetas, más frecuentemente recordada en los discursos cotidianos, es el tiempo. Existo en el tiempo, es decir siempre fuera de mí; no soy más lo que acabo de ser, yo no soy todavía lo que voy a ser, y no obstante lo que fui, lo que seré, soy efectivamente yo (WEIL, 1998, p. 141-142).

Para S. Weil, entre las cuestiones filosóficas fundamentales que se plantea el sujeto con respecto a la realidad y a su propia existencia, hay una jerarquía, pues debe resolver en orden ciertos puntos existenciales oscuros. Él debe formularse primero la pregunta sobre su propia existencia, ya que, antes que nada, se vuelve sobre sí mismo. S.Weil se une pues plenamente a Descartes cuando afirma que no podemos poner en duda la existencia de nuestro pensamiento (*res cogitans*), en el instante mismo en que pensamos. Recordemos a Descartes:

---

<sup>15</sup> Más tarde S. Weil llamará esa correspondencia *convenance*, ver *La Science et Nous* (WEIL, 2008).

Mientras que rechazamos de esta suerte todo aquello de lo cual podemos dudar, y que fingimos incluso que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios alguno, ni cielo, ni tierra ... , y que no tenemos cuerpo alguno; pero no sabríamos suponer del mismo modo, que no somos nada, mientras dudamos de la verdad de todas esas cosas : porque tenemos tanta repugnancia para concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, no obstante todas las más extravagantes suposiciones, no sabríamos impedirnos creer que esta conclusión : YO PIENSO, luego YO EXISTO, sea verdadera, y por consiguiente la primera y la más cierta, que se presenta a aquel que conduce sus pensamientos en orden. (AT IX-B 27)

Para S. Weil como para Descartes la certeza de la existencia del *cogito* escapa a la duda sistemática. Aunado a esto, de la misma manera que Descartes señala que Dios, el cielo, la tierra pueden ser puestos en duda, S.Weil no considera que uno tenga la certeza de la existencia del mundo. La primera pregunta que uno se plantea se desprenderá entonces de ese conocimiento inaugural de la existencia de nuestro propio pensamiento. Para la cosa pensante que tiene la certeza de su propia existencia, no es aún necesario saber ni lo que es el mundo, ni si lo que llamamos mundo es tal cosa. La mente que sabe que existe prosigue su itinerario en los contornos de su propia existencia, antes de aventurarse en el afuera de la eventual existencia de un mundo. Recordemos a este respecto que en el procedimiento de Descartes, el asunto de la certeza de la cosa pensante no se extiende a la existencia de nuestro cuerpo. En efecto, este último parece pertenecer a esa exterioridad (*res extensa*) diferente al espíritu (*res cogitans*):

Sabemos manifiestamente que, para ser, no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en lugar alguno, ni de ninguna otra cosa que pueda atribuírsele al cuerpo, y que somos por el solo hecho de que pensamos; y por consiguiente, que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede la que tenemos del cuerpo, y que ella es más cierta, visto que aún dudamos que haya en el mundo algún cuerpo, y que sabemos con certeza que pensamos (AT IX-B 28).

Si bien S.Weil no tematiza el cuerpo en los extractos arriba citados, se puede suponer que ella estaba de acuerdo con ese procedimiento cartesiano, por el hecho de que ella plantea la pregunta por la cosa pensante como siendo preeminente respecto a la pregunta por la existencia del mundo. Ahora bien, para S.Weil, luego del conocimiento del hecho de que soy (*je suis*), el paso siguiente en el cuestionamiento filosófico es el de saber cómo soy (*comment je suis*). Procedimiento que difiere del de Descartes, quien privilegia la pregunta por saber lo que uno es, como segundo paso a efectuar:

Esta proposición: Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, todas las veces que... la concibo en mi espíritu. Pero aún no conozco... lo que soy, yo que estoy seguro de que soy... Yo soy, yo existo: esto es seguro; ¿pero cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como yo pienso; porque quizá podrá ser, si yo cesara de pensar, que yo cesaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto: sólo soy entonces... una cosa que piensa... Ahora bien soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente; ¿pero qué cosa? Lo dije ya: una cosa que piensa (AT IX-A 19-21).

En Descartes, es cierto, la pregunta por lo “que yo soy” es tan sólo una derivación inmediata y casi tautológica del “pienso luego existo”. Porque, ¿qué es lo que soy? Aquello que piensa en mí mismo. ¿Qué es lo que se plantea cuando pienso? Una existencia, una cosa que se sabe ser mientras piensa. Sin embargo, S.Weil adopta un acercamiento diferente: 1. Certeza del pienso luego existo. 2. Formulación de la pregunta “¿bajo qué condición existo?” Y la respuesta es: bajo la limitación o constricción del tiempo<sup>16</sup>.

En efecto, bajo la condición del tiempo, existo. ¿Pero por qué S.Weil condujo esa vía de reflexión que difiere de la de Descartes? ¿Está ella verdaderamente alejada del itinerario cartesiano en ese cuestionamiento? S.Weil parece más bien haber realizado el desarrollo

<sup>16</sup> Chenavier (2007, p. 184-187) observa que para Husserl y S. Weil la crisis del siglo XX se debía al endiosamiento de la facticidad por parte de la ciencia contemporánea. Para S. Weil es necesario retornar a la reflexividad cartesiana, ya que el mundo se impone a nuestra conciencia de la realidad y es bajo sus condiciones que el yo pensante existe.

de una observación que hace Descartes en su propio razonamiento. Efectivamente, podemos ver que Descartes había ya manifestado una inquietud con respecto al *cogito*, la cual estaba ligada a la relación entre pensamiento y tiempo, es decir al desarrollo del *cogito* en el tiempo, así formulada: “Yo soy, yo existo: eso es cierto; ¿pero durante cuánto tiempo?” (AT IX-A 21).

Veamos ahora cómo S.Weil desarrolla esa inquietud, a la cual había apenas aludido Descartes: para Weil, mientras pienso, existo. ¿Pero qué rige el desarrollo de mi pensamiento y la constatación de mi existencia? ¿En dónde se efectúa el cuestionamiento y por extensión, todo pensamiento, si no es en el tiempo? Puesto que, si bien es probable que yo sea, sin que yo piense que pienso, es no obstante imperativo que conscientemente yo piense que pienso, para saber que existo. Ahora bien, ese saber emerge en la efectuación del pensamiento en el tiempo y no mi existencia como tal. De otra parte, un hombre no puede mantener de manera ininterrumpida su reflexión del pienso luego existo. Si bien la certeza tiene valor de ley eterna, ya que a cada vez que pienso, existo, debe constituirse en el tiempo, dado que es en éste que yo me cuestiono sobre la existencia de las cosas, incluso la mía.

S.Weil considera entonces que el primer gran interrogante a resolver, una vez que uno ha asumido la certeza de la existencia de la cosa pensante, es la de saber bajo qué condición yo soy esa cosa, cuya naturaleza ignoro. Ciertamente puede parecer curioso que la filósofa piense en plantear tan temprano una pregunta de semejante calado, antes de haberse aplicado a resolver la de saber lo que es la cosa pensante. Evidentemente, S.Weil debió asumir, como Descartes, que lo que yo soy es, por lo menos, una cosa pensante. ¿Pero qué es una cosa pensante? ¿Descartes mismo, en el pienso luego existo, no asume también el yo pienso como paso inicial, cuando aún no ha resuelto lo que es pensar? Pues antes de disponerse a comprender la relación entre pensamiento y existencia, ¿no habría que dilucidar y definir los términos puestos en relación? ¿Descartes mismo no está en trance de contradecir su propio método, que afirma que, antes que nada, es preciso resolver

los términos simples para así poder ascender en complejidad<sup>17</sup>? Pues previamente a saber si pensar me conduce a afirmar que existo, yo debería saber lo que es pensar, y lo que es existir. Pensar y existir son objetos de intuición intelectual y por ello no necesitan ser explicados, podría alguien ciertamente sostener. ¿Pero entonces por qué Descartes se plantea a sí mismo explícitamente la pregunta de saber qué es lo que soy, solamente luego de haber planteado el yo pienso luego existo? El espíritu humano, cuando se formula la pregunta primera sobre su propio pensamiento y su propia existencia, se choca ya contra dos intuiciones que le son dadas con cierta apariencia de simplicidad, pero que en el fondo son realidades y conceptos sobremanera complejos.

Por ello, Descartes no resuelve aún enteramente el problema al decir que “yo soy una cosa que piensa », en la medida en que no sabemos sino difusamente lo que pensar significa, si bien sentimos intuitivamente que pensamos. El procedimiento de S.Weil es el de buscar saber bajo qué condición experimento esa intuición, que es la de pensar. Pero preguntarse cuál es la condición de mi pensamiento resulta ser también de una ingente complejidad. Pues, ¿qué es lo que S.Weil entiende por condición de nuestro pensamiento?

Ella entiende por condición nuestra manera de existir, pero para explicitarla, debe servirse de una definición que nos conduce a los sentidos de la condición como siendo a la vez un intermediario que somete la realidad o la posibilidad de mi existencia a la condición vinculante (la determinación) que es el tiempo (“la primera limitación [...] es el tiempo”) (WEIL, 1998, pp. 141-142). Esa constricción no solamente se impone a nuestra existencia como limitación, sino que hace que la existencia sea vivenciada en términos de potencia y de impotencia (WEIL, 1998, p. 141-142).

Pero si estoy regido por esa lógica de disponer de “cierta potencia” (*certaine puissance*), es porque a la base soy estructuralmente imperfecto e impotente. Ciertamente, cuando padezco una constricción, estoy condicionado. Así, el tiempo, en tanto limitación, plantea mi existencia en términos de potencia relativa sobre la base de mi impotencia

---

<sup>17</sup> Ver este procedimiento en *Discours de la méthode y en Règles pour la direction de l'esprit*.

estructural y absoluta. Es lo que entiende S.Weil al decir que “existo en el tiempo, es decir siempre fuera de mí” (*toujours hors de moi*) (WEIL, 1998, p. 141-142).

Ahora bien, es importante subrayar que en esa impotencia, no es la existencia en sí misma que es impotente, sino la existencia de lo que somos en tanto seres humanos. El pensamiento humano que aprehende su propia existencia lo hace como un yo en el tiempo, un yo que puede o que no puede. Es lo que expresa la filósofa al decir que “mi manera de existir se define a la vez por una cierta potencia de mí sobre mí, y por una cierta impotencia de mí respecto a mí” (WEIL, 1998, p. 141-142). Es pues el yo la entidad que aparece impotente, porque todo yo es fundamentalmente impotente en la medida en que está restringido a su subjetividad pensante en el tiempo. El yo no es una vez por todas, no es unitario de manera permanente. Su impotencia radical reside en que debe hacer frente a esta impotencia que lo conduce a perder su unidad, al tiempo que intenta mantenerla y de cierto modo reconstruirla, semejante a Sísifo en su interminable trabajo. Es lo que vemos cuando S.Weil dice que “si busco definir esta impotencia; no soy ya lo que acabo de ser, no soy aún lo que voy a ser” (WEIL, 1998, p. 141-142). En el tiempo perdemos nuestra identidad, en el tiempo intentamos preservarla y rehacerla sin cesar.

Subrayemos que S.Weil pone en evidencia una contradicción. Porque si bien yo estoy permanentemente en ese juego de pérdida y recuperación de mí mismo, hay no obstante algo de mí que, en el tiempo, preserva su identidad y su unidad. En efecto, “no obstante lo que fui, lo que seré, soy efectivamente yo” (WEIL, 1998, p. 141-142).

Esto nos conduce a afirmar que para S.Weil habría dos tipos de yo: por un lado, aquel o aquellos que se pierden y se reconstituyen, o más bien esos yo que nacen y desaparecen porque son reemplazados por nuevos yo, y por otro lado, ese yo que siempre se mantiene en el tiempo, es decir un yo más fijo que tiene una relación completamente diferente con el tiempo<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Para Müller (2001, p. 94) el tiempo weiliano está correlacionado al yo, pues estructura “la ilusión del Yo para el tiempo por venir” y le da “al hombre la posibilidad de superarse”.

En ese sentido, ¿qué es lo que suscita ese sentimiento de ruptura de nuestra unidad? ¿Qué es lo que hace que estemos sometidos a un trabajo permanente de reconstitución de nuestro yo, dado que nuestra potencia es la de poder alcanzarnos a nosotros mismos, y nuestra impotencia la de perdernos? El mundo nos impone una constricción, el tiempo, que es de naturaleza contraria a la nuestra. Somos de cierto modo aplastados por esta limitación que es potencia disgregante de nuestra unidad. Dicho esto, en el marco de esta potencia inexorable que se impone (el tiempo), nos es dada esta presencia del mundo, el cual es sucedáneo de la naturaleza en sí. Dicho esto, el tiempo actúa de modo que el mundo percibido parece estar regido por la misma constricción que se impone a la representación que tenemos de nosotros mismos, la ley temporal se impone a todo lo que existe en el marco de la percepción humana<sup>19</sup>:

Esta presencia extranjera (*étrangère*) está definida por esta ley misma que ella me impone. Como mi condición es la de estar siempre fuera de mí mismo, de ser, yo anhelante (*désirant*), fuera de yo disfrutando (*jouissant*), yo proyectando fuera de yo ejecutando, e incluso yo comenzando fuera de yo prosiguiendo la ejecución, igualmente la naturaleza de la materia es estar fuera de sí... El tiempo es la manera propia del espíritu de estar esparcido, o más bien de conformarse con la presencia de esta materia esparcida" (WEIL, 1998, p. 325).

Todo lo que se presenta en el mundo esparcido que percibimos está sometido a la constricción temporal que padecemos. Dicho de otro modo, la unidad del universo nos parece perderse instante tras instante, del mismo modo que la nuestra. En nuestra percepción externa de las cosas expandidas todo nos parece salirse de sí porque todo cambia.

Ahora, si bien es cierto que podemos imaginar una unidad conceptual de la extensión, la materia que percibimos no reside en un solo punto, sino que parece esparcida en una infinidad de partes, cosas y puntos espaciales. Por un lado, nada nos parece unitario en el tiempo

---

<sup>19</sup> Para Heifetz (2017, p. 347) la filosofía weiliana reivindica la pura percepción empírica en donde el mundo opone su resistencia, siendo ésta la que es descifrada en un proceso de lectura.

porque además de las transformaciones y del movimiento permanentes de los cuerpos, nuestro espíritu no puede recorrer esta materia sino por partes, instante tras instante; y por otro lado, porque para que nuestro espíritu pueda seguir el hilo de cualquier pensamiento, debe bregar para que su atención en el tiempo pueda conservarse. Si ésta se distiende, el pensamiento se escapa y es reemplazado por otro.

Cuando S.Weil dice que el tiempo “es la manera propia del espíritu de... conformarse con la presencia de esta materia esparcida” (WEIL, 1998, p. 325), se refiere a que la sucesión es como el cabalgamiento punto por punto de una serie de momentos, conforme a aquel que se presenta en la materia. Así, todo lo que es percibido por nuestros sentidos como todo aquello que es pensado, está sometido a la disgregación o pérdida de sí (cambio). De la misma manera en que lo está toda continuidad en la extensión, todo pensamiento está sometido a un permanente esfuerzo de puesta en relación, siempre opuesto a esa potencia disociadora del tiempo y el espacio. El tiempo sería entonces la constricción que se impone al hombre, la cual le hace experimentar su impotencia y se instala como su condición general de existencia<sup>20</sup>. El hombre está obligado a experimentar su propia naturaleza y la del mundo a través del tiempo<sup>21</sup>. Bajo la misma ley del tiempo el hombre halla un *continuum* entre su propia existencia y la de la naturaleza.

## Conclusión

Desde sus primeros años de trabajo filosófico, S.Weil ya consideraba que el asunto del tiempo es crucial a la hora de pensar la realidad. En nuestro itinerario, vimos que a pesar de compartir con Kant el marco general de la percepción, basado en la idea del tiempo y el espacio como formas puras *a priori* de nuestra sensibilidad, ya empezaban a

<sup>20</sup> Según Gabellieri (2003, pp. 46-47) en el esquema weiliano el cogito se opera en primera instancia en la posibilidad (en términos de potencia) de desplegar actos, lo cual se opera bajo la ley de lo mediato. Por consiguiente dicha ley es el tiempo mismo: “[...] es el tiempo pues, y no el espacio [...] la esencia misma de la necesidad”.

<sup>21</sup> Como lo indica Vorms (2007, p. 155), para S.Weil “no hay pensamiento verdadero que no nazca de la confrontación con el mundo”.

---

abrirse las puertas a la posibilidad de una cognición que rebase los límites de la experiencia posible.

Fue así como en nuestra primera parte nos pudimos consagrar a investigar la concepción weiliana del tiempo como limitación impuesta al hombre. Así, le dimos relevancia a la importancia que tenía para ella la noción de marca de Lagneau. Pudimos deducir que esa perspectiva le permitió suponer la existencia de un punto de contacto entre naturaleza en sí y los parámetros de la experiencia humana, que constituya una correspondencia real entre ambos ámbitos. De ello pudimos colegir que si esa correspondencia no llega a ser plenamente inteligible para la mente humana, como lo implicaría el poder acceder directamente a un noúmeno, sí cabe hablar, en la primera filosofía de Weil, de una posible trascendencia de la exterioridad en sí en la mente. Trascendencia que abre un sentido, si ciertamente no de comprensión plena de las esencias que son responsables de la aparición de los objetos en la representación mental, cuando menos sí, una inteligibilidad suficiente y veraz sobre la que reposa la orientación existencial y la raíz de la comprensión humanas.

Así, si Kant suponía la existencia de la naturaleza en sí, S.Weil nos hace ver que esto no se debe a una mera suposición lógica, sino a la intelección efectiva que abre el contacto directo con ella. Ese sentido trascendente, lo vimos, se expresaría en la marca temporal, la cual nos permite comprender que nuestra condición humana se despliega en una absoluta impotencia cuando se compara nuestro margen de acción con el trasfondo de una naturaleza en sí absolutamente potente. Pudimos destacar asimismo que una de las formas mediante las cuales ese significado es transferido de la naturaleza en sí a la naturaleza percibida, es la aprehensión de la infinitud. Ésta permite experimentar la absoluta impotencia que resulta de nuestra constitución individual, al concebirnos, cada uno de nosotros, como un fragmento de una totalidad sin fin, integrada por infinitos fragmentos. Si todo ser dispone de una potencia relativa cuando se le concibe en el plano de la naturaleza percibida, el contacto con la marca temporal nos hace comprender no

obstante que dicha potencia es colindante de lo inexistente<sup>22</sup>, cuando el hombre vislumbra la fuente (la naturaleza en sí) que articula el tiempo. El tiempo weiliano es pues una mediación, un intermedio ontológico y significativo que nos permite entender que una realidad, más avasalladora que la que se revela dentro del marco del tiempo, generó esta cortina temporal, permeándola de algunas de sus características.

La naturaleza en sí weiliana usaría el tiempo como un signo que logra llegar a nuestro entendimiento manifestando un sentido suficiente: la presencia de una potencia tan absoluta, que aún ausente logra hacerse concebir por la mente humana. El tiempo es pues la órbita de un signo que impone un significado contundente al significar una totalidad del ser que no puede entregársenos directamente, dado que somos tan insignificantes y carentes de existencia, que toda nuestra realidad está regida por lo mediato.

En nuestra segunda parte, exploramos la relación entre la limitación temporal de la potencia humana y la derivada compresión que tiene el hombre de su propia existencia. Vimos en ese sentido que S.Weil retomó la reflexión cartesiana para pensar la condición del hombre frente a esa naturaleza de potencia absoluta. Así, quedó claro que para la filósofa, si bien Descartes acertó en la certeza del *cogito ergo sum*, hay un problema no resuelto al que es preciso darle atención, a saber, bajo qué condición existimos. Ahora bien, si el *cogito ergo sum* supone que la cosa pensante tome consciencia de sí misma, se puede afirmar que tanto en la prolongación de ese estado de tensión reflexiva como en los momentos de su distensión, el tiempo surge como el suelo de toda posible manifestación del *cogito*, o incluso como lo que sigue permaneciendo ahí en los tramos de la ausencia de pensamiento consciente o incluso inconsciente. Es de ese modo que podemos concluir que para la joven S.Weil, el tiempo engloba las condiciones de posibilidad de la mente, manifestándose entonces como la red primordial del sentido de la existencia humana.

---

<sup>22</sup> Según Strickland (2013, p. 227-229), el mundo humano weiliano se caracteriza por la ausencia de Dios, en donde el horizonte ético es la decreación del sujeto, hasta el total renunciamiento e inexistencia. El sufrimiento le hace tomar consciencia al hombre de que está abandonado, semejante a una cosa. En ese nivelamiento, toma consciencia de su absoluta insignificancia.

## Referencias

- ADAM, C. & TANNERY, P. (eds.). Œuvres de Descartes. Paris : Vrin, 1974.
- CASTEL-BOUCHOUCI, A. Le platonisme achevé de Simone Weil. *Les Études philosophiques*, 2007/3, n. 82, p. 169-182, 2007.
- CHENAVIER, R. *Simone Weil, une philosophie du travail*, Paris : Les Éd. du Cerf, 2001.
- CHENAVIER, R. Les méditations cartésiennes de Simone Weil. *Les Études philosophiques*, 2007/3, n. 82, p. 183-205, 2007.
- FREEMAN, M. Beholding and being beheld: Simone Weil, Iris Murdoch, and the ethics of attention. *The Humanistic Psychologist*, vol. 43, no. 2, pp. 160-172, 2015.
- 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*, v. 34, n. 3, p. 346-351, 2017.
- KANT, E. *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion, 2001.
- MÜLLER, W. Simone Weil et la question de l'histoire du salut. *Cahiers Simone Weil*, v. 24, n. 2, p. 73-158, 2001.
- RUIZ, J. M. Kant en la génesis de la concepción del tiempo de Simone Weil. *Kriterion*, v. 58, n. 138, p. 599-616, 2017.
- SCHÉRER, R. L'empreinte. *Eidos*, n. 24, p. 33-48, 2016.
- STRICKLAND, S. Joined at the hip: Simone Weil, Quentin Meillassoux. *Religion & Literature*, v. 45, n. 3, p. 227-236, 2013.
- VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris : L'Harmattan, 1997.
- VORMS, M. À l'épreuve du monde : l'éducation au sens large. *Les Études philosophiques*, 2007/3, n. 82, p. 155-167, 2007.

WEIL, S. Œuvres complètes. Tome I. Premiers écrits philosophiques. Paris : Gallimard, 1998.

WEIL, S. Œuvres complètes. Tome IV. Volume 1. Écrits de Marseille (1940-1942). Paris : Gallimard, 2008.

YODA, K. An approach to Simone Weil's Philosophy or education through the notion of reading. *Studies in Philosophy and Education*, v. 36, n. 6, p. 663-682, 2017.

Recibido: 19/09/2018

*Received: 09/19/2018*

Aprobado: 20/02/2019

*Approved: 02/20/2019*